甲骨文獻集成

第二十二册

專題分論·國家與社會

四川大學出版社

◇中國古文字大系◇

甲骨文獻集成

專題分論・國家與社會

第二十二册

四川大學出版社

本册目録

專題分論

國家與社會　一
古代殷帝國　一〇八
商周史料考證　一六〇
甲骨文の世界——古代殷王朝の構造　二三一
中國古代王朝の形成——出土資料を中心とする殷周史の研究　二六六
ETUDES SINOLOGIQUES　三五六
中國古代社會——文字與人類學的透視

古代殷帝国

貝塚茂樹編

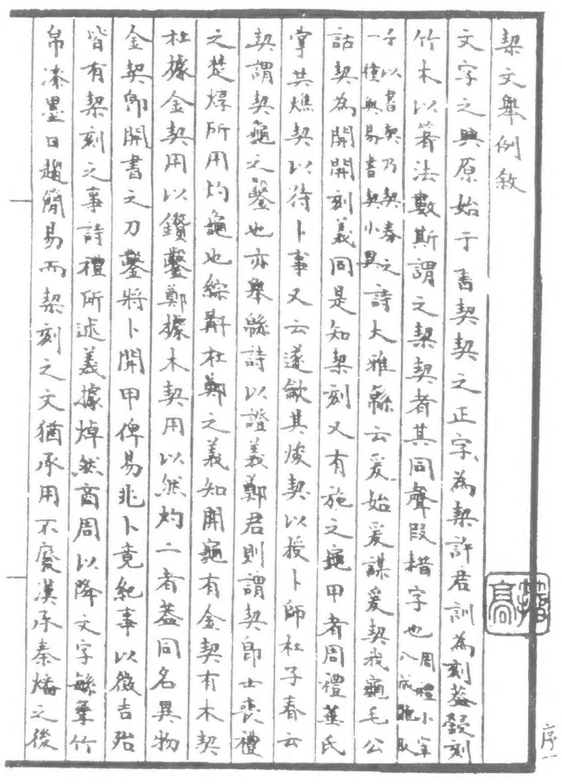
みすず書房

據日本みすず書房一九五七年版影印



1. a. 甲骨文字の発見者，劉鉄雲．最初の甲骨文字の出版「鉄雲蔵龜」(右図)は，彼の手になったもの．



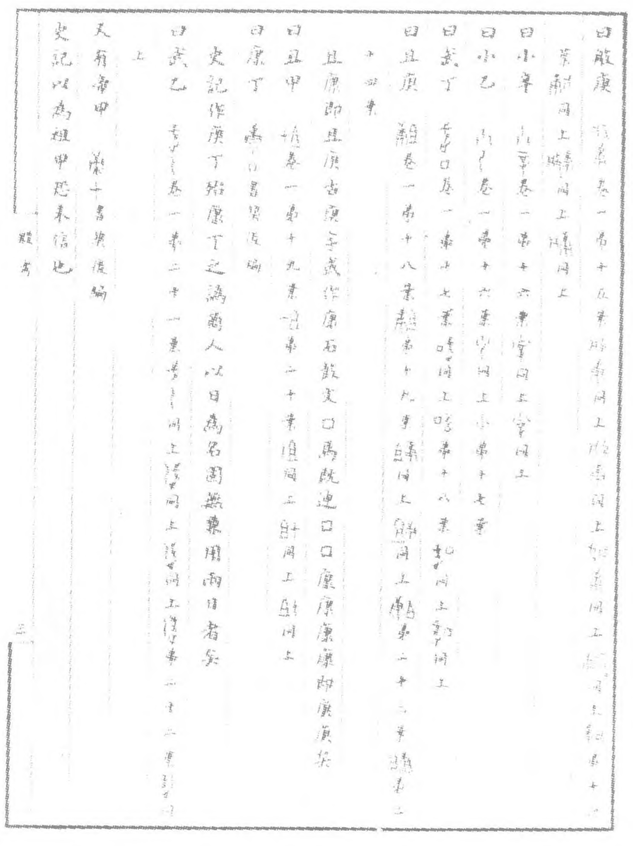


1. b. (左) 甲骨文字の研究の第一歩となった孫詒讓(い)著「契文挙例」(下) 新しい歴史研究の開拓者であり，日本にも深い関係をもつ王国維．



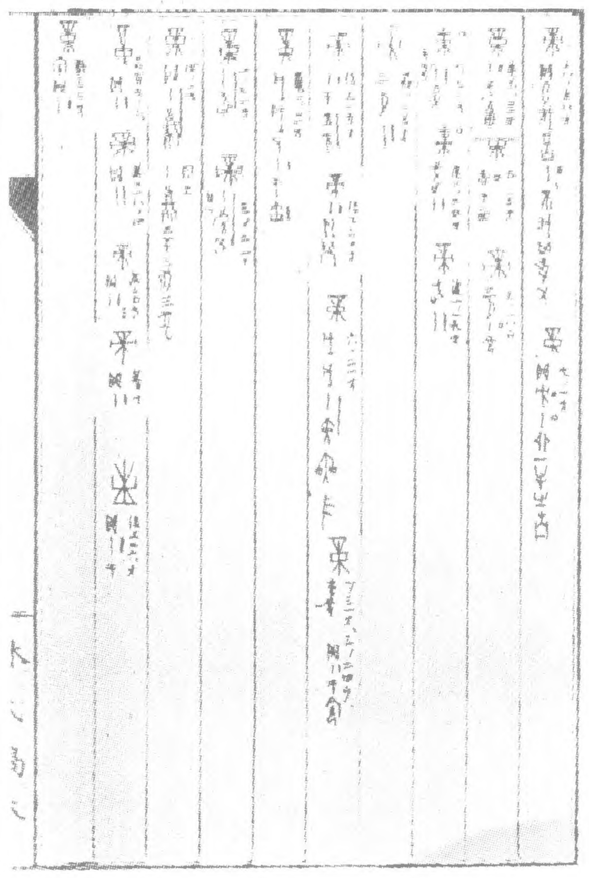


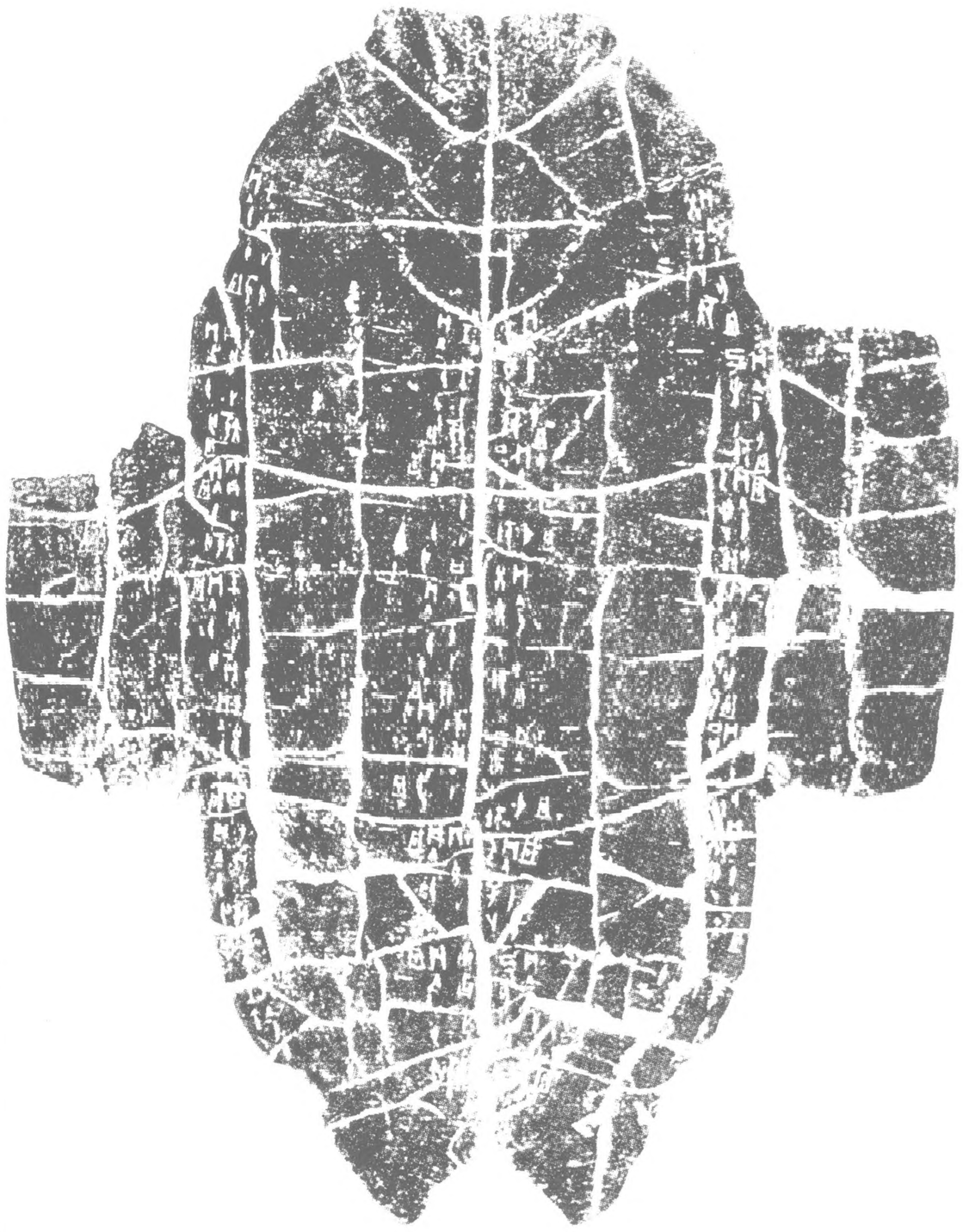
2. 王国維の師であり，ともに日本に亡命(1911年)して，京都で甲骨文字の研究に専念した羅振玉．
その著「殷虚書契考釈」(下図)は，京都滞在中の1914年に執筆された．





3. 日本における甲骨研究の先駆者，林泰輔とその「亀甲獣骨文字表」草稿

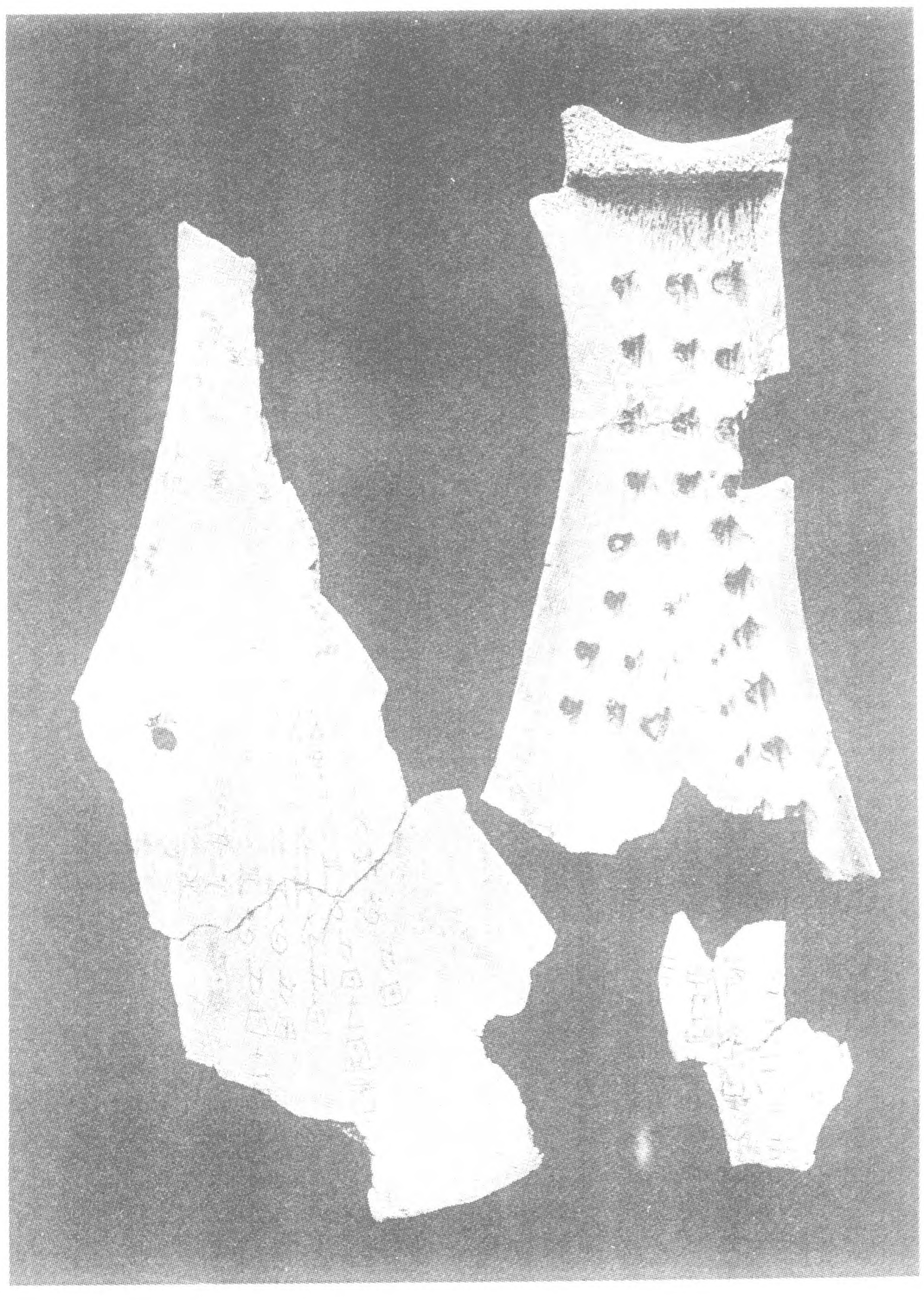




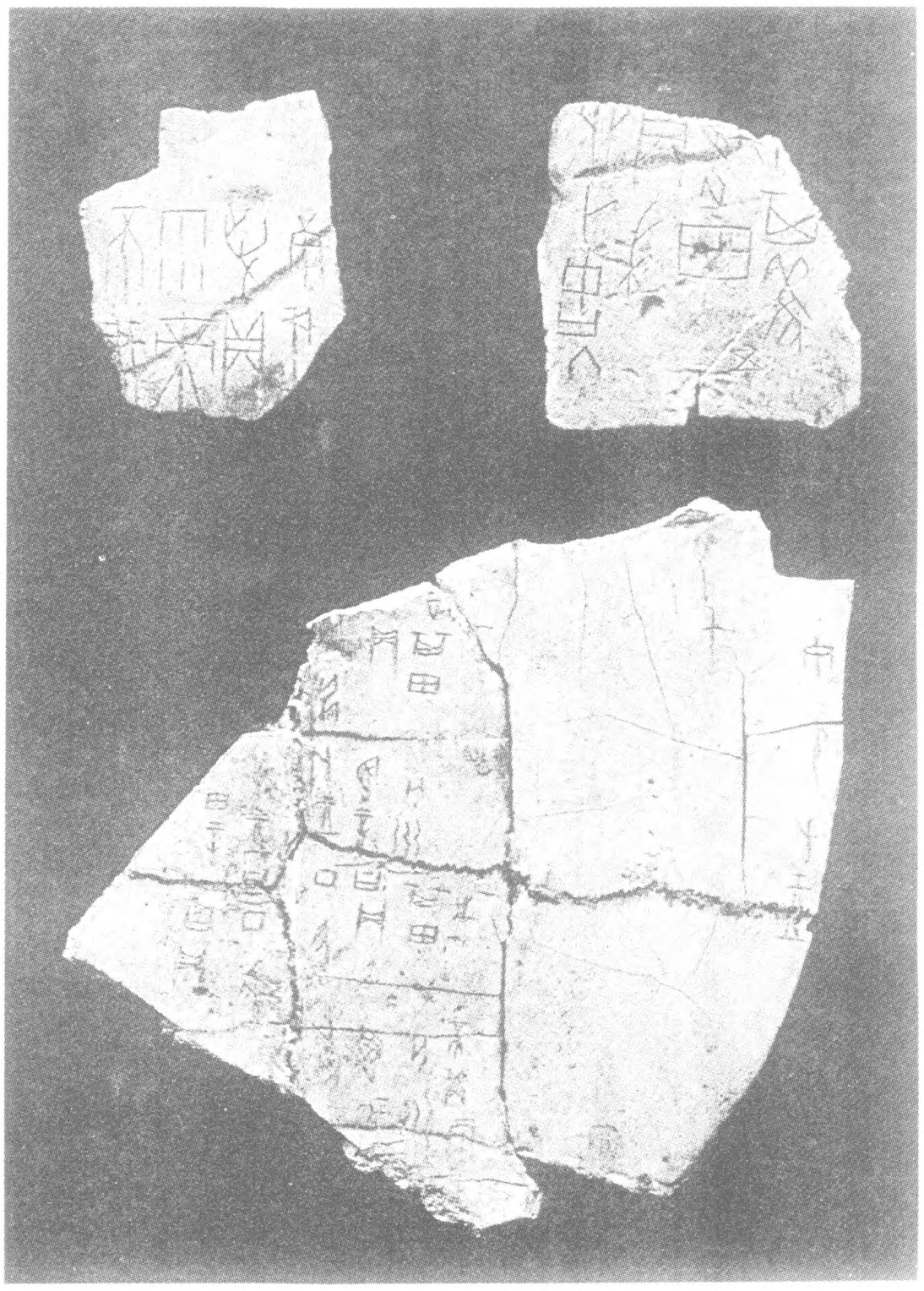
4. 完全な亀甲の拓本（中央研究院第九次小屯発掘）



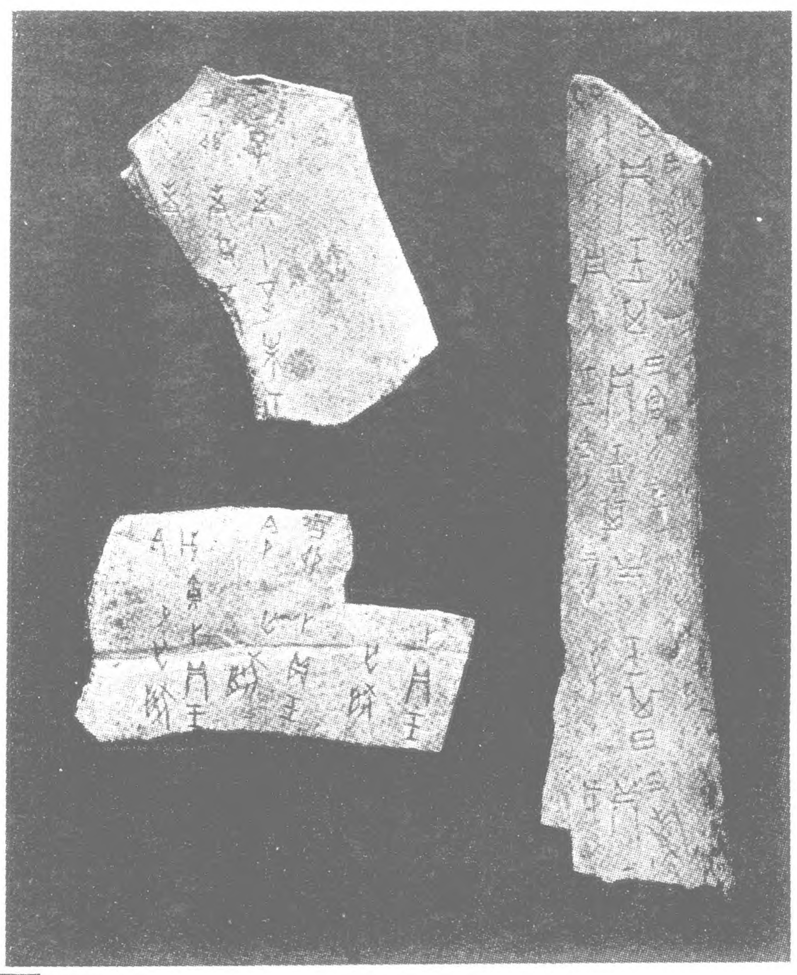
5. 牛肩胛骨拓本．四方の神と風との名を刻する．

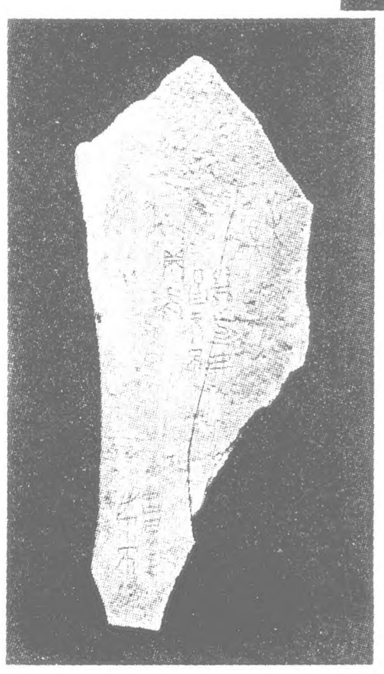


6. 牛骨版の実物．右上のものは裏面で．黒い部分は卜いのため火で灼いたあと．



7. 早期の亀甲片.

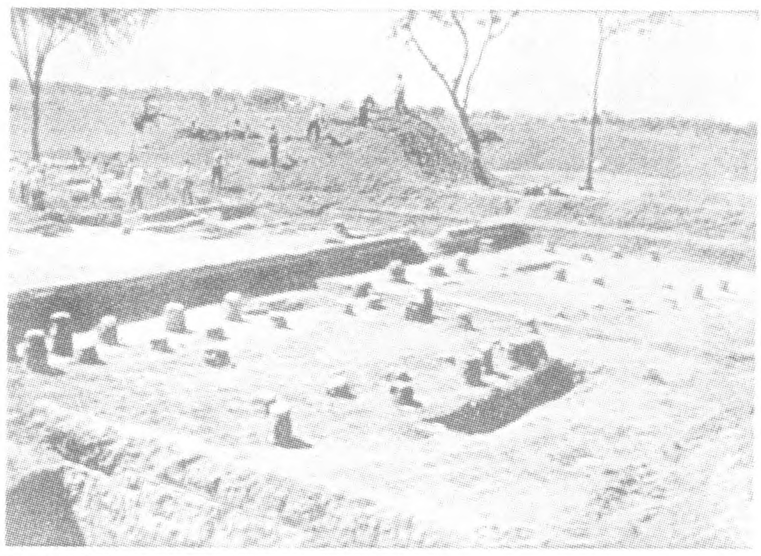


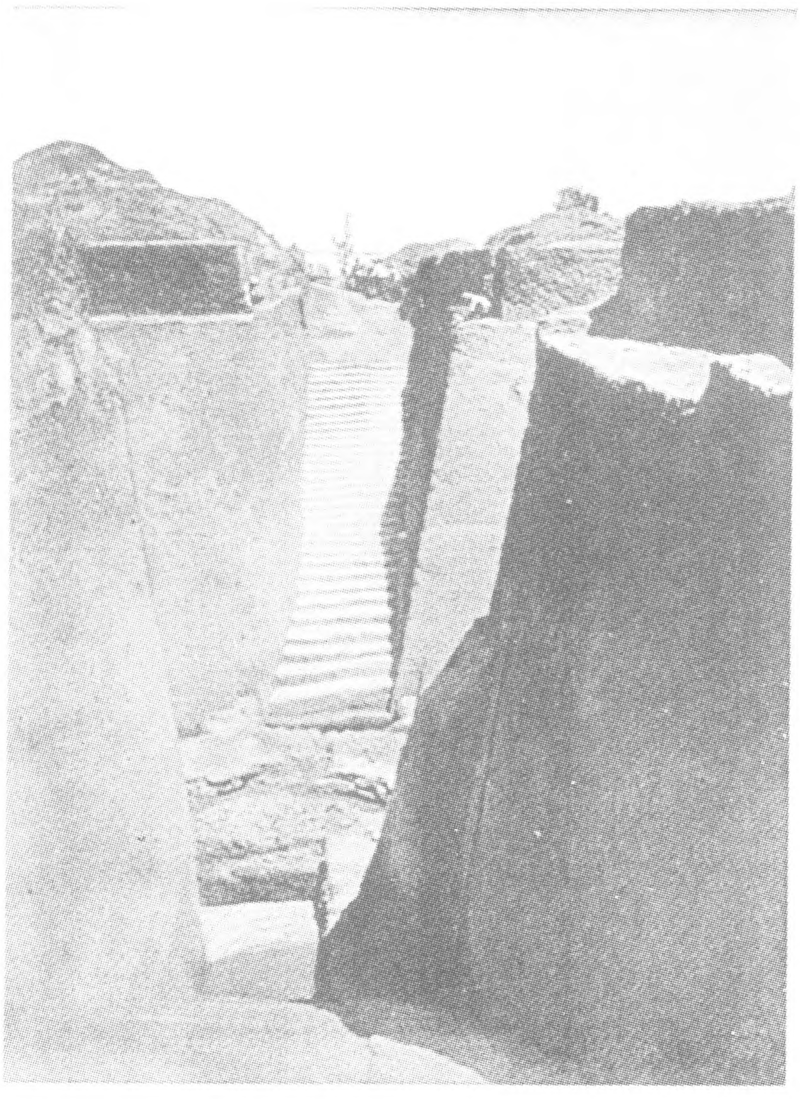


8. 後期の亀甲と牛骨の断片. 左図は偽物.

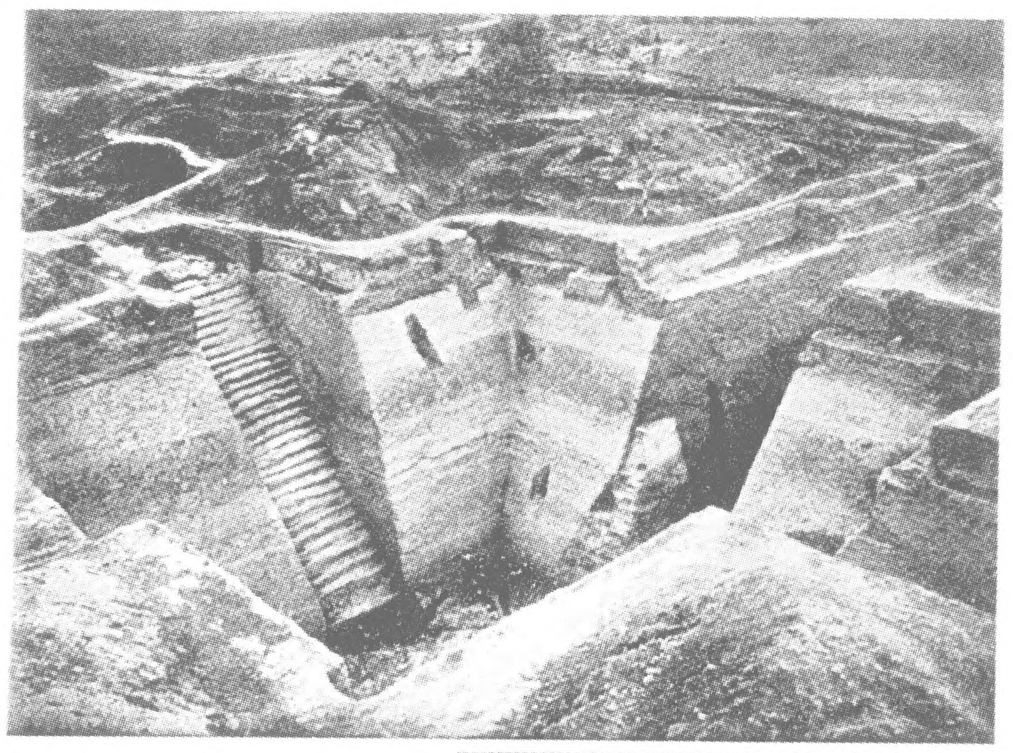


9. (上) 殷の都の遺跡, 小屯の全景 (大島利一撮影)
(下) 中央研究院による同遺跡の発掘.

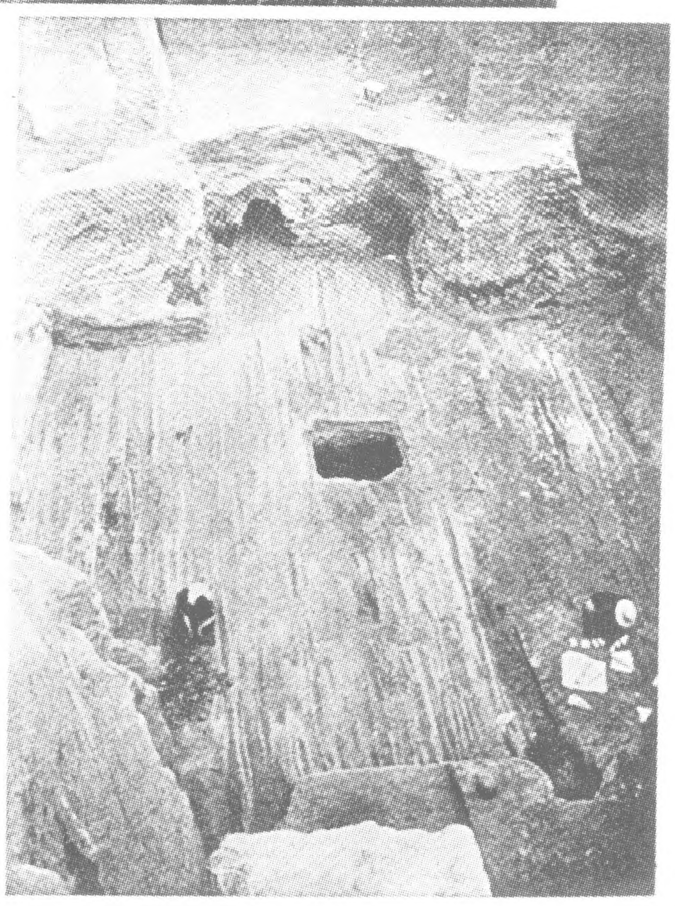


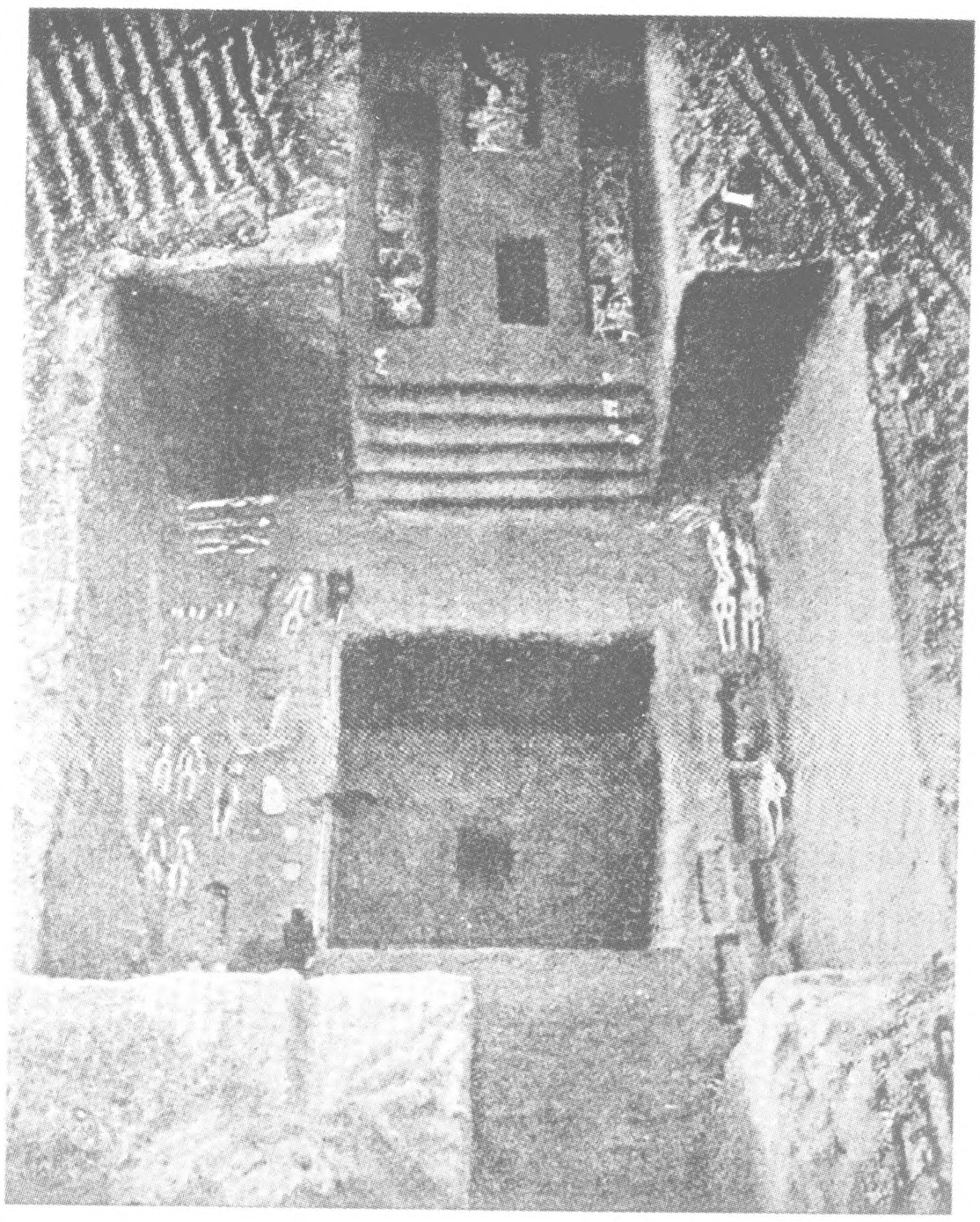


10. 発掘された宮殿の礎石と基壇(上)
小屯の北方、侯家莊の王陵の一つ、第一〇〇一号大墓(左).

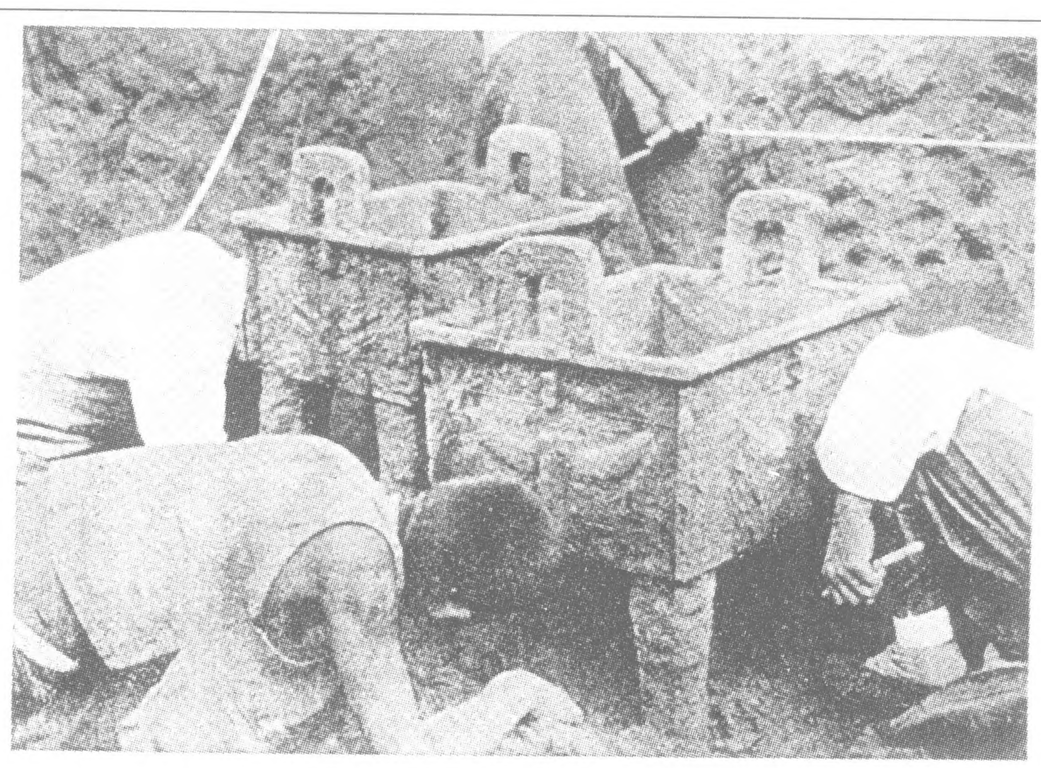


11. 第1001号大墓の全景.
下の図はその墓室.



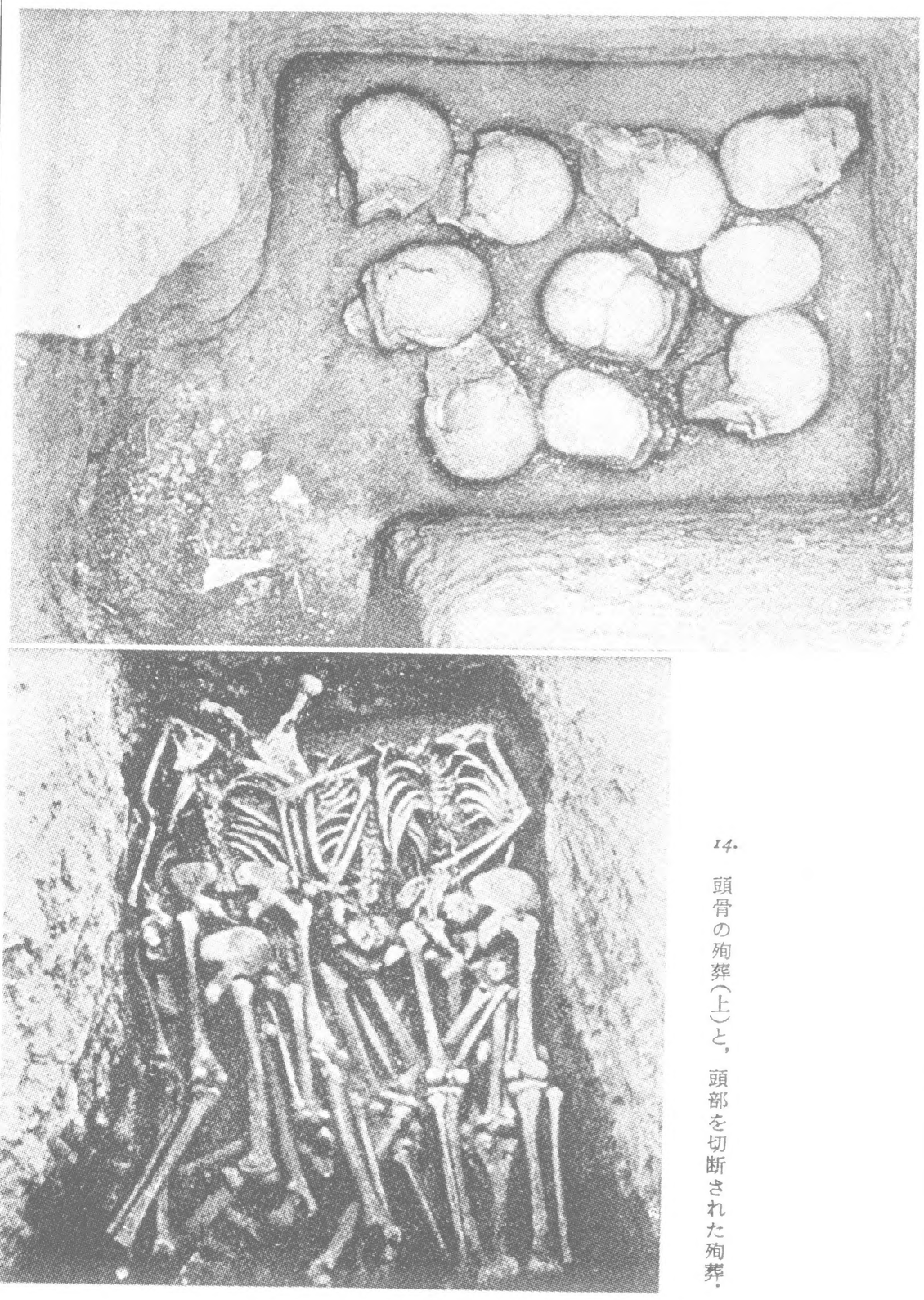


12. 大墓に殉葬された人骨（武官村大墓の模型）



13. a. 牛鼎と鹿鼎の発掘.

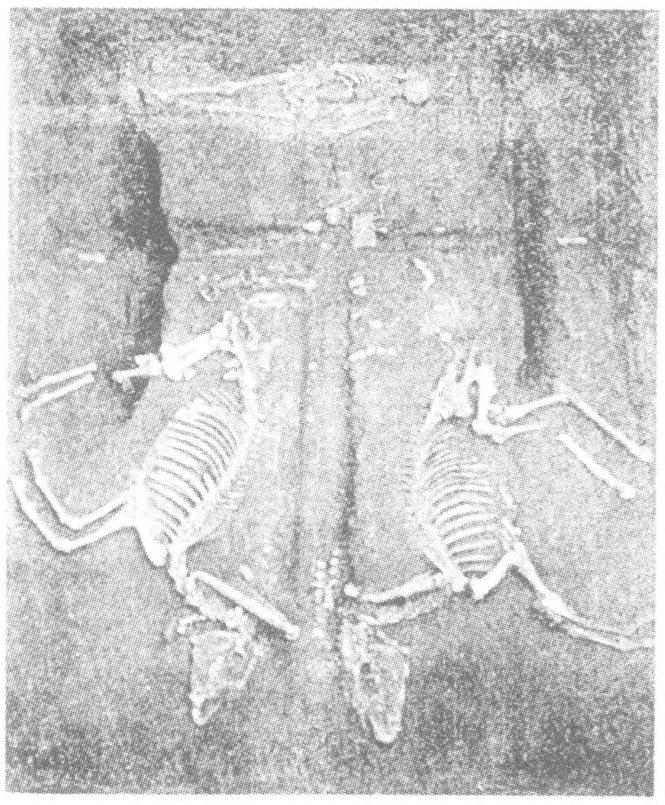
b. 巨大な太鼓（右）と打楽器の石磬（左）も出土した.



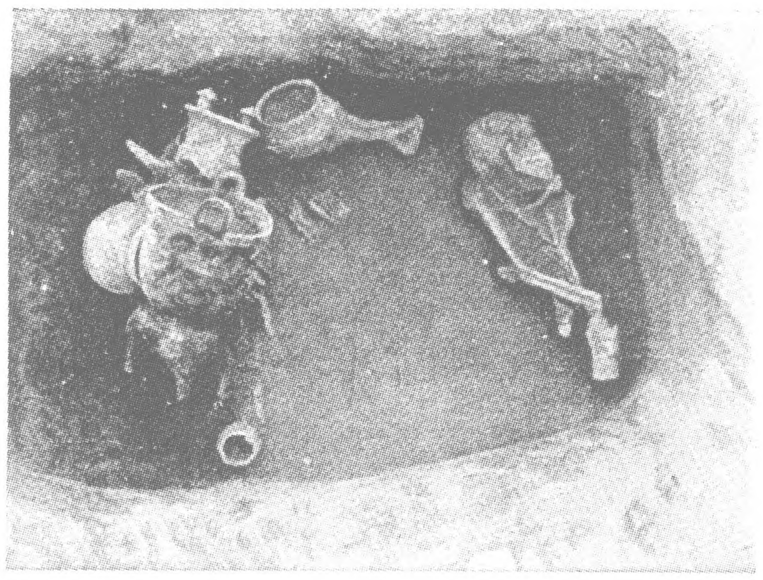
14. 頭骨の殉葬（上）と，頭部を切断された殉葬.

16. a. 馬飾(青銅製の鈴と子安貝,)の復原.



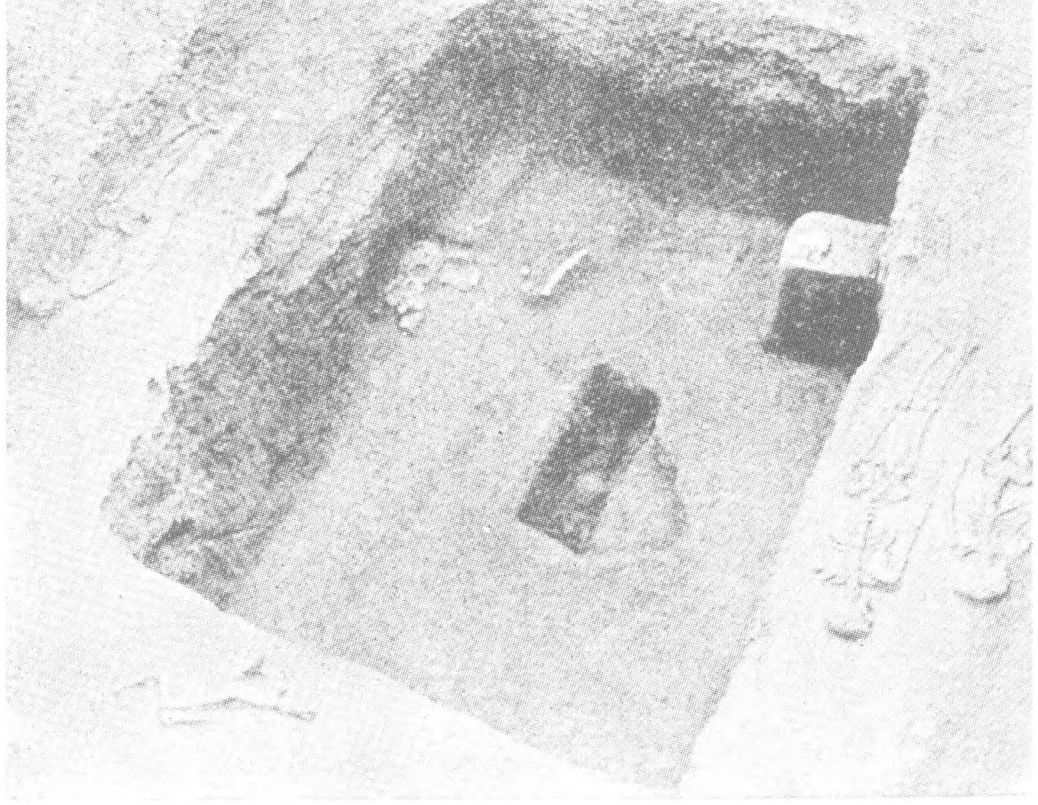


b. 大司空村の車馬坑.



15. a. 銅器の埋葬. 右側に見える人骨は調理人のものだといわれる.

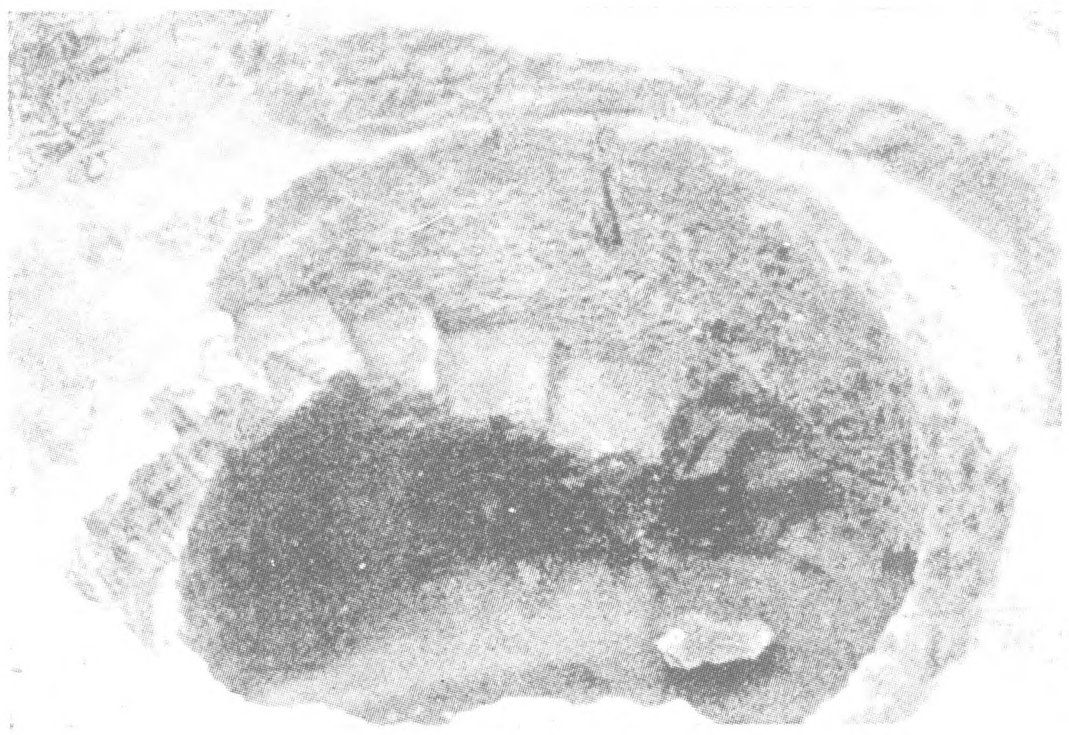
b. 中型墓の光景（輝県）



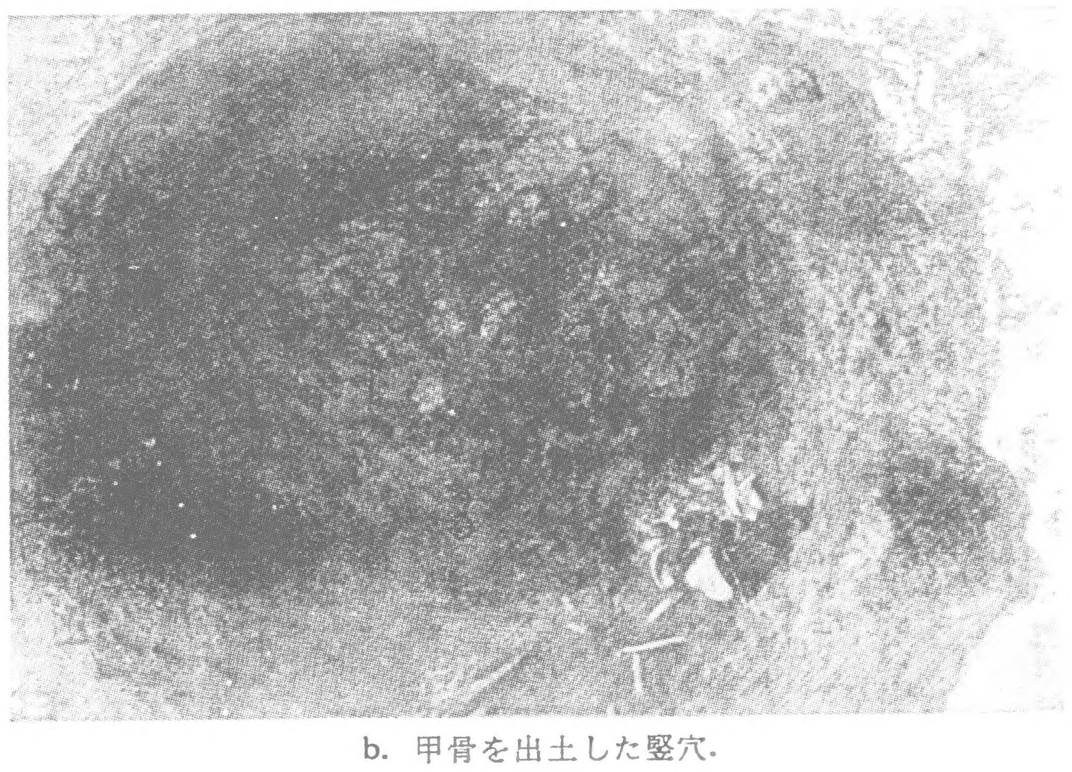


18. 大理石の人像.





17. a. 竪穴と階段.



b. 甲骨を出土した竪穴.



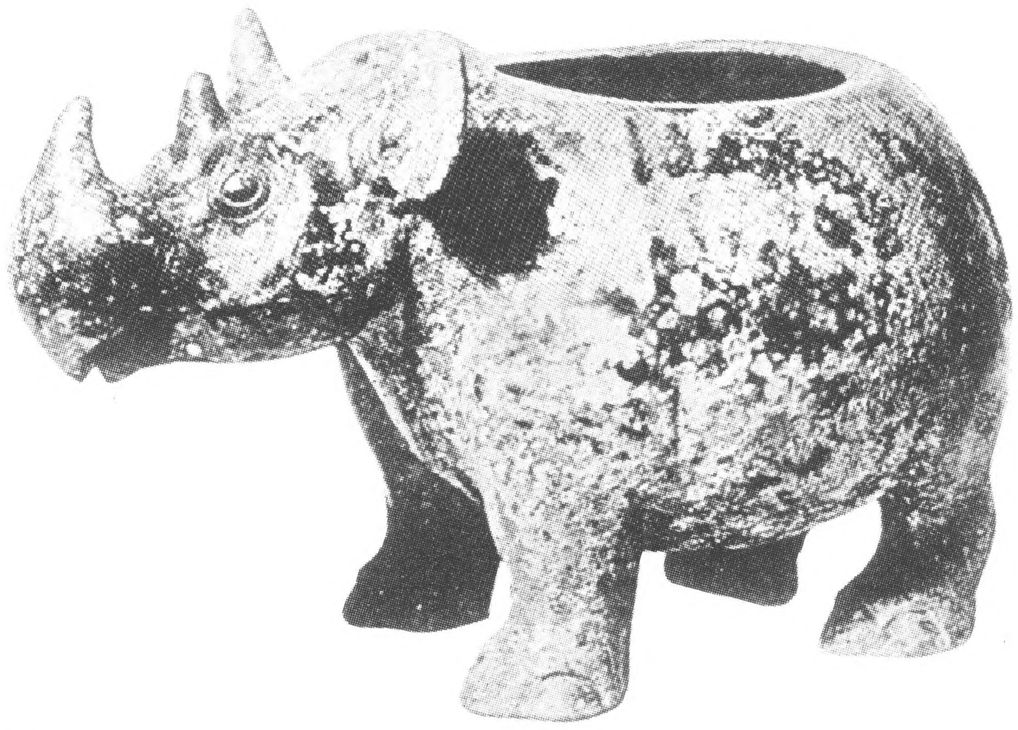
19. a. 青銅器の蓋をかざる人面.

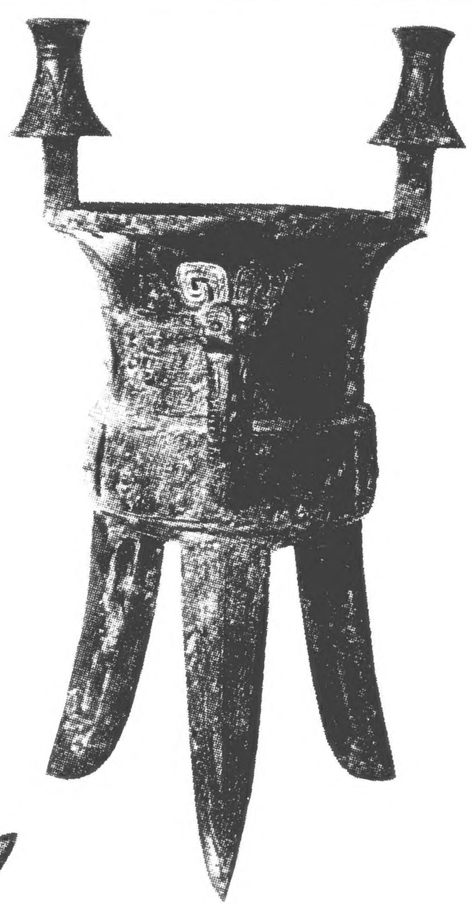


b. 青銅製の人面.

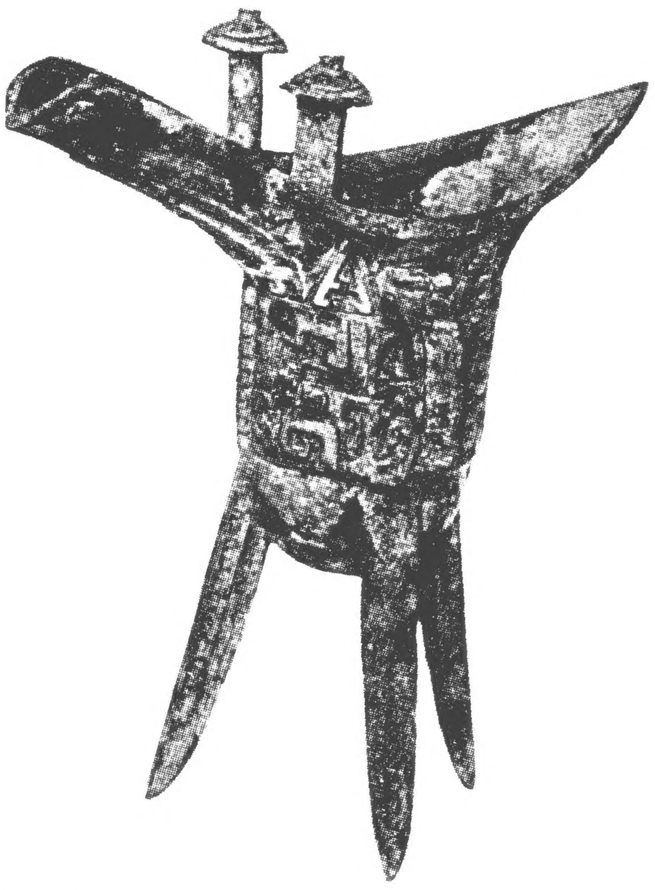


20. 動物形.
象と犀の形をした青銅酒器尊.

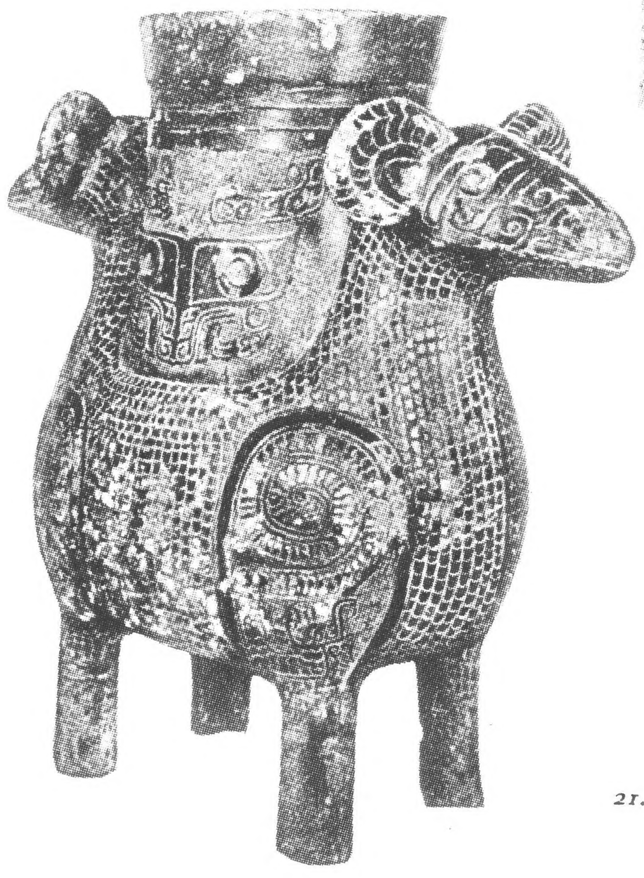




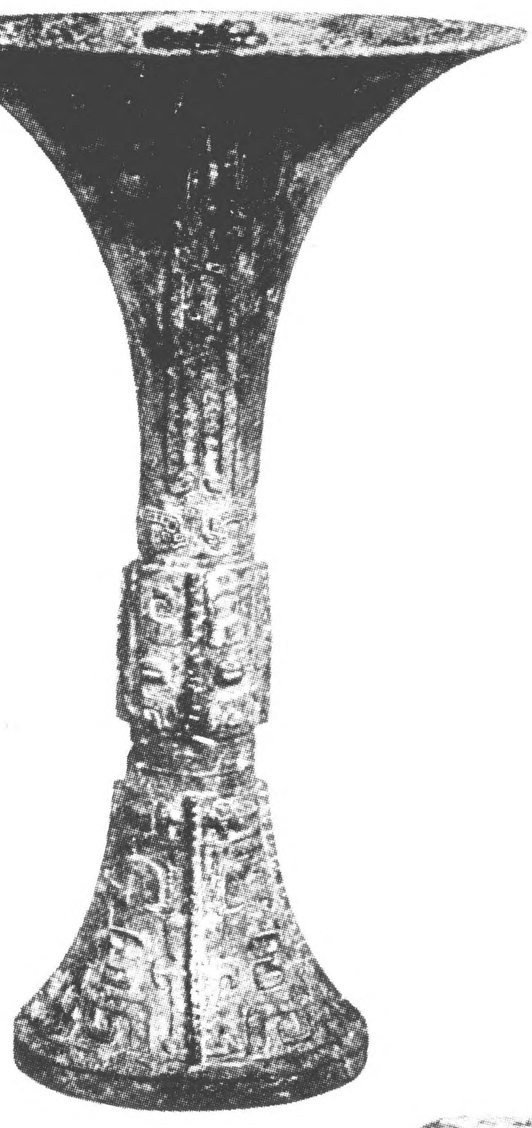
22. 青銅製の酒器. 上のは罍,
下のは爵とよばれる.







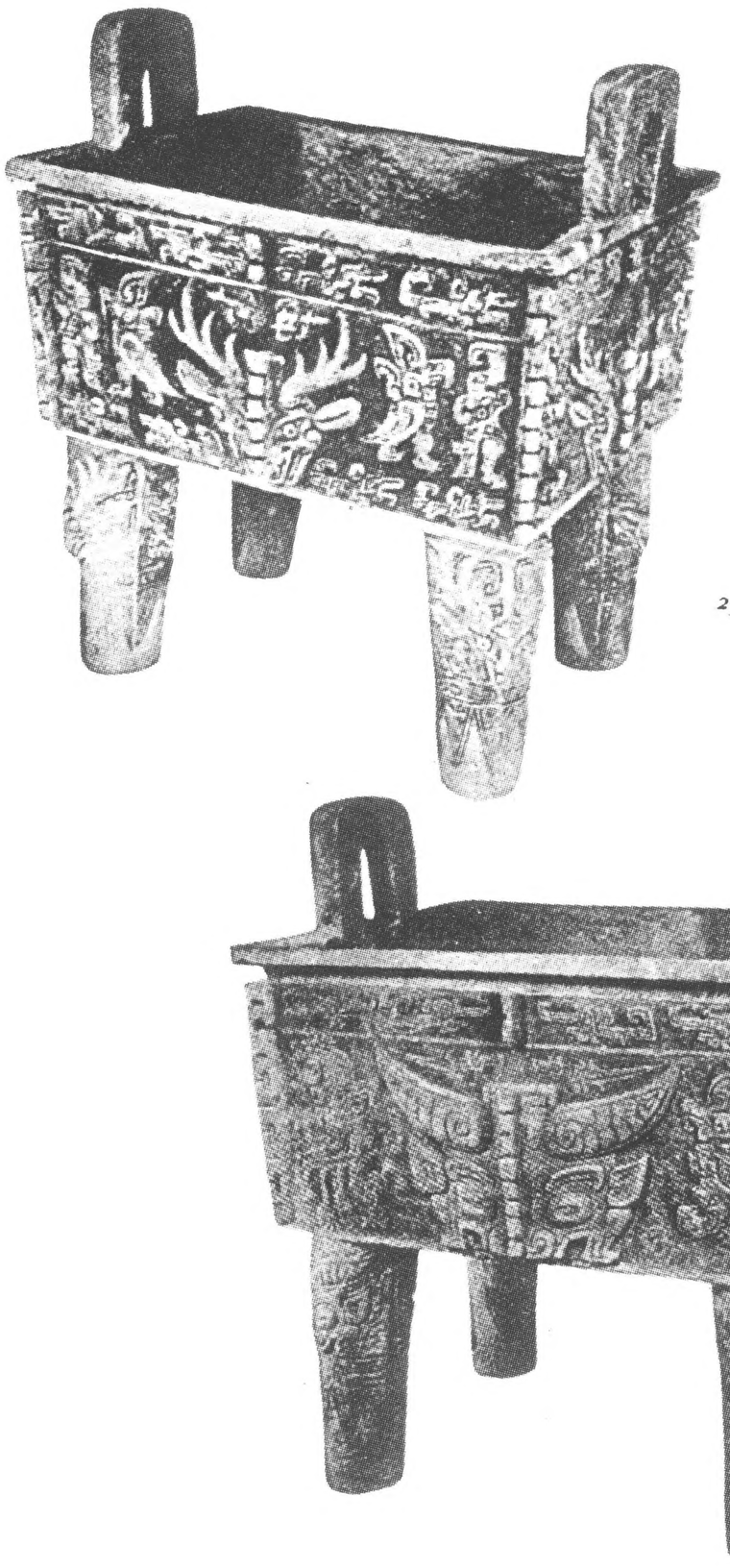
21. 青銅製の盉と，羊の形をした尊.



24. a. 青銅の酒器觚.



b. 青銅器の鋳型



23. 鹿鼎と牛鼎.



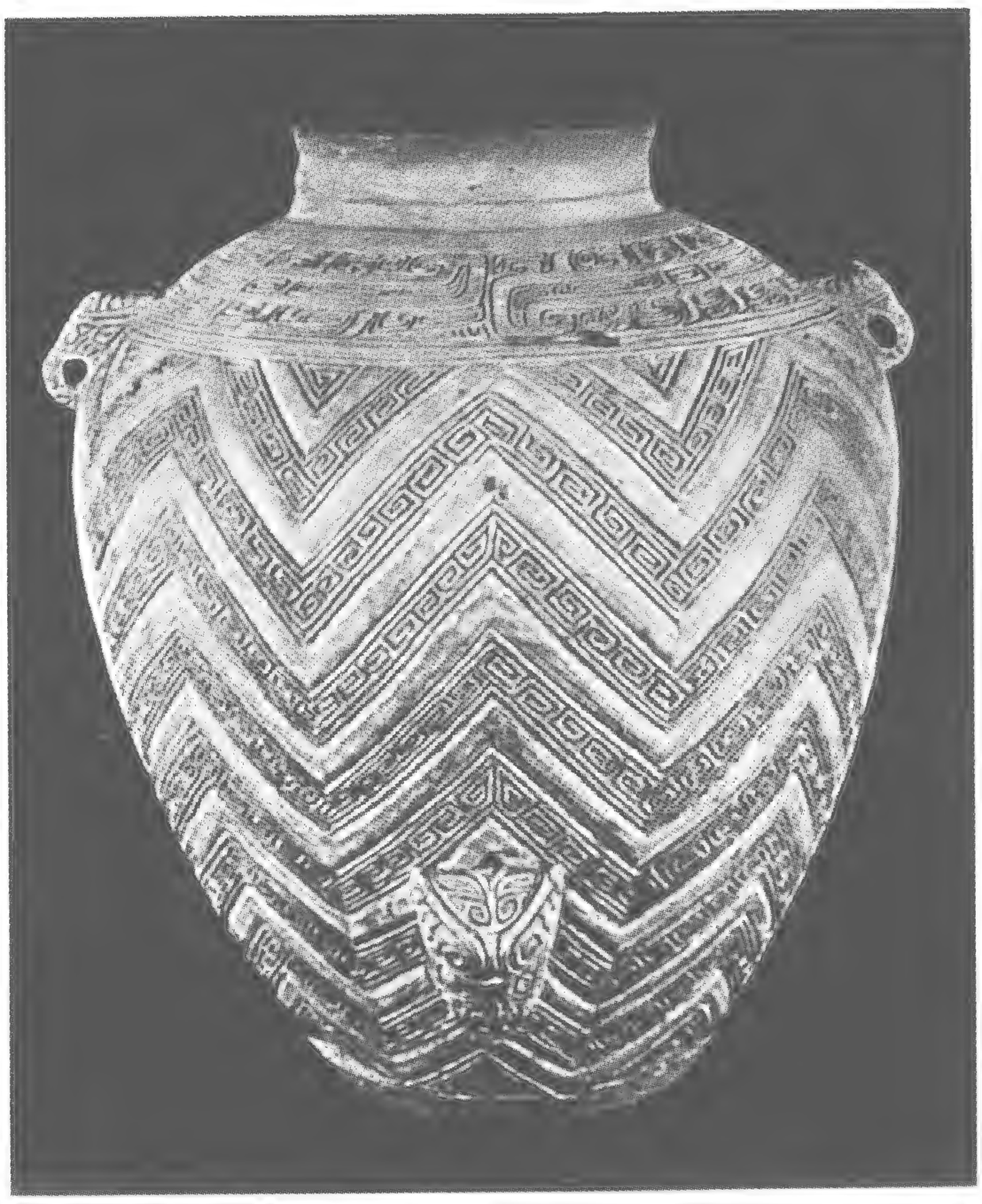


26. 大理石の怪獣(上)と，豚(ひう)

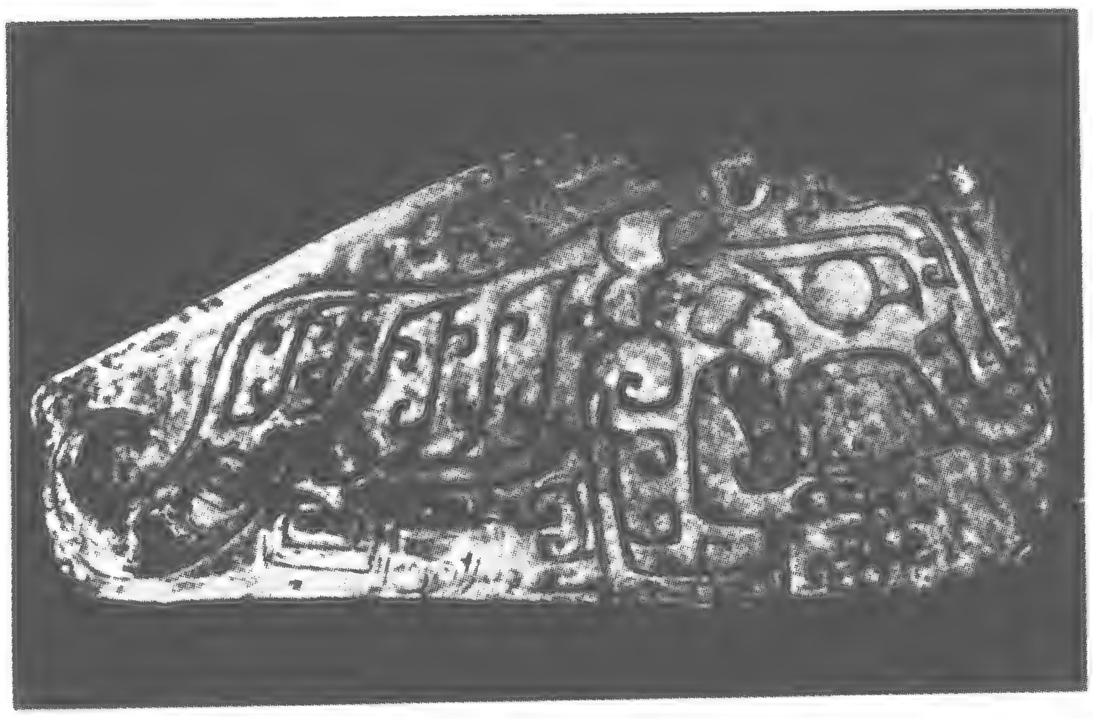


25. 大理石製の敦（下）象牙の容器（左）



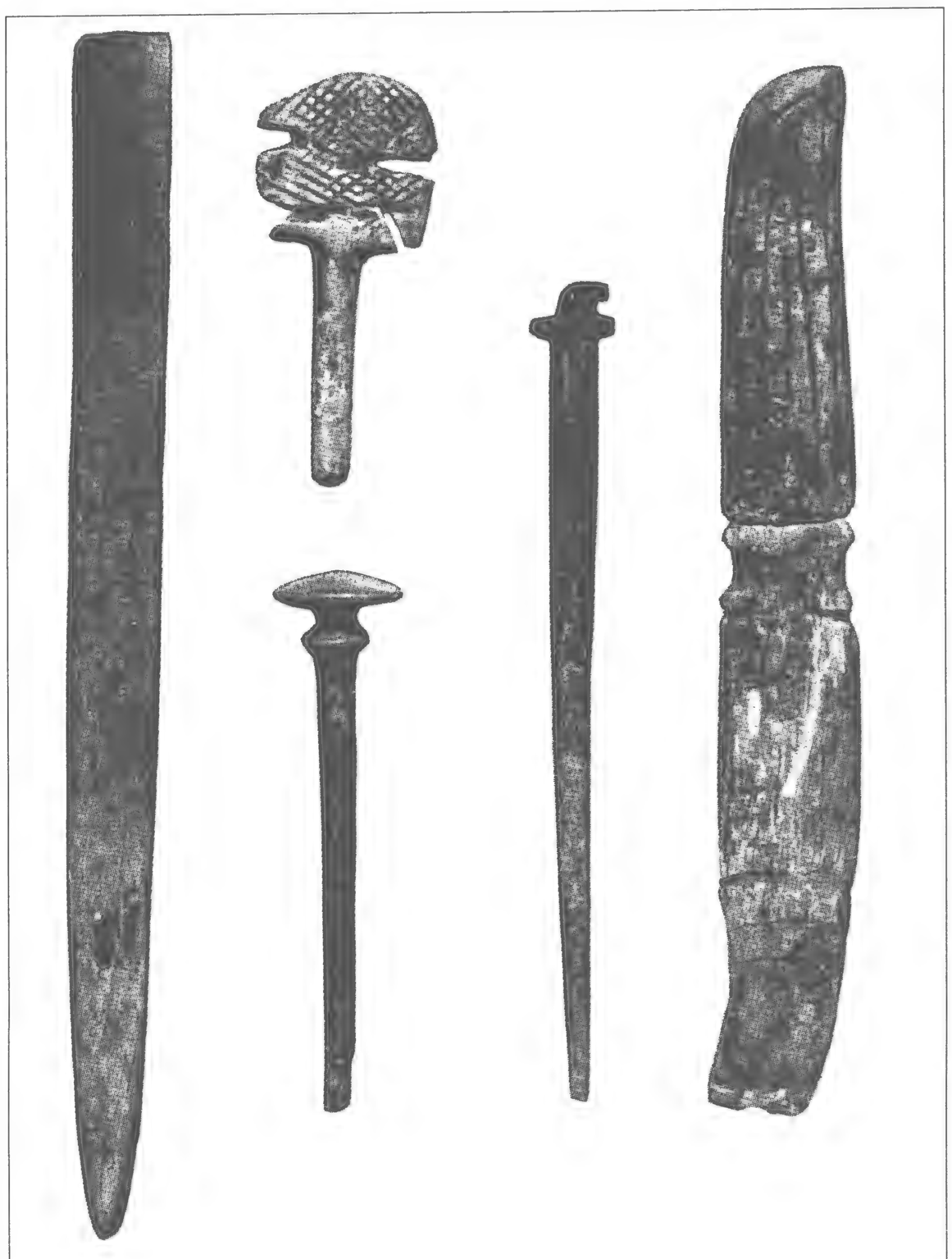


28. 銅器と類似した文様をもつ白陶.

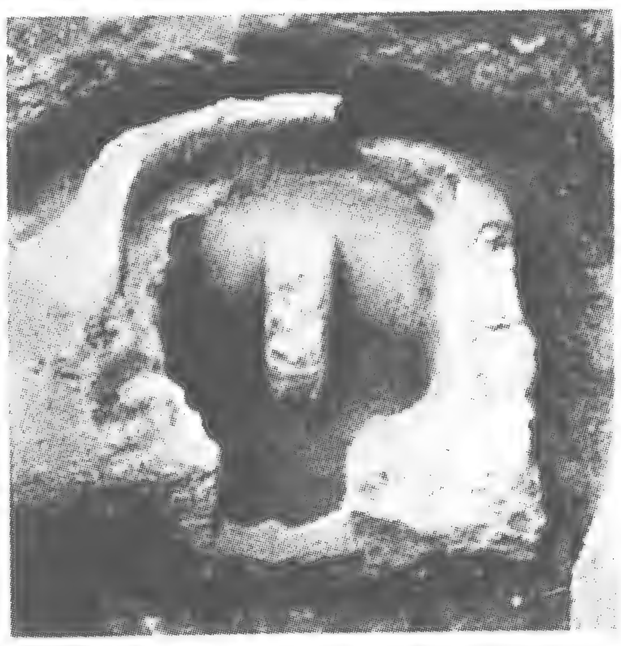


27 楽 器. 石磬（上）と青銅の鉦.

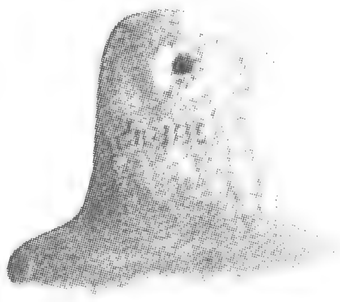




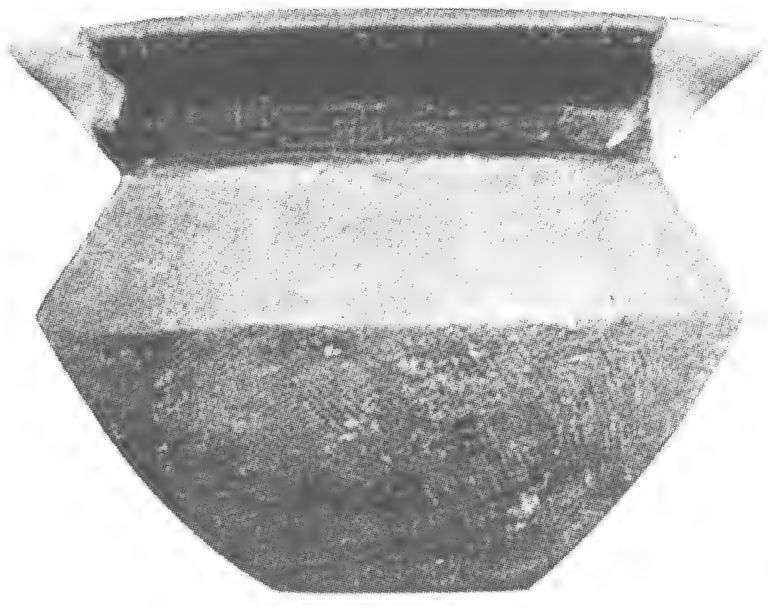
30. 骨角器. ナイフとかんざし.



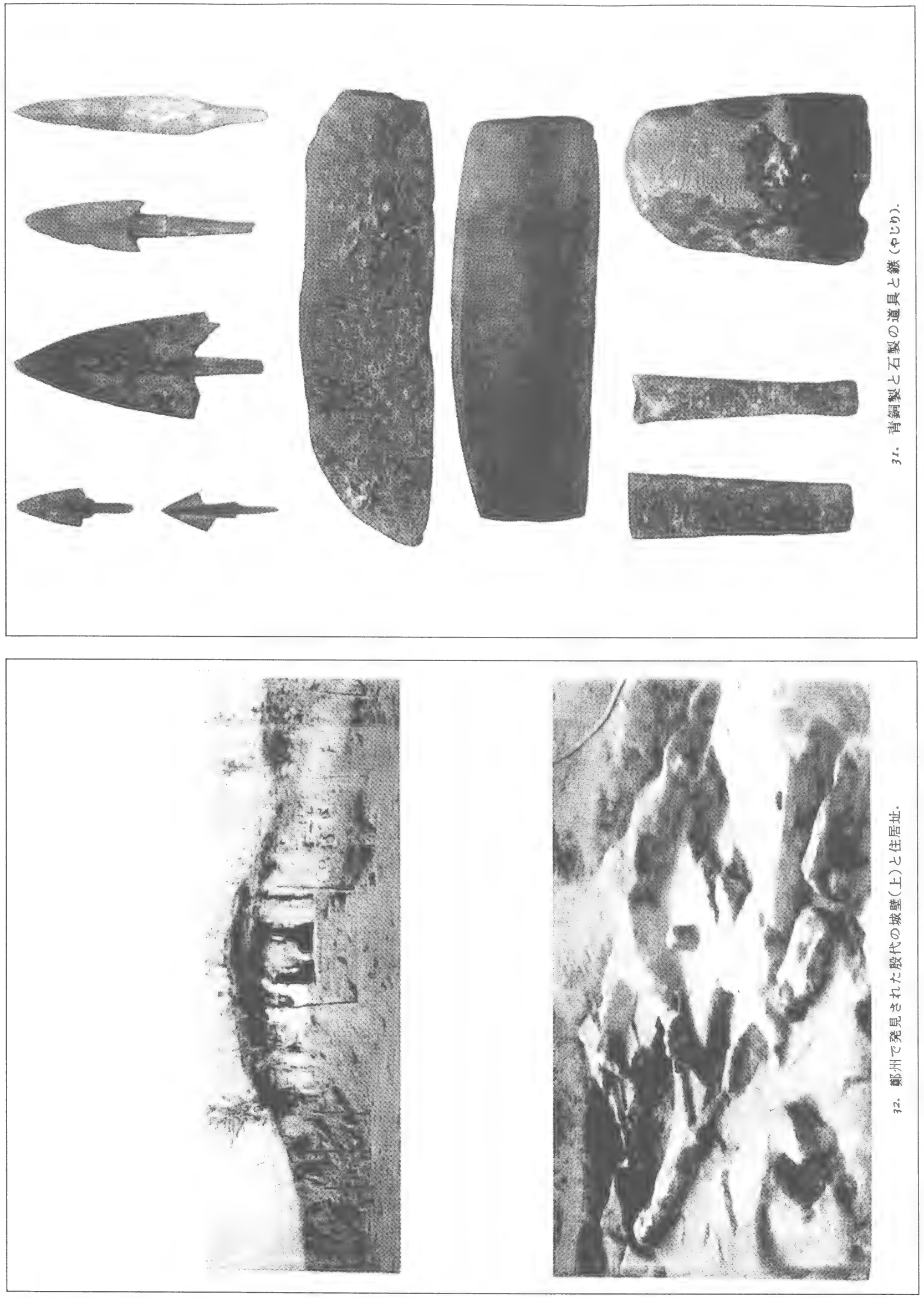
29. a. 陶器をつくる窯と道具.







b. 釉薬のかかった陶器.



31. 青銅製と石製の道具と鏃（やじり）.

32. 鄭州で発見された殷代の城壁（上）と住居址.

目　次

I　竜骨の秘密

一　竜の骨 …… 二
二　忠義の人 …… 七
三　義侠の人 …… 10
四　「鉄筆蔵亀」 …… 一五
五　竜骨ブーム …… 二四
六　竜骨を求めて …… 三五
七　竜骨海を渡る …… 四二
八　竜骨のふるさと …… 四六
九　誠実の人 …… 五二
一〇　昆明池頭の最後 …… 五六

II　地上と地下と

一　大いなる都へ …… 七二
二　白日の下に …… 七九
三　霊魂の行方 …… 八五
四　住居と町 …… 一〇六
五　神々と人 …… 一三一

III　殷人の日日

一　暴君紂王と妲己 …… 一三六
二　古代史は変貌した …… 一四四
三　気候と動物 …… 一五二
四　牧畜か農業か …… 一六〇
五　生活雑録 …… 一七四

IV　卜辞の世界

中國古文字大系・甲骨文獻集成

一　甲骨文とは何か……一三四
二　甲骨の受難史……一四七
三　甲骨文の分期と分派……一五六
四　神聖王朝の成立とその構造……一七三
五　政治と社会……一八六
六　殷の滅亡と殷人の運命……二〇四

Ⅴ　殷人の故郷

一　中国考古学のルネッサンス……二一八
二　解放後の殷墟工作……二三四
三　殷墟以外の殷代の遺跡……二三七
四　殷文化の編年……二六一

あとがき……二七五
文献目録

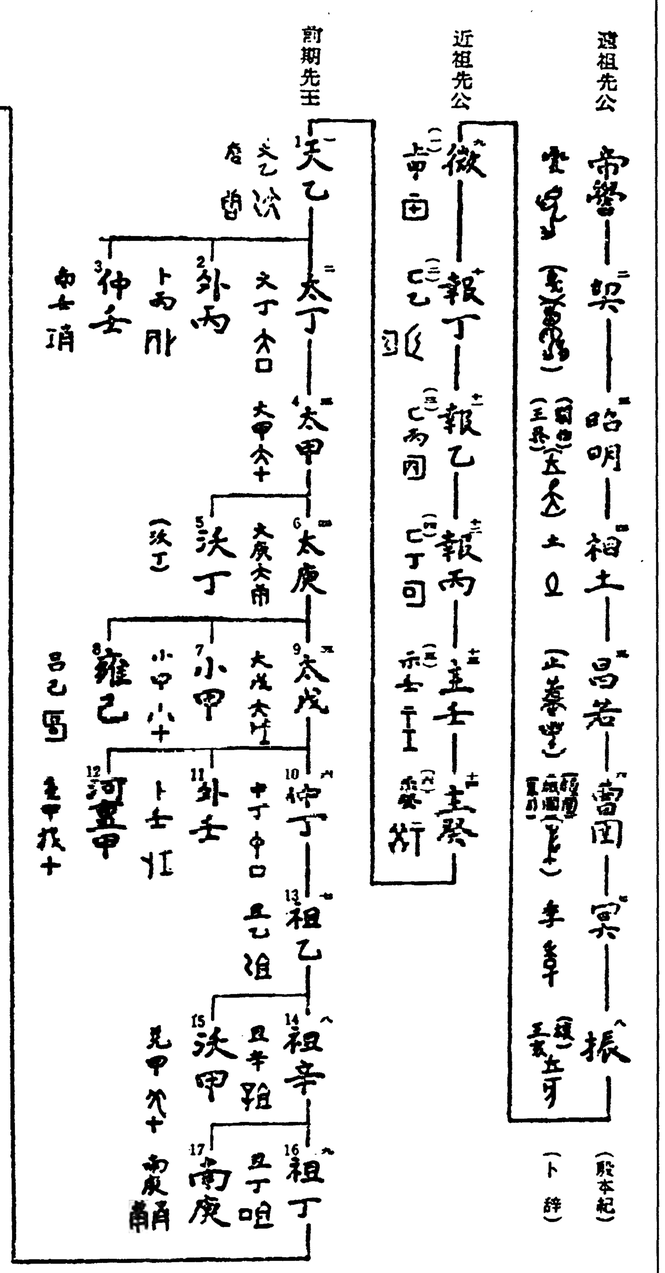
Ⅰ　竜骨の秘密

一　竜の骨

私がこれからお話しようとするのは、今から三千余年まえに滅亡し、人類からすっかり忘れられてしまった中国の、ある古代王朝の帝都の遺跡の地下深くから、偶然掘りだされた竜の骨といわれるわけのわからない骨の上に、ぎっしり刻みこまれたむつかしい文字の神秘的記録が、かずかずの学者の血の出るような苦心の結果やっと判じ読まれ、古代王朝の栄華が人間の記憶にふたたびよみがえるようになった物語である。それはひとり中国の歴史ばかりでなく、世界の歴史にとっても重要な意義をもつ大事件であり、二十世紀における最大の考古学的発見であったといえるであろう。

半世紀後の現在から竜骨出現の当初をふりかえってみると、竜骨の文字をみつけ、これを買い集め、文字を解読し、さらに資料集を出版して、世界に紹介したひとびとは、ひとり残らず特異の風格をもった人物であり、竜骨を抱いた彼らの運命は有為転変、波瀾にみちている。五十年の歳月の間に、この竜骨発見の事件は現実を離れた一連の伝説と化してしまった感じがする。この伝説の背後をなす二十世紀初頭の中国は、ちょうど眠れる獅子と呼ばれる老大帝国の清王朝が、西欧の近代文明の圧力のもとに、まさに瓦解しようとする直前にあたっていた。中国の歴史はじまって以来の大変革が、浮世を離れた古代文字の研究家たちを、激流の中におしながさずにおかなかったのであった。

殷代王室世系図



十七世紀の半ばに満洲から興って中国を統一した清王朝は、その盛んな時代には、当時の世界でも強大な専制君主国として西洋諸国からも恐れられ、皇帝に謁見するときは英国のような強国の大使に、朝貢国として叩頭の礼をおしつけようとする勢であった。しかし十九世紀の半ば、アヘン戦争で英国に大敗北したのがつまずきの第一歩であった。にわかに権威を失った清朝は、日清戦争でいままで後進国とあなどっていた日本に惨敗して以来、その衰亡の色はひときわ濃くなった。一部有識者の間では政治制度軍隊組織を近代化しようという富国強兵の革新政策の論議が盛んに起ってくる一方、庶民の間には欧米人を夷狄として追いはらうことによって、中国の伝統を護持しようとする国粋主義的な排外運動があちらこちらに頭をもたげてきた。

一八九九年のある日、昔ながらの物静かななかにも何となく不安の気が現われはじめた北京の都に、江蘇省丹徒県出身の劉鶚という一風変った学者が上京してきた。中国ではじめて口語文で「老残遊記」という小説を書いたのであるから、日本でいえば二葉亭四迷にあたる近代文学の開拓者である。二葉亭もそうであったが、劉鶚もその字の鉄雲が暗示するように、一介の文士に甘んじない経国の志を抱いた、気骨をもった人物である。そのことはおいおい述べることにして、彼の落ち着き先は当時の国子監祭酒、王懿栄の宏荘な邸宅であった。国子監祭酒といえば学徳が一世に高い人の選ばれる、学者として非常な名誉職であった。その地位は恐らく現在の東京大学総長に数倍するであろう。学力はありながら不遇の学者を、私費をもって衣食させるのが徳望ある名士の第一の条件であった。当代の学者の輿望を荷っていたといわれる王氏の門には、多数の学者が集っていた。劉氏はその一人となったのであった。王氏は山東省の東北の福山県の出身であるが、山東省は斉、魯など周代の古い国が

結果は劉の第一感どおり、これはたしかに今まで知られているどの古代文字よりも、もっと古い文字にちがいないということになった。

ボーイにたずねると、菜市口の達仁堂という薬屋で買ってきたという。そこで鉄雲は早速その薬屋へ出かけて、「竜の骨」のことをたずねた。薬屋の番頭のいうところによると、何でも河南省の湯陰県か安陽県あたりで農民が畑を耕すと出てくるものらしいという話。さらにいろいろとたずねてわかったことは、この骨の小さいのは粉末にし、「刀尖薬」とよばれて創傷薬として用いられ、毎年春の市の時に売り出される。やや大きいものは「竜骨」として薬材店に売られるが、わずかに薬として用いられるだけだから、一斤が六文ほどのやすいものであるということなどであった。これを聞いた鉄雲はさっそく北京中の薬屋をまわって、この「竜骨」と称するものを買いあつめた。

ところで竜という動物は、もちろん実在の動物ではない。古代の青銅器の紋様にも見られるように、古代中国人が創造した空想上の動物である。したがってその骨などというものはあるはずがない。この「竜骨」とよばれるものは、実は亀の甲と獣類の骨である。亀の甲といえば普通背の甲羅が考えられるが、この場合はおもに腹の甲羅の方であり、獣骨は鹿の骨などもあるが、主として牛の、それも肩胛骨が多いのである。これらの骨はその後だんだん研究が進むにつれ、亀甲獣骨、または亀甲牛骨とよばれ、それらに刻まれた文字は亀甲獣骨文字、略して甲骨文字、または甲骨文などとよばれることになるのである。

以上が、中国の文字、つまり漢字の最も古い字体である甲骨文字の発見について伝えられている、最も有名なエピソードである。ところが、また一方、やはりその頃の出来事として次のような話が伝

えられている。山東省濰県の骨董商人の范維卿というものが河南省北部の農村へ古物を捜しに出かけた。ある村で、「何か畑から掘り出したものはないか、字のあるものなら何でもよい」というと、村人が骨を出して見せた。范が見ると、そこに刻んである文字は古代の文字によく似ている、これは珍しいというので、少しばかり買いとって、北京へ持って行き、まず日ごろの御得意の端方に献上した。端方は、満洲貴族の出身で、後に直隷総督や南北洋大臣に任ぜられたことのある、清朝の大官であるが、この頃ちょうど河南布政使から抜擢されて湖北巡撫となっていた。金石書画に深い趣味をもち、大収蔵家として知られていた人である。范の献上した「竜骨」を見て非常によろこび、一字について銀二両の割で買い上げた。范は大いに喜んで、その後熱心に「竜骨」を買いあさった。村人たちは、まえに薬屋へ売る時には文字のない方がよいので、わざわざ文字をけずったりしたが、今度は文字があると高く売れるというので、文字のあるものが出ると范に売るようになったという。

この范という骨董商がはじめて甲骨を端方に献上したという話も、まえの劉鉄雲の話と同年のことと伝えられているが、この二つの話の間にどんな関係があったものかは明らかでない。しかし鉄雲が「竜骨」とよばれるものに古代文字を発見して北京中の薬屋を買いまわったことは、おそらく「蛇の道はヘビ」で、たちまち骨董商の耳に入ったことであろう。骨董品を捜して河南省方面をまわっていた范にはすぐ第六感にくるものがあって、これが甲骨文字を現地で手に入れる端緒となったものではあるまいか。このことは、また後にふれることにする。

二　忠義の人

さて俗に「竜骨」とよばれた亀甲獣骨に古代文字の発見された一八九九年の秋、骨董商の范はふたたび手に入れた十二枚の甲骨を、今度は王懿栄に売っている。この時は一枚につき銀二両だったという。当時の銀二両とは、ずいぶん高価なものだったが、今までの金石の収蔵家が誰も知らない初物であるから、王氏も惜しみなく大金を投じたのである。范はこれに味を占めて、この地下から出土する珍貴な品を一手に独占するためには、その出土地を秘密にしておかなければならないと考えた。そこで彼は出土地をたずねられると、河南省の湯陰県で手に入れたものだと答えていたが、実はそれより少し北の方だったのである。范は翌一九〇〇年（光緒二六年）の春、またまた甲骨八百片を手に入れて北京へあらわれた。王懿栄はこれを購入したほか、やはり濰県の骨董商の趙執斎から数百片を購入している。この頃には、ようやく北京の読書人の間に「竜骨」の評判が高くなり、その真偽をめぐってやかましく議論されるようになったが、王懿栄と劉鉄雲とは、その文字がいかにも古い字体であるうえに、その中に殷王朝の王名らしいものが見えることから、これこそは殷代の遺物に間違いないと確信していたのである。

ところが二、三年前から山東方面に起っていた義和拳の排外運動が、この年にわかに北京へ波及し

腐敗官僚の多い清末の官界で、このとき国難に殉じたのはほとんど彼一人であったことを思えば、王懿栄はまことに立派な人物であった。しかも彼は「泛く書史に渉り、金石を嗜み、翁同龢・潘祖蔭（当時の碩学）は、ともにその博学を称えき」と「清史稿」は記している。

この王懿栄が殉難の直前にはじめて発見し、蒐集につとめた竜骨は、ここにたちまち主を失ってしまったのであるが、烈士の遺愛品はどんな運命をたどったであろうか。その行方を追うまえに、共同の発見者劉鉄雲のことをかえりみねばならぬ。

三　義俠の人

王懿栄が壮烈な最後をとげた後、その幕下にいた劉鉄雲の方はどうなったであろうか。先年北京へでてきた彼が、はからずも「竜骨」に古代文字を発見するにいたった事情はまえに述べたとおりであるが、それはいわば彼の学者としての趣味を示すエピソードにすぎない。北京へ上ってきた彼の志は学者として業績をあげることにはなくて、天下国家を救うことにあった。国家非常の際に、男児として何か貢献するところがなければならぬとの意気にもえていたのであった。義和団の乱当時の彼の行動を理解するためには、彼の人となりについても少し知る必要がある。

劉鉄雲の本籍は江蘇省鎮江府丹徒県であるが、父の劉成忠が科挙の文官試験に合格して河南省で黄河治水の土木担当の官吏になっていた一八五七年、任地で生れた。父は歴代の中国政府を悩ました黄河の水害を防ぐ策を述べた「河防芻議」という書物を著した。これが、劉氏の家に伝わる学、すなわち家学となったのである。

彼は少年時代を大運河にそった江蘇省の淮安府で過したが、そのころの読書欲はたいへん旺盛で、なかでも中国古来の数学である疇人術と治水技術は家学であった関係から、すっかり物にしてしまった。清朝時代の正統派の学者は古典である経書、史書などの細かな註釈学的な研究に没頭したのであ

てきて、この二人の甲骨文字発見の先覚者を、その渦の中に捲きこむことになったのである。義和団と称するようになった排外運動の主力が、山東省から河北省に移動し、運河に沿って次第に北上し、ついに北京をもその嵐に包んでしまったのは、一九〇〇年六月のことである。北京へ入った義和団は「すべての洋鬼（外人）を中国から追っぱらえ」と呼号しつつ、公使館区域（東交民巷）と北堂（旧教会の本山）を包囲した。范のような商人たちは品物をかかえて避難した。またはじめ義和団を利用して外国勢力を牽制しようとした清朝政府は、いよいよ日英米仏独伊露墺八ヵ国の連合軍が北京へ迫ると、宮廷をあげて西安へ亡命してしまった。しかし王懿栄や劉鉄雲はそうではなかった。その時の王懿栄について「清史稿」（第二五五巻）には、次のように記されている——

〔光緒〕二十六年（一九〇〇年）、連合軍の入寇するや、〔王懿栄は〕侍郎李端遇と同じく命を拝して団練大臣に充てらる。懿栄は、拳民たのむべからず、当に商民を連ねて守禦に備うべしと、天子の御前に陳べたれども、事すでになすべからず。七月、連軍、東便門を攻む。〔懿栄は〕なお義勇兵を率いて、これを拒ぎしも、にわかに衆潰れて、また軍を成さず。すなわち帰り、家人に語っていわく、「われ義として、いやしくも生くべからず」と。家人環りにひざまずき、泣いていさめしも、励しくこれを斥けて、薬を仰ぎぬ。いまだ死に即かず、「絶命の詞」を壁上に題していわく「主憂うれば臣辱し、主辱しめらるれば臣死す。止るにおいてその止るところを知る。これ、是に近しとなす」と。筆を投げすてて井に赴きて死せり。これより先き、懿栄は命じて井を浚わしめき。ある人これを問いしに、笑っていわく「これぞわが止水なり」と。ここに至って果して妻の謝氏と寡婦となりし娘の張氏と同じく〔国難に〕殉ぜり。諸生の王杜松ら醵金してこれを埋めぬ。この事、上聞に達し、侍郎の官を贈られ、文敏と謚を賜れり。——

るが、彼は本を通じての研究よりは、自然界の具体的な物を直接研究し、それを現実の政治に応用する技術を身につけようという傾向がすでにきざしていた。儒者の固苦しい真面目一方の学問に身をさげるには、彼の熱情はあまりにも強すぎた。いつしか書物をなげすてて市井無頼の少年と交遊するようになってしまったといわれる。しかしそれも一時で、足を洗って、新しい西洋の技術を求めて中心地上海に出てきて医学を修め、やがて開業医となった。啓蒙期の実際家たちのまず通る道をたどろうとしたのであるが、我が道を行こうとする孤高の性格では町医者になりきれなくて、たちまち廃業してしまった。医術をすてた彼は商業に手を出したが、医者に適しない彼であってみれば、商売がうまく行くはずはない。すっかり財産をなくして郷里へもどった。

一八八八年（光緒一四年）、彼が三十二歳の時、黄河が鄭州附近で決潰した。彼は少年時代から学んだ治水術を試みる絶好の機会と考え、知人の紹介をたよりに、河南省の長官である巡撫の呉大澂をたずねた。呉は「説文古籀補」という古代文字学の基礎をつくった、なかなか見識をもった大学者であった。鉄雲の述べる治水策をきいて大いに敬服し、早速彼を採用することにきめた。感激した鉄雲は身なりを労働服に改めて現場に出て、労務者と一緒になって仕事に取組んだ。こんな肉体労働は教育のある読書人階級が決して手を出すことではないが、彼は同僚たちのいやがるようなことを、何でもかまわずやってのけた。彼の評判はたいしたものであった。治水が一段落したので、呉巡撫が彼の功績を表彰しようとしたところ、彼は渭清観察という職にあった兄（夢熊）にその功を譲って、さっさと郷里に帰り、また読書にふける生活にはいった。この恬淡ぶりにますます面白い男だと感心した呉大澂は、ちょうどその時、黄河治水の大策をたてる基礎として山西・河南・山東の三省にわたる黄河図を測量製図する仕事が始まったので、彼をその調査官に任命した。この黄河図ができ上ったころ、黄河の水患がまた山東に移り、はげしくなったので、呉大澂の推薦もあって、彼は山東に行ってきた治水に当ることになった。そのころ山東巡撫の張曜の下には、たくさんの有名な文士が集っていたが、治水のことなどに関心のあるものは一人もなかった。彼らはわずかに古典のなかの漢の哀帝の時の賈譲という官僚の「河と地を争うことはできない」という議論を知っているばかり。そこで黄河の水に侵された沿岸の民地を買上げて河幅を拡げるのがよいというものがあり、またこれに賛成して民地買上げの義捐金をあつめようとするものもあった。鉄雲はこの説に反対し、河底の砂を除いて水流を深くする方法を主張し、「治河七説」を起草して朝廷に奉っている。

この鉄雲が北京へ出てきたのは、さきにもいうように、一八九九年のことで、その時、彼は四十三歳であった。それは張曜の後に山東巡撫となった福潤――清朝皇室の一族――が彼の奇才を認めてたのめたためであったが、もちろんそればかりではなかった。当時の中国は、心あるものを安穏無事にしてはおかない情勢にあったからである。鉄雲が後年に書いた小説「老残遊記」の冒頭に、「波に漂う船」のことが述べられているが、これは寓意で、ここに出てくる未明の海上に漂う巨大な帆船とは、当時の中国のことであった。船の長さ二十三、四丈というのは二十三、四の省と藩をさしている。船には多くの破損した箇所があり、そのうちでも東の方三丈余の損所というのは東三省、その傍らのやはり東の方一丈余というのは山東省をさしている。船がこんなに今にも沈没しようとしているのに、船員どもは船を岸へ着けようともしないで、船客を苦しめているが、この船員とは政府内の役人たちで、船客とは民衆のことである。船客の中に、他の船客を煽動して金を捲上げる男があらわれるが、これは世間によくある革命家。これに対して西洋の科学をとり入れて船（中国）を救おうとするのが、この小説の主人公の老残である。しかし彼は船員からも船客からも理解されず、かえって「漢奸」とよばれて排斥されてしまう。これは作者自身の立場を示したものであったと解釈されている。

一八九四、五年の日清戦争のあと、中国のいわゆる半植民地化はいっそう進んだ。英・独・仏・露に日本も加わって、列強の利権争奪戦はますますはげしくなり、中国はそれこそ瓜でも割るような具合に分割されつつあった。心あるものは憂国の情に燃えた。進歩的な官僚は、日本の明治維新にならって政体を改革し、立憲議会政治を採用すべしと主張した。その中心人物の康有為は光緒帝を動かして政治改革を断行せんとしたが、西太后を中心とする反動守旧派のクーデターに遭って失敗した。それは一八九八年、鉄雲が北京へ来る前年のことである。また「老残遊記」で民衆をあざむくものとされた革命家とは、そのころ広東を中心に活動をはじめていた孫文一派を指すにちがいない。また山東方面では前述の義和団と称する民衆の排外運動がおこった。巨浪にただよう老朽の帆船にも似た中国のありさま。しかも船内もおだやかではない。「老残遊記」の第十二回には、山東方面の視察に出かけた老残がただひとり凍りついた黄河を前に、月光をあびながら、「ああ、今国家は多難の秋なるにかかわらず、王公大臣は処分をおそれ、事勿れ主義に終始して、何もせずぶらぶらしている。将来どうなることか。国家がこんな有様では男たるもの家に引込んで安穏にしてはいられぬわい」と考えて、思わず涙をおとすというくだりがあるが、北京へ出てきたころの鉄雲の心境は、まさにこのようなものであったと思われる。

北京へ出てきた鉄雲は、後に府知事の資格を得て官僚となった。彼は今日の衰弱した中国を振興するには鉄道を敷設しなければならない。鉄道ができれば実業が興る、実業が興れば国が富む、こうして国が富んだ後はじめて政治はよくなるだろうと考えて、まず政府に津鎮鉄道（天津―鎮江）の敷設を請願した。一時はうまく行きそうに思われたが、時の大官張之洞が京漢鉄道の敷設を請願したため、津鎮の方は不許可になってしまった。しかし彼の事業欲は少しも衰えず、つづいて外人資本による山西鉱山の開発を建議して許可され、事業に着手した。当時彼は、たとえ外人の資本を導入したとしても、それは一時的に外人に利益を与えるだけで、国土が開発されれば結局は国家永久の利益になるという立場にたっていた。この考え方にも一理はあるが、しかし実際的には彼は外国人の利権争奪戦に一役を買い、買弁官僚の役割りを果すことになり、そのうえ、当時外人の給与によって豪奢な生活をしていたということである。そのため彼が後に「漢奸」の汚名をうけるようになったのは、またやむをえないと思われる。

一九〇〇年、義和団の乱が北京へ波及した時、上海方面へ旅行中であった彼は、早速北京へもどり、私財を投じて難民救済に尽力した。当時、ロシアの軍隊が占領していた太倉には政府米がぎっしり蓄蔵されていたが、外人は米を食わないことに着目した彼は、これを露軍から安く買い取って難民に売った。これは難民を救済しようとするための彼の非常手段であり、やむにやまれぬ義侠心の発露であり、とうてい事勿れ主義の官僚にはできないはない業であった。ところがこれが禍いして、一九〇八年になって、政府米を私売したという罪に問われ、新疆（東トルキスタン）に流されるにいたるのであるが、それは後のことである。

四　「鉄雲蔵龜」

さて劉鉄雲は憂国の情からいささか型破りの活動を行ったが、官僚として成功することはできなかった。彼の一生の念願とした救国は失敗したが、彼が趣味とした新発見の亀甲獣骨の蒐集の方は、意外な成果となって、この仕事によって、長く後世に名を残すこととなった。治河における行動と同じように、この趣味においても、彼は驚くべき熱心さを示した。彼の残した「抱残守欠斎日記」の辛丑（一九〇一年）十月二十日（陰暦）の項を見ると、

> 巳の刻、濰県の趙執斎来る。亀板と漢印各一匣を携う。印は計七百余方、亀板には大なるもの少しあり。晩に亀骨を点うれば共て千三百件なり。富むというべし。

とあり、越えて十一月五日には、

> 大雪。亀板牛骨を査るに、統て共て千八百九十片なり。

と記している。亀甲牛骨を得て喜ぶ彼の気持がよくうかがわれる。さらに翌一九〇二年には、恩人である故王懿栄旧蔵の甲骨千余片を手にいれたので、彼の所蔵する甲骨は五千片以上になった。鉄雲はこの多数の甲骨をひとつひとつ自分でていねいに整理し、その拓本を作っていった。一九〇三年、なとあり、越えて十一月五日には、

既に出土せる後、山左（山東省）の賈人の得るところとなる。みなこれを宝蔵し、善価を獲んと冀う。庚子の歳（一九〇〇年）に、范という姓の客あり、百余片を挟きて京師に走る。福山の王文敏公懿栄これを見て狂喜し、厚直をもってこれを留む。のち濰県の趙君執斎というもの数百片を得、また売りて文敏に帰せり。いくばくもなくして義和拳の乱起り、文敏ついに殉難したまいぬ。壬寅の年（一九〇二年）その喆嗣の翰甫観察、所蔵を售りて、公の夙債を清いしとき、亀板は最後に出でて計千余片あり、予悉くこれを得たり。定海（今浙江省鎮海県）の方君薬雨、また范姓所蔵の三百余片を得たりしが、これもまた予に帰せり。趙執斎また予がために斉・魯・趙・魏の郊（山東山西河南方面）に奔走することおよそ一年、前後三千余片を収め得たり。予の蔵する所を総計すれば、約五千片にすぐ。已亥一坑の出すところ、敢て尽くここにありとは言わずと雖も、その遺もまたわずかならん。

ここにはまず亀甲獣骨の出土と入手の事情が述べられているが、出土地を河南省湯陰県北の古代の牖里城としているのは、骨董商の言葉をそのまま信用したからである。はじめて甲骨を入手した当時の事情については、もっぱら范と趙という山東の骨董商から買ったことを述べているが、これは鉄雲自身の記すところであるから疑うわけにはゆかない。とすると、さきに北京の薬店から買ったという話は、話としてはおもしろいが、おもしろいだけにかえって、伝説としてつくり上げられたところがあるように思われる。ただこれを骨董商から見せられてその真価を見抜いた王懿栄と劉鉄雲の見識、ことにその蒐集に全力を尽したばかりでなく、はじめてこれを広く学界に紹介したことなど、鉄雲の功績は決して忘れてはならないものがあった。五千片を蒐めることができた鉄雲が、「已亥一坑の出すところ敢て尽くここにありとは言わずといえども、その遺もまたわずかならん」と豪語している

かでも文字の多くある一〇五八片の拓本を選んで石版印刷にして出版した。これが甲骨文字をはじめて世界に紹介した「鉄雲蔵龜」六冊である。内藤虎次郎（湖南）が第二次清国旅行の際、「蔵書骨董をもって有名なる」劉鉄雲を崇文門外の木廠胡同に訪ねたのは、前年（明治三五年）十一月十日のことであった。湖南先生が後に語ったところによると、その時、鉄雲はヘンなものを机の上にならべて、拓本を作っていた。彼が、それは何であるかと聞くと、これは近頃河南で掘った亀の甲であるという返事であった。湖南は、後には京都大学の教授となり、中国上古史を講義し、甲骨文字の研究もしたが、その時は大阪朝日新聞の記者として出張したくらいで、そういう閑問題を研究するかんがえはなかったので、ただ珍しいものであると思っただけであったという。これが日本人が甲骨文字というものを見たはじめである。

それはともかくとして、「鉄雲蔵龜」には友人の呉昌綬と羅振玉の寄せた序文のほかに、鉄雲自身も序文を書いた。これまで述べたところと重複する点もあるが、当時の甲骨文字に関する知識を知るうえに興味ふかい一文である。

> 亀板は己亥の歳（一八九九年）、河南湯陰県に属する古牖里城において出土せり。伝え聞くに、土地の人、地の墳起れるを見、これを掘って骨片を得たり。泥と相黏りつきて団をなす。水中に浸すこと、あるいは数日、あるいは月余にして、始めてようやく離晰る。しかる後、これを盆盎におき、水をもってこれを濕い漉すること約両三ヵ月にして、文字はじめて現るるを得たりと。同時に出でし所、並びに牛の脛骨ありて頗る堅緻なり。亀板は、一種の色黄なるものはやや堅く、白きものは略しく力を用うれば即ち砕け、拓し易からざるなり。

が、今日では発掘された甲骨は十万片をこえるといわれる。もし鉄雲が生きていてこれを知ったら何というであろうか。

毛錐（毛筆）の前は漆書にして、漆書の前は刀筆なり。小篆の書という字は漆書の「筆」の字なり。手に𥫱を持って漆を注ぐ形を象りしものなり。けだし漢人はなお古の漆書は見ることを得たるも、刀筆のごときは見ることなかりき。ここをもって許叔重（説文解字の著者の許慎）は古籀文において必ず山川出すところの彝鼎（青銅製の容器）〔の銘文〕に資りしなり。意わざりき、二千余年の後、転じて殷人刀筆の文字を目睹し得んとは。大いなる幸せにあらずや。

〔説文の文字構成の原理である〕六書の旨（意）をもってさらに鐘鼎の体勢（字体）をもって亀板の文を推求するも、また合わざるもの多し。思うに上古を去ること遠ければ、文字もますます推求しがたきためならん。

中国では、漢字を書くのに、毛筆と墨の前に漆が用いられ、その前に刀筆、つまりナイフの如きもので線刻することが行われたというのが通説になっているが、今日では、殷の時代すでに青銅器に鋳出された文字もあり、また甲骨や陶器などの上に筆墨を用いて書いたものが発掘されている。しかし遺物からみれば、甲骨に刀筆で刻まれたものがいちばん重要なことはいうまでもない。また六書というのは、漢字の構造と意味の上から見た分類で、漢の許慎の「説文解字」の序文によると、(一)象形（物体を写実的にうつした絵文字）、(二)指事（抽象的観念を象徴的に現わしたもの）、(三)形声（意味と発音を現わす二つの文字を組合せて新しい意味を現わすもの）、(四)会意（二つ以上の文字を組合せたもの）、(五)転注（形声文字の変種）、(六)仮借（同音で全く異った他の同音の言葉を借用したもの）の六種をさすのである。このような

文字の構造法を規準にして、中国の古代文字を研究するのであるが、それには「説文解字」を出発点として、周代の青銅器銘文である鐘鼎文字にさかのぼり、さらにそれより古い殷代の甲骨文字にいたるのが順序である。しかし、これは、鉄雲のいう通り、なかなか容易なものではない。

亀板で識りうるものは干支のみなり。例えば甲申・乙酉・丙寅・丁卯・戊午・己亥・庚戌・辛丑・壬辰・癸未などなり。ただ巳の字は見当らず。第百十三葉第四片が辛巳にそっくりなるも是否はまだ断定しがたし。亀板はみな残破せるも、幸いにもその卜の繇辞(吉凶を判断する言葉)の文は、本来はなはだ簡単なものなれば、時々、その大略のわかるものあり。例えば

丁酉卜大問角丁亥彤日　二十三葉第三片
庚戌卜哉問雨帝不我□　三十五葉第三片

の類なり。また第百二十七葉の左行の

庚申卜厥問帰好之子

と右行の

辛丑卜厥問兄於母庚

の両段は皆完全に存するものなり。兄の字はおそらく況の字ならん。

およそ問と称するものに四種あり。哉問・厥問・復問・中問なり。中の字は𠂤と作る。哉と厥の両問は最も多し。恐らく哉は初問、厥は再問の意味ならん。故に詩に「我が亀すでに厥し、我に猶を告げず」(詩経の小雅小旻篇)というのは、自分が再問するも亀は自分に告げてはくれぬということなり。また甲子(干支)の呼び方にも後世の人と同じからざるものあり。例えば

乙子卜　四葉第一片

鐘鼎のうち、およそ象形〔文字〕のあるものは、一般に皆な商器(殷代青銅器)と定む。亀板においても車・馬・竜・虎・犬・豕などは、みな象形なり。そのほか象形の字はなはだ多し。鐘鼎〔文字〕には戈を立てた形のものあり、亀板の戊と戌の二字は共にこれに本づく。しからば戈を立てた形には「辺を戍る」という意味あり、戊・戌の二字は共に戊の字から来たりしものならん。

𠂤は雨の字の象形なり。𠂤は角の字で、やはり象形なり。石鼓文の「君子云に猶す」の猶の字の下部は角の字なりという者あり。これ亀板と全く同じなり。およそ「問角」(前掲の卜辞にでている)とは、みな雨晴をうらなうことなり。春秋〔左氏〕伝の「竜見えて雩す」の雩は雨乞いの祭にして、竜とは東方の蒼竜七宿の星のことであり、角というのは、この七宿の最初に現れる星なり。

象形の字は既にその多くが史籀(周宣王の大史、大篆十五篇を作る)以前の文字なることはわかるも、何によりてその周初のものならざることがわかるかというに、

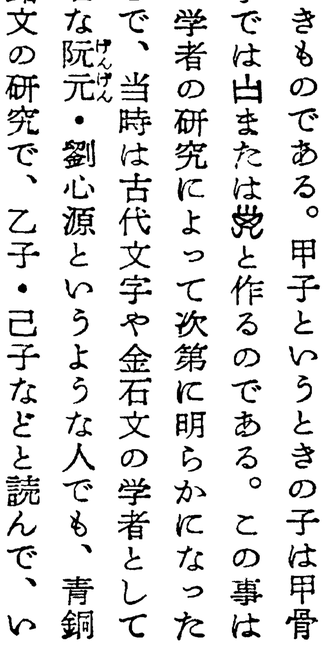
問之於祖乙　三葉第三片
問之於祖辛　五十三葉第一片
乙亥卜祖丁十五牢　三十三葉第一片
辛丑卜厥問兄於母庚　百二十七葉第一片

とあり、祖乙・祖辛・母庚の如く天干(十干)を名とするを見れば、たしかに殷人たるの確証なり。

𠂤字は杞伯毎父敦に見ゆ。𠂤字はおそらく𠂤の形を象りしものにして、鼎彝の𠂤の字と似たり。𠂤父は卜を掌るものの名なるべし。故に「𠂤父卜」というもの甚だ多し。そのトと占の二字には時に曰を加えて区別せしものあれども、その意味は未だ詳かならず。

ここに挙げられた甲骨文字の解釈についても、いろいろ興味深い問題もあり、今日から見れば批判すべき点もあるが、あまりくだくだしくなるから省略したい。ただ鉄雲が、祖乙・祖辛・母庚のように十干を名としているものが確かに殷人であると認めたことは、呉昌綬の序文でも指摘されていることではあるが、卓見であった。

亀板と牛骨の両種のうち、牛骨は十分の一、二ほどなり。はじめは分けて拓せしも、のちに整理する際に混乱し、そのまま訂正せずしておわりぬ。しかれどもその大体を挙げざれば、閲覧するもの、このことを気にするならん。第五十一葉から第六十葉に至る十葉のうち、五十六、七、八葉はみな牛骨にして、他はすべて



第1図
次のト辞(十日)の吉凶を判断した亀甲。鉄雲蔵亀の模写。(白字)から拓本

龜板なり。これによって類推すればわかるならん。

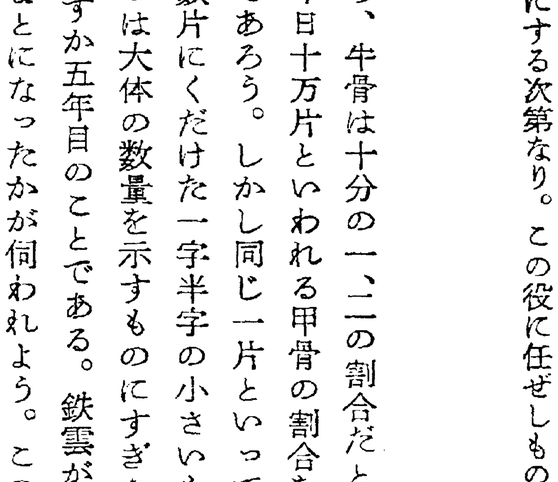
龜板の文字は極めて浅く細く、また脆く薄く砕け易く、極めて拓し難し。友人のうちには予がこの異しき品を獲たりと聞きて、拓本を求めるもの少なからざるも、それに応じがたきに苦しむ。しかれどもこれこそ実に三代の真古文なれば、すみやかに広くその伝〔播〕を謀るべきものなり。故に半載の力を竭して千片を精拓し、これを石印に付して、もって同好のものに公けにする次第なり。この役に任ぜしものは直隸（今の河北省）の王端卿なり。

光緒癸卯九月既望　　丹徒の劉鉄雲識す。

「鉄雲蔵龜」六冊に収録された甲骨一〇五八片のうち、牛骨は十分の一、二の割合だというが、実際の遺品の数は、そんなに差があるとは思われない。今日十万片といわれる甲骨の割合をしらべた統計のようなものはないが、龜甲の方が何割か多い程度であろう。しかし同じ一片といっても、数百字もある大きな甲骨もあれば、それが数片、あるいは十数片にくだけた一字半字の小さいものもあり、それがみな一片と数えられるのだから、片数というものは大体の数量を示すものにすぎないものである。「鉄雲蔵龜」の出版は、甲骨文字の発見の年からわずか五年目のことである。鉄雲がいかにこの「異品」の発見に狂喜したか、またいかに学界注視のまとになったかが伺われよう。このように文字のある資料を拓本にして出版することは、中国では古くから青銅器銘文（いわゆる金文）について長い伝統があったので、この異品に対しても、同じ方法がさっそく用いられたわけである。ただ脆く薄く砕けやすい甲骨の場合、またごく細かい文字を拓本で出す努力と技術は、たいへんなものだったろう。

かし調停する人があって訴訟にはならなかったというさわぎまで起ったのであった。

そのころ、いろんな骨董商が村に入りこんで活躍したのはいうまでもない。元来この地方には北方の骨董商がはやくから入りこんでいた。それには北京と山東の二派があったといわれる。北京の骨董商は、たいてい安陽県城内の旅館に陣どり、芸妓をはべらしたりして札びらを切り、村人たちが持ってくるものを買うというやり方であった。山東の骨董商はこれとは反対にすこぶる質素で、たいていの場合、まちの旅館などには泊らず、昼間は近くの村をかけまわって買いもとめた。前にあげた范維卿はこういう山東の骨董商であった。



第2図　馬蹄児と骨条

馬蹄児（庫方二氏蔵甲骨卜辞1610）は，側面にも卜辞があるが．あとから偽刻されたものなので，ここには除いておいた。骨条（京大人文科学研究所蔵）には，殷の王が某地に田（かり）するが，わざわいなきかとうらなった卜辞が刻されている。

甲骨の評判が高くなると、山東省や北京・天津などにいた外国の宣教師なども購いはじめた。甲骨はひっぱりだこになり、贋物も盛んに作られるようになった。安陽の街には、藍という姓の贋もの作りの上手な男がいたといわれる。しかし今からみると、ずいぶんでたらめな文字が刻まれているものが多く、たとい一字一字は正しくても卜辞の文章として意味をなさないものなどがあって、一見して贋物とわかるものが少くない（写真八参照）。甲骨の実物がはじめて日本へ紹介されたのは一九〇九年（明治四二年）のことで、東京の文求堂書店が百数十片を入手し、これを東京の林泰輔、京都の内藤虎次郎、富岡謙蔵などの学者に分売した。

劉鉄雲もあいかわらず蒐集につとめたことであろうが、彼は一九〇四年には洪都百錬生というペンネームを用いて小説「老殘遊記」を書きはじめた。これは「繡像小説」という挿絵入りの雑誌の第九期から連載され、第十三回までつづいたが、一九〇八年七月には、さきにもちょっと述べたように、義和団の乱の際の政府米私売事件を告発され、新疆省（東トルキスタン）の迪化（ウルムチ）へ流され、翌年七月八日、中風症を病んで、辺境の沙漠のはてで寂しく死んでいった。時に五十三歳であった。

鉄雲の伝記は、彼の親友羅振玉の「五十日夢痕録」と題する旅行記の中に詳しく記されている。前に述べた彼の生涯は主としてこれによったものである。羅振玉はその後、鉄雲の功績を世に顕わし、その霊をなぐさめたいと思い、「鉄雲蔵龜」の補遺を編集し、一九一五年「鉄雲蔵龜之余」と題して出

五　竜骨ブーム

「鉄雲蔵龜」の出版は、がぜんヒットした。といっても、今のようにベストセラーになったとか、何何賞をもらったとかいう意味ではない。それは内外の一部の学者たちに中国の古代文化探求への意欲をかきたてるとともに、いささか大げさな言い方をすれば、竜骨ブームとでもいうべき現象をまき起したという意味においてである。

「鉄雲蔵龜」出版の翌一九〇四年（光緒三〇年）の冬には、甲骨出土の現場は、竜骨ブームでわき立っていた。この現場がどんな所かということは当時は一部の骨董商以外には知られていなかったが、実は河南省安陽県城の西北五キロばかりの所にある小屯という村であった。この年の冬、村の地主の朱坤というものが大がかりな発掘をはじめた。それまで彼は小作人たちの掘るにまかせて干渉しなかったが、たびたび村人たちの金もうけの話をきくうちに欲が出て、骨を売ってもうけた小作人に税金と称して分け前を出させようとした。小作人たちが承知しないので、結局発掘をさし止め、自分で発掘をはじめたのである。彼は人を傭って畑の中にむしろのテントを張ったり、湯わかしのかまどを築いたりして、大がかりに甲骨の発掘をはじめた。そして長い間かかって、車に五、六台分の甲骨を掘り出した。一方、村人たちの間には、発掘する土地の奪いあいがはじまり、喧嘩から訴訟さわぎまでお

版した。また鉄雲の一万余片にも達した甲骨は、羅振玉その他の手に分けられたが、一九二五年には鉄雲と同郷の後輩葉玉森によって「鉄雲蔵亀拾遺」が考釈を附けて出版され、一九三一年には同じく同郷の後輩鮑鼎によって「鉄雲蔵亀」と「之余」とが考釈を附して再刊され、一九三九年には李旦丘編「鉄雲蔵亀零拾」が出版された。いずれも鉄雲の甲骨文字の研究上に残した先覚者としての功績を記念するものとなっている。

さて一九〇三年の「鉄雲蔵亀」の出版と、それにつづいた竜骨ブームとは、多くの学者を刺戟したが、なかでも清朝末期の古典学の権威であり、また金石学者としても聞えた孫詒讓は、翌一九〇四年はやくも「契文挙例」二巻を書き上げて、甲骨文字の研究に先鞭をつけたのである。彼は浙江省瑞安県の人、古典学では「周礼正義」「墨子間詁」のように経書諸子の註釈学を大成した不朽の名著を残している。またこの豊富な古典学の知識をもって、宋代いらい地下から新しく発掘された古典と同時代の殷周時代の青銅器の銘文——これを中国では殷・周金文とよんでいる——を解読して古籀拾遺などのような著述をあらわした。金文に関する研究は清朝末期、前にあげた呉大澂と孫詒讓の二大家によって絶頂に達したのである。彼はこの時すでに五十六歳の欝然たる老大家であったが、「鉄雲蔵亀」を手にして、年来手がけてきた殷周金文と字体がよく似ていて、しかもずっと時代が古そうな甲骨文字にはじめて接したときの感激はとても筆舌に尽しがたいものであった。彼は二ヵ月間寝食を忘れ、古典学、文字学の蘊蓄を傾けてこの世にもめずらしい古代文字で書かれた記録の解読に従事したのであった。その時の様子は「契文挙例」の序文によってよくうかがわれる。

近年、河南湯陰県の古羑里城にて、土を培いて古き亀甲を得ること甚だ多し。おおむね文字あり。丹徒の劉君鉄雲、集めて五千版を得、そのほぼ明晰なるもの千版をえらびわけ、西洋の方法によって拓印し、始めて世に伝えぬ。……甲文は刀筆に出でしものなれば、庸峭古勁、觚折運成、あたかも古の史や手札を読むごとし。ただ琢画の纖細、拓本の墨は漫漶して、辨認しやすからざるが上に、甲片またおおむね爛誤、文の義は断続て属かず。劉君の本には釈文なければ、よく意味の通るように読むこと能わざるに苦しみぬ。蒙きときより古文大篆の学を治むること四十年、見るところの彝器欵識（青銅器銘文）は二千種を逾えたれども、大抵はみな周より以後に出でしものなり。鑒賞家の褒揭して商器（殷器）となすものは、おおむね臆測して定めしものなれば確信すること能わず。つねにいまだ真の商（殷）時代の文字を見得ざることを憾みぬ。ちかごろはじめてこの冊を得たり。意わざりき、衰年にこの奇迹を睹んとは。愛翫してやまず、すぐさま両月の力を窮めてこれを校読み、前後の重複せるものを参互審繹べ、はじめてほぼその文字に通じぬ。〔その文字は〕金文と近きも、篆画はなはだ簡省、形声は多く具らず、また象形の字すこぶる多く、ことごとくは識ること能わず、称するところの人の名号はまだ謚の法あらず、多くは甲乙をもって紀す。みな周以前にあるの証なり。羑里は殷においては王畿に属し、周においては衛の地なりき。「周書」の世俘篇によれば、殷の時すでに衛の国あり、されば甲文にも商・周・衛などの文字のあるなれ。〔かくの如くに〕推論証明して知りぬ、〔甲文の〕必ず商周の間に出でしものにして、劉君の定むるところの誣りならざるを。

「契文挙例」二巻は、上巻は日月、貞卜、卜事、鬼神、卜人、官氏、方国、典礼の八篇にわかれ、下巻には文字、雑例の二篇が収められている。この未知不可解の文字で書かれた記録をはじめて世に紹介するにあたって、劉鉄雲は若干の文字に解釈を下し、殷代の卜辞であることを明らかにしたにすぎなかった。孫氏の本を読んでみると、金文や篆書などから直接にさかのぼってわかる文字の大部分に解釈がつけられた。この文字によって書かれた文章の意味については、まだ漠然として的確な意味はわからないながら、ともかく文章として読む端緒は開かれていることである。劉氏に比較すると飛躍的な進歩であった。もちろん現代の学問の水準からすると、ずいぶん訂正を要するけれども、しかし全く手のつけようのなかった卜辞の解読は、孫氏によって正しい軌道にのせられた感がある。次にその例をあげてみよう。まえに記した鉄雲の序文のなかにあげている

癸子卜厥問𢦏父卜 六七葉三片

という卜辞（二〇頁）についてみると、孫氏は鉄雲が「厥問」と読んで再問の意味だといった説を否定し、これは文字の構造から見れば、「設貝」と読むべきものである。設は穀の意味、貝は金文の貝の字㲋に似ているから貝の象形文字であり、「説文解字」に「貞は卜問なり」とある貞の意味であるとしている。この孫氏の説は鉄雲よりいっそう正しい解釈に近づいているが、しかしまだ設の字がこの卜辞の中でどんな意味をもつものかは明らかにされない。この「卜」と貞の「問」にある字（設）がもっとも孫氏も卜師の名を探求している。前の卜辞を孫氏は

癸子卜設貝它父卜

と読み、它父は当時の卜官の名で、こういう卜辞に癸の日が多いのは、卜官の更迭や当直に定日制があったためかもしれないと述べている。癸の日に注目したのは非常な卓見だが、今日からみると、この解釈にはまだ誤りが多い。この卜辞の正しい解釈は、次の羅振玉と王国維の研究に待たねばならない（四五頁参照）。

「契文挙例」という書物は、甲骨文字に関する最初の研究であって、非常に広い範囲にわたって独創的な見解が述べられていて、後の研究に対して指導的な役割りを果したものである。その一例を「方国篇」についてみよう。この篇には、殷の都をさす商をはじめ、周・昌方・邘・庸侯・衛・東国・羌など中国の古典に現われている国や種族の名がとり上げられ、いろいろと論証されている。たとえば、甲骨文字の国という字を金文と比較して、周王朝の周の字であると論証されているのなども卓見である。後の研究家の中には、これは鹵の字であって、魯のことであるといった人もあるが、今では孫氏の説が定説となっている。孫氏はさらに二、三の卜辞をあげて、周の君が殷王朝に朝聘して来たことや、殷ではこれを国賓として待遇した事実などを指摘している。この解釈が正しいかどうかは別として、こういう説を読むと、殷代の歴史を研究するには、どうしてもこの新発見の甲骨文字の研究を参考にしなければならないことが示されたのである。したがってこの孫氏の書物は、たんに古文字の解釈であるに止らず、後に王国維や郭沫若らによって押しすすめられた甲骨文字の歴史的研究の芽ばえともなったということができる。

孫詒讓は、「契文挙例」を書いたのち、翌一九〇五年には「名原」二巻を書いているが、ここでも彼が甲骨文字に多い象形文字に非常な興味を感じたことが執筆の動機となった。そうして古代文字に関する豊かな知識を応用して甲骨文字の構造を分析し、その意味を明らかにしている。それは甲骨文字をどういうふうに研究したらよいかというお手本みたいなものである。こうして劉鉄雲によってはじめて世に紹介された甲骨文字は、わずか二、三年のうちに、その研究の基礎がりっぱに築かれたのである。このような困難な仕事をはじめてやりとげた孫詒讓の功績は、いくら敬意を払っても払い足

りることはない。最初の開拓者の苦労は、後人からは測り知ることができないものがあるからである。

それにしても孫詒讓が二ヵ月間の研究で、ともかく甲骨文字を読む大体の筋道をつけることができたところに、エジプトの象形文字の解読の困難さとは比較にならぬものがあった。それはエジプトでは古代象形文字の伝統は中世以後全く断絶してしまったに対し、中国では殷代の甲骨文字から周代金文、説文の篆書、漢代の隷書を通じて楷書まで、かなりの字体の差異はありながら、同じ漢字の系統が三千余年連綿とし中国民族の間に継承されたからである。しかも甲骨文字につぐ古い字体である周代金文の研究は清朝時代において、長足の進歩をとげた。この清朝金文学の最高峰をなした孫詒讓が、晩年に円熟した学識を傾けて、この甲骨文字の解釈にあたったのである。

殷の古都の遺跡の地下深くに埋められた三千余年前の古代文字の秘冊の発見は、まことに、絶好の時機と人とを得たものであった。もしもこれより三百年前、明朝に世に出たとするならば、何人もこの真価を認めて学界の問題とするものがなく、また暗から暗に葬られてしまったにちがいないからである。

さて「鉄雲蔵亀」の出版とそれにつづく竜骨ブームは、中国の学者を刺戟したばかりではなかった。少しく大げさな言い方をすれば、それは中国の古代文化に関心をもつ世界中の学者を刺戟したのである。一九〇六年には山東省濰県の長老会（カソリックの教会）の宣教師チャルファント師が「中国原始文字考」を著わした。(Rev. Frank H. Chalfant: *Early Chinese Writing* Memoirs of the Carnegie Museum, Pittsburgh, vol. ∇) 彼は甲骨文字の研究家として当時欧米の第一人者であった。またわが国では、一九〇九年（明治四二年）に林泰輔氏が「清国河南省湯陰県発見の亀甲牛骨に就きて」という論文を

はその後の研究家の研究によって確かめられたことであって、当時は劉鉄雲にしても孫詒讓にしても、まだそれほどはっきりした見解はもっていなかったのである。また林氏はこの論文のなかで、中国の古典にみる卜法を研究し、甲骨の卜法と比較したばかりでなく、むかしわが国で行われた亀甲獣骨を用いる卜法とも比較し、「互いに多少の異同あれども、亀甲牛骨は往々本邦の卜法と一致するものあること」を結論した。甲骨の卜法についてはその後いっそう詳しく研究されたが、わが国の卜法との比較研究は、せっかく林博士が手をつけながら、すこしも発展していない。この点、大いにわが国の民俗学者の協力に待ちたいところである。

なお、これは後のことであるが、ここに附け加えて述べておけば、甲骨はその後、次第に日本へ伝来した。林氏は六百片を購入し、三井氏は三千片、河井氏・中村不折氏らも百余片、あるいは数十片を得たといわれる。林氏は、一九一七年（大正六年）これら諸家所蔵の甲骨のうちから一〇二三片の拓本を作り、抄釈を附して「亀甲獣骨文字」二巻を著わし、翌一九一八年には中国を旅行し、安陽県の小屯の地をふんで殷墟について調査をおこない、帰国後「殷墟遺物の研究」（「東亜の光」十四巻五号）を書き、また「亀甲獣骨文に見えたる地名」（「斯文」第一篇八号）を発表した。このなかでも後の論文は、甲骨文にでてくる地名をたんねんに拾い出して、その場所がどこにあたるか考えたものである。その結論について現在の研究からみると修正しなければならない点が多いけれども、甲骨文を材料として中国古代の歴史地理を研究するという着想は優れたものである。林博士は大正十一年没されたが、甲骨に関した論文は昭和二年の「支那上代の研究」の論文集として出版された。一方で博士はひとつひとつの甲骨文字を資料から抜き書きして、説文と比較して解読し、「亀甲獣骨文字表」の稿本を作

られた。日本はもちろん中国においても、最初の甲骨文字の字書を作られたのである。またそのころの中国の文字学者にとって未知の数万の文字であった甲骨文字をとりいれ、漢字の発達史を新しくみなおした「上代漢字の研究」を草して、博士論文として提出された。

博士は一言一句をいやしくもされないひじょうに謹厳な人柄であり、周公孔子の道を奉ずる儒教の正統をつぐ古典学者であった。このような博士が、二千余年間の学者がかつて見たこともない、まったく未知の新資料にたいして、すぐにまちがいない中国の古代文字、しかも殷王朝卜師の刻した文字であると断言されたのは、ひじょうな卓見であり、博士の第一感は後の学者によって着々と実証された。博士は晩年の精力をこの文字の解読に集中せられ、亀甲文字表のような基礎的な作業を完成されたが、印刷の不便、費用の不足のためについに未刊に終ってしまったのは、まことに残念なことであった。

こうして確信をえた林氏は、前記の論文を執筆し発表したのであるが、その中で林氏は、発見地と伝えられる河南省湯陰県の古牖里（ゆうり）城が殷の旧都と深い関係のある土地であることから、これらの亀甲牛骨は「殷代王室に属せし卜人の掌りし遺物なるべし」と論証している。林氏はこの時はまだ真の出土地を知らなかったわけであるが、しかしこの出土地はともかくとして、その結論そのものは正しかった。ことに「王室に属せし卜人の掌りしもの」という点には全く敬服のほかはない。亀甲牛骨がすべて殷王室関係のものであって、民衆のものでないことは甲骨文字の重要な性質であるが、このことを

史学雑誌第二十巻八、九、十号に発表したが、これはわが国における甲骨文字研究の門出（かどで）を飾るにふさわしい優れた論文であった。またその翌年には京都大学の富岡謙蔵氏が「古羑里（ゆうり）城出土亀甲の説明」と題する講演筆記を「史学研究会講演集」に発表している。林氏は、当時東京高等師範学校の教授であったが、中国の古典に詳しく、後に「周公と其時代」「支那上代の研究」などのような大著をあらわした温厚篤学な方であった。林氏は「鉄雲蔵亀」を一見して非常な興味をおぼえ、さっそく論文を書いて日本の学界に紹介しようとした。が、その時はまだ実物を見ていなかったので、慎重な博士はその発表を控えていた。ところがまえに述べたように、一九〇九年には甲骨百数片が日本へ伝来されてきた。待望の資料を手にした林氏は、その感想を次のように述べている。

それ亀甲牛骨に文字を刻して之を使用せしことは、古来載籍の録せざる所にして、かかる異品の存することは、従来考古家の未だ知らざる所なり、されども余はその実物を一見して、決してその偽贋（にせ）の物にあらざることを信ぜり。

六　竜骨を求めて

さて、林泰輔は、甲骨に関する論文を史学雑誌に発表すると、これを北京の羅振玉のもとに郵送して、教えを求めた。一九一〇年はじめのことである。羅振玉は、本籍は浙江省上虞県であるが、生れたのは一八六六年（同治五年）江蘇省淮安県においてであった。少年時代から詩経・書経などの古典を勉強するかたわら、古い碑文などに異常な興味をもっていた。彼が晩年に書いた自叙伝「集蓼編」には、若き日の想い出を次のように記している。

私の家には蔵書がなかったし、淮安の街には本屋もなかった。ただ毎年、科挙の試験が行われるころになると、江南の書坊が試験場の前に店をならべた。しかし私は買う金がないので、時々店の中で立ち読みをしては勉強したものだ。ふだんは友人から借りて読んだわけだが、一日も本を手から離したことはなかった。そのころ本を借りた仲間の中には劉夢熊君（劉鉄雲の兄）などがいた。私は経書や歴史の書物を習うひまには、むかしの碑文を読んで参考にしたものだ。そのころ山東省の商人で劉金科という者が毎年必ず山東・河南・陝西などの古い碑文をもって淮安へやって来た。私は貧乏で買うことができないので、碑文を賃借りして読んだ。一枚につき四十銭だった。そうやって私は「読碑小箋」と題する一巻と「存拙斎札疏」一巻とを書き上げた。妻はかんざしや耳飾りを売りはらって、この本を出版してくれた。これが私の著書を著わしたはじめである。その後、有名な兪曲園（名は樾）先生が「茶香室筆記」という本の中に、私の札疏の文を引用して下さったので、世の中には私のことを老大家だろうと思った人も多かったが、その時私はやっと弱冠（二十歳）になったばかりであった。

林氏から前述の論文が送られたころ、羅振玉は、北京にあって、京師大学堂農科大学の監督の職についていた。彼は少年のころから考古癖があったくらいで、型にはまった勉強をしなかったので、科挙の試験などはうまくゆかなかった。一八九七年（光緒二三年）ごろ、彼は上海において、呉県の蔣伯斧（名は黻）とともに「学農社」をつくり、日本や西洋の農業に関する書物を翻訳した。また翻訳のできる者を養成するために翌年「東文学社」を建て、藤田豊八（剣峯）らを教授に招き、英語と日本語を教授した。こうして十余年間に、農業の訳書百余種に及んだといわれる。その後、湖北農務学堂の監督となったり、江蘇師範学堂を建てたりしたが、西洋科学をとり入れて富国の道を築こうとしていた彼は、当時少壮改良派のパトロンとして政界に重きをなしていた清朝の大官張之洞の知遇を受けるようになった。張之洞が一九〇七年大学士に昇進し北京政界の重鎮として、主として近代教育制度の樹立に努めるようになると、前に日本の教育界を視察したことのある羅振玉は、その招きによって北京へ行き、その計画にあずかることになり、一九〇九年（宣統元年）に京師大学堂農科大学の監督に任ぜられたのであった。

そのころ羅振玉は、若い時から研究しつづけていた金文や碑文の研究家として有名であった。そういう資料を自分でも集めていたが、またいろいろな資料の保存にも尽力した。そのころ清朝の内閣大庫に収められていたおびただしい古文書が無用の長物だというので焼かれてしまうという話を聞いた

彼は、張之洞に保存の必要を説いて、焼きすてられるのを防ぎ止めた。またそのころ、フランスの東洋学者のペリオやイギリスの探検家スタインらが甘粛省の敦煌で多数の古文書を発見してこれを本国へ持ち去ったが、これを残念に思った羅振玉は、なお現地に残る古文書の保存に尽力し、これを北京へ取り寄せた。そして、このころ敦煌文書の調査に出向いた京都大学の内藤虎次郎、狩野直喜、小川琢治などの学者たちと親交を結んだのであった。

さて林氏から送られてきた論文を読んで、羅振玉はその論証の該博なのに驚嘆した。と同時に、彼が以前に「鉄雲蔵亀」に書いた序文では、たとえば「甲骨文字の構造からみると、それは夏殷のものであって、周代のものでないことは確かだ」と述べただけであったように、いろいろと不十分なところが多く、林氏の論文によって補正しなければならないことを認めた。しかし林氏の論文でもまだまだ解決されていない問題がたくさんあると思った。そこで彼は所蔵している甲骨の拓本全部を改めて検討し、「殷商貞卜文字攷」一巻を書き上げたのである。そのはじめに、

> およそ林君の未だ達せざるところ、ここに至りて、すなわち一々分析明白となりぬ。すなわち亟かに写して林君に寄せ、かつはもって当世考古の士におくる。惜しむらくは、仲容（孫詒讓）の墓すでに草繁りて相ともに討論し得ざるを憾みとなす。

と述べ、自信をもって、これを出版した。一九一〇年（宣統二年）のことである。

この書物の中で、彼は、甲骨の出土地は従来誤り伝えられた湯陰県ではなくて、同じ河南省の北部でも、それよりさらに北の安陽県城の西五里の小屯という村であり、それは洹水、俗に安陽河という

川が南にカーヴしているあたりである。この地こそは「史記」の項羽本紀に、西楚の覇王項羽が秦の将軍章邯と洹水の南の殷墟のほとりで会見したと記しているその殷墟、すなわち殷の都跡である、と述べている。ここにはじめて亀甲獣骨のほんとうの出土地が学界に紹介されたのである。しかし彼は、さらに、「史記」の殷本紀や「竹書紀年」に、殷王朝は武乙の時に都を亳から黄河の北に移したとあるが、この殷墟こそ武乙が移った都であり、帝乙の時に朝歌すなわち沫に移るまで都のあった所であると述べているが、これは誤りである。少くともそれでは不十分である。この小屯の殷墟は、実は武乙よりずっと古い盤庚以来、武乙や帝乙をへて、紂王の時に殷が滅亡するまで二百数十年にわたって都のあった所である。このことが明らかにされるためには、彼の高弟である王国維の研究を待たねばならなかった。このことはまた後に述べよう。

また羅氏は、甲骨文字の中から殷王の名をたくさん発見し、これによって「史記」の殷本紀に見える殷王の系図の誤りを正しうるばかりでなく、甲骨文字がたしかに殷王朝の遺物であることがわかると述べている。この殷王の系図の研究も、その後、王国維やさらには郭沫若・董作賓らによっていっそう精密に研究されたが、羅氏はそういう研究のヒントを提供しているわけである。この書物はわずか三十二葉ばかりの小さい書物であるが、たくさんの新しい見解を盛った名著である。

「殷商貞卜文字攷」を書いて、甲骨への興味も一段と高まった羅振玉は、甲骨を蒐集する欲望をいっそうつよくもった。そのころ彼は、鉄雲の旧蔵品も入手し、すでに万を越える甲骨を持っていたが、しかしまだまだ十分ではない、骨董商の持ってくるものは大きくて字の多いようなものばかりで、値も非常に高い。しかしたとえ小さく、屑のようなものでも、学問上の価値は大きいものに劣らない場

品を集めるというだけでも、従来の蒐集家が座して骨董商の持ってくるものを待っていたのと較べれば、まことに非凡な着眼というほかはなく、後の科学的な調査発掘の先駆をなすものと思われる。

合もあるのだから、そういうものもすっかり集めなければならない、と考えた。さいわい甲骨のほんとうの出土地も明らかになったので、彼は弟の振常と妻の弟の范恒軒の二人に、現地へ行って甲骨ばかりでなく、その他の遺物も注意して集めるようにと依頼した。かくて羅振常らが安陽へ出かけたのは、一九一一年（宣統三年）の春まだ浅いころのことであった。

安陽は、河南省北部の、かなり大きな地方都市である。彰徳府の役所もここにおかれていたので、一般に彰徳と呼ばれていた。明代のはじめに築かれた立派な城壁にかこまれ、城中には隋代に創建された天寧寺という古寺もある。しばらく前に張之洞らによって敷設された京漢線（北京―漢口）がここを通っている。朝早く北京を発した列車は、暮になって彰徳駅に着いた。駅には提灯を手にした客引きたちが待っていた。

翌日から小屯の村人たちが聞き伝えて、続々と甲骨を持って旅館へやって来た。しかし一度にたくさん持ってくるものは少い。数十人の村人たちが来たが、みな自分の掘ったものを自分で持ってきて売る。一家の中の兄弟も母も子供も、みな自分のものを持ってやって来る。そうしてなるべく高く売ろうとするから、たいへんな騒ぎである。数人が一緒になって掘ったものは、一人で勝手にあけられないように封をして、みなで持ち込んでくる。子供までがやってくるのは、発掘の際とり残したのを拾っておいたものである。この頃には、もうさきに述べた竜骨ブームの時代に北京や山東の骨董商が買いあさった後なので、村人たちもその経験から、大きいのや、めずらしい文字のあるものなどは高値を要求する。小さいのは、むろん安いわけであるが、村人たちは、良いものだけ選び出されると後が売れなくなるので、一括して売ろうとする。こうして毎日甲骨を買っているうちに、次第に村人たちの言葉もわかるようになり、いろんな話をするようになった。

「いまも発掘しているかね。」

「いや、してねえでがす。掘りやすのは百姓仕事のひまな時だけでがす。いまはもう二月（陰暦、後も同じ）でやすから、花（綿）の種をまきやすで、穴はみんなうめて平らにしてますだ。八、九月に百姓仕事が片づきやすと、掘りますだ。そして春になるとやめますだ。いま売りやすのは、去年の冬に掘りましたものでがす。」

「骨のほかにどんなものが出るかね。」

「いろんなものが出ますだ。そんだども、もうみんな売ってしまいやしただ。でっかい石のかたまりがありやすが、とてつもなく重うがすで、こんなもの買う人もあるめえと思いやして、持ってきたことはねえでがす。」

「土地から掘り出したものなら何でもいいから、みんな持ってきてくれたまえ。」

それから村人たちは甲骨のほかに、いろんな物を持ち込んでくるようになった。子供たちも石塊などを持ってくる。こうして石刀、骨のやじり、骨のかんざし、彫刻のある円筒、玉の琯、彫刻のある象牙製品、土器のさかずきなど、骨董商のあまり注意しないようなものをたくさん買い取ったのである。これらの品は、後に羅振玉が整理して、一九一六年に出版した「殷虚古器物図録」に収められたのである。また羅振常は、この時のメモによって、後に「洹洛訪古記」という旅行記を著わしている。この訪古記によれば、振常らは甲骨出土の現場へも出かけているが、その時に特に採掘をした様子はない。したがってこれは考古学的な遺跡の調査とか発掘とかではないが、しかし現地に出向いて出土

七　竜骨海を渡る

最初に竜骨とよばれた甲骨文字の発見が、ちょうど義和団の排外運動の起りはじめたころであることからもわかるように、甲骨文字の発見と研究の歴史は、つねに中国のけわしい近代化の歴史を背景として進められたのである。羅振玉の弟の振常と、妻の弟の范恒軒の二人が殷墟の遺物を求めて安陽へ旅したのは、一九一一年（宣統三年）の春であったが、その年の十月には、湖北省の武昌において、革命の火の手が挙った。こういう騒ぎは、これまでにもしばしばあったが、今度のはなかなか鎮まらない。のみならず次第に全国へひろがって行った。いわゆる辛亥革命である。北京は、もちろん、てんやわんやの大騒ぎ。羅振玉も革命軍の攻撃に備えて、米や塩を蓄えて、北京籠城を決意した。その時、羅氏のもとに日本の本願寺教主大谷光瑞伯の使いという僧が訪ねてきて、日本へ避難されるつもりなれば十分援助しようという申し出があった。羅氏はその時まで大谷伯と交際があったわけでもないので、その好意を受けてよいものかどうか躊躇した。そこへ今度は旧友の内藤虎次郎、狩野直喜らの京都大学の教授たちから、京都へ来てはどうか、蔵書は大学の図書館へあずかるし、宿舎の用意もしようと勧誘してきた。そこで羅氏は農科大学に勤めていた藤田剣峯とも相談して、日本へ行く決心をした。そしてまず本願寺に依頼して蔵書を荷造りして送るなど、一切の準備を整え、年の瀬も迫った

ころ、北京を出発して天津に出、大沽（タークー）から船に乗って日本へ向った。羅氏の家族のほか、彼の高弟の王国維など、一行は二十名ばかりであった。風浪にもまれること七日、神戸に着くと、すでに帰国していた藤田剣峯が出迎えており、その日のうちに京都へ行った。京都では京都大学近くの田中村（今の左京区田中飛鳥井町）に家が借りてあり、狩野教授夫人の手によって掃除もでき、暖い食事も用意されていた。東京からは旧友の文求堂主人田中氏もかけつけていた。亡命の悲運の中に、はからずもふれた東方の友人の温情に感激した羅氏は、後にこの時のことを追想して、「わが生を終るまで忘れることはできない」と記している。

羅振玉の一行が日本へ着いたのは、辛亥の歳（宣統三年、一九一一年）の暮のことで、それから一九一九年（民国八年）の春まで、約八年間、彼は京都に滞在した。住居もはじめの田中村の借家が手狭なので、浄土寺馬場町に宏壮な邸宅を新築して「永慕園」と名づけ、書庫も建てて大学図書館へ寄託していた蔵書を移した。そして大学から講師として招聘されたこともあるが堅く辞退し、読書と著述に専念した。一九一三年のはじめ（陰暦では壬子十二月）に羅振玉は一年間の努力によって甲骨の拓本を編集し、「殷虚書契前編」八巻を出版し、翌年の春には「殷虚書契菁華」一巻および「鉄雲蔵亀之余」一巻を続刊した。これらは鉄雲蔵亀よりはずっと資料的価値の高い精選した甲骨文字が数多く収められているばかりでなく、京都の小林印刷所の精巧なコロタイプ写真印刷によってまるで原拓本そのままの見事なできばえであった。羅氏は日本へ来るとき所蔵の甲骨を鄭重に荷造りして送ったが、それでも運送や税関での検査などのために壊れたものが五、六割にも及んだとしるしている。しかし幸いなことには、特別大切なものは拓本だけが残っていたのである。

羅氏は、以上のような、今日から見ても非常に優れた甲骨文字の資料集を出版するとともに、さきの「殷商貞卜文字攷」を増補して、「殷虚書契考釈」を執筆した。この書物は、これまでの甲骨文字に関する知識を綜合的に述べたもので、孫詒讓によって始められた甲骨文字解読の学は、ここにおいて一応完成した観がある。以後の甲骨学者の研究はすべてこの書物を出発点として始められているのである。王国維はこの書物に書いた序文の中で「三代より以後古文字を言うものは多いが、未だかつてこの書物のようなものはなかった」と感嘆している。その内容は、都邑、帝王、人名、地名、文字、卜辞、礼制、卜法の八篇からできているが、特に文字篇は甲骨文字のひとつひとつを豊かな古文字の知識をもって解釈したものであり、卜辞篇は代表的な卜辞の文章を今の漢字に書きかえ、分類して載せているので、これだけで一種の資料集として利用しうるものである。現に小島祐馬氏の「殷代の産業に就いて」（支那学三巻十号、一九二五年）という論文は、この羅氏の「考釈」を資料として、殷代の最も主要な産業は、ある人の言うように狩猟や牧畜ではなくて、実に農業であったことをはじめて明らかにしたものである。また「考釈」では、当然のことながら、甲骨文字の解釈は、鉄雲や孫詒讓の場合よりいっそう進歩している。



第3図
祭祀に関する卜辞

たとえば前にあげた「鉄雲蔵亀」の序文に引用した

丁酉卜大貞昱丁亥彤日（第三図参照）

という卜辞は、羅氏の「考釈」の例にならって解読すれば、

乙酉卜大貞昱丁亥彤日

となる。昱の字は翌日の翌で、卜辞では「次の日」と「次の次の日」をともに翌という場合がある、と羅氏は述べている。つまりこの卜辞は「乙酉の日に、次の次の日の丁亥に彤日（あとの祭り）をしてよいか」ということを占ったものである。また同じく

癸子卜厥問祖父丁（二〇頁および二九頁参照）

は、考釈の例にならって解読すれば

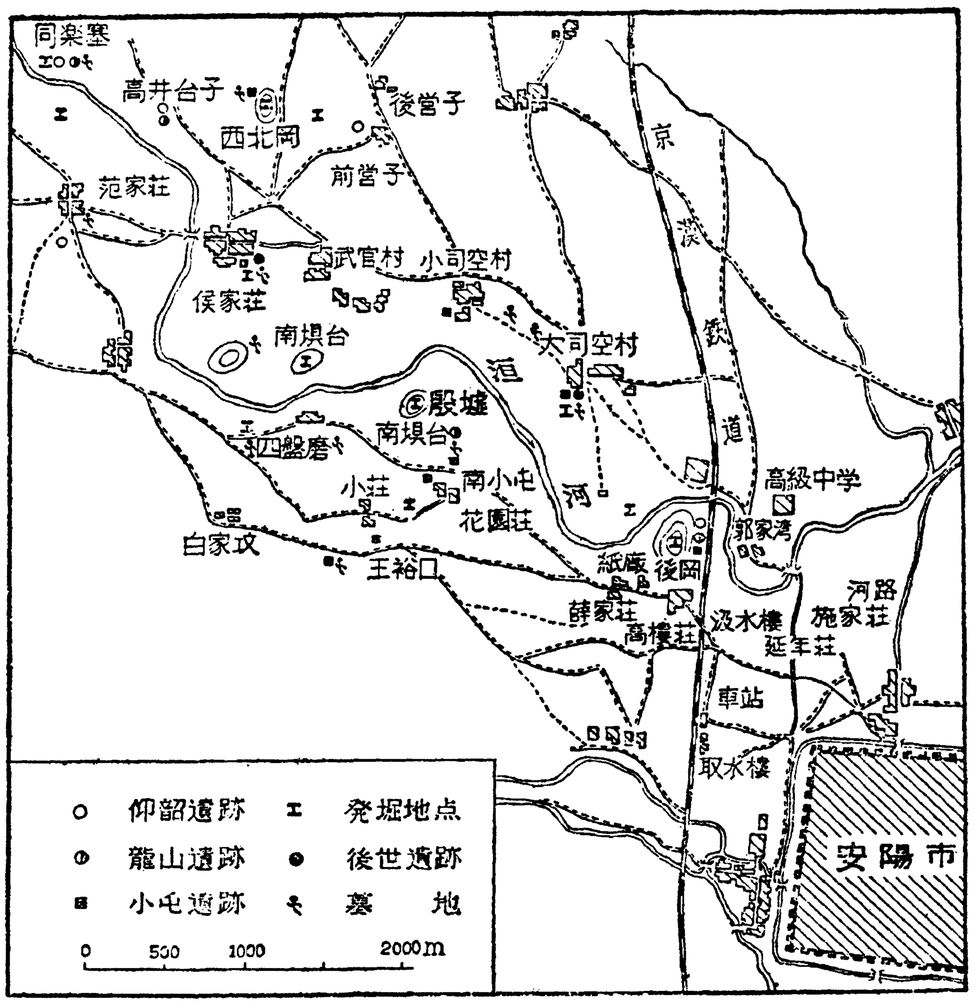
癸巳卜殆貞𡆥亡𡆥

となる。しかし「考釈」では、なおこの卜辞の意味は明らかではなかった。𡆥という字がわからないからであるが、これを明らかにしたのが王国維である。王国維によると、この字は旬の字であり、「旬亡𡆥」とは「易経」に「旬ニトガメナキカ」とあるのと同じことである。このように「旬ニトガメナキカ」と貞う卜辞は数百以上もあるが、みな癸の日に卜っているのは注意すべきことである。殷の人は日を数えるのに甲の日から癸の日までの十日を一旬としたので、旬の最後の癸の日に次の旬の吉凶を卜ったのである。ただ以上の卜辞の中の、「卜」と「貞」の間にある「大」とか「殆」の字が卜師（貞人）の名であることがわかるのは、さきにも述べたように、董作賓氏の研究をまたねばならなかったのである。考えて見ると一つの文字、一つの卜辞の解読にも、実に多くの人々の研究の積み重なりがあったのである。

八　竜骨のふるさとへ

さて「殷虚書契考釈」一巻を書き上げた羅振玉は、翌一九一五年の二月（陰暦）、故国への旅に出かけた。先祖の墓に詣でること、曲阜に行って孔子の廟にお参りすることとともに、近年研究に打ち込んできた、甲骨文字のふるさとである殷墟を訪ねる宿願を果すためであった。その時の旅行日記「五十日夢痕録」によると、船の中で羅氏は悠々と「考釈」の卜辞篇を校補している。

彼が安陽（彰徳）へ着いたのは、三月三十日の巳（み）の刻（午前十時）であった。旅館に着いて食事をすると、くつろぐ暇もなく、さっそく車をやとって小屯へと急いだ。小屯という村は安陽県城の西北六キロばかりの所にある。まず北門を出て、京漢線の鉄路を横切り、西北へ進むと、小高い丘に出る。この丘は後に彩陶・黒陶・灰陶三層の発掘で有名になった後岡である。この丘の麓をすぎて、さらに道を西北にとると、戸数三十戸ばかりの村が小屯である。村の北方にある小さな丘に登ると、西方はるかに青く春かすみにけぶって見えるのが洹山である。土地の人は西山とよんでいる。その麓から流れてくるという洹水が小丘の北側で曲って南へ流れているのが、眼下に見られる。川幅は広いところで二〇メートル、狭いところで一〇メートルもあろうか。水は少く、このあたりの畑から見ると川底は数メートルも低い。この小丘の上は草もあまり繁ってはいない。



第4図　安陽附近の遺跡

ふと足もとを見ると、土器の破片らしいものが散らばっている。小丘の西方には麦と棉の畑が青々とひろがっている。ああ、ここがあの亀甲と獣骨の出土地なのだ。ああ、ここが殷王朝の都として栄えたところなのだ。「史記」の宋微子世家の伝えるところによると、殷王朝が滅んだのち、殷の紂王の一族であった箕子が、周の都へ行く途中、ここを通りすぎたことがある。その時、すでに宮殿は跡かたなく破壊され、禾や黍の畑になっていた。その有様を見た箕子が、感慨に耐えず

――彼とはじめて識りあったのは、彼が山東巡撫の張曜の下で黄河の治水に当っていた時のことだ。私は、民の耕地を買収して黄河の河幅を拡げようという動きを知って、これに反対する文章を新聞に発表した。その時、鉄雲の兄がこれを彼に送った。彼はこれを見て大いに喜び、手紙と一緒に彼の書いた「治河七説」を送ってきた。それから二人は交際するようになった。

――また一八九四年、清国が日本と戦争を始めた時にも二人の意見は一致した。というのは友人たちは皆、旅順・大連は難攻不落だと安心していたが、鉄雲と自分だけは、日本軍はわが国の軍事情勢をよく識っているから、山海関を攻めると見せかけて、旅順・大連を襲い、わが海軍を破るのではないかと言った。ところが間もなく私たちの言った通りになってしまったので、友人たちは、お前ら二人は知恵も同じだが、狂も同じだ、とまけおしみを言ったものだ。……

安陽の旅舎の燈火の下、羅振玉の鉄雲への追慕の情はなおつきない。彼は日記の中に、こうした鉄雲との交遊を中心に、彼の伝記を綴ったが、さらに鉄雲が後に漢奸の汚名を受けるにいたった事情をも記し、彼にも落度があったので汚名も止むを得なかったが、しかし彼の本来の志は決してそんなものではなかったことを述べて、亡友のために一掬の涙を流したのである。

殷墟訪古の旅から再び日本へ帰った羅振玉は、その感激も新たなうちに、「殷虚書契後編」二巻、「殷虚古器物図録」一巻、「殷虚書契待問編」一巻を編集し、一九一六年に、この三書をつづけて出版した。最後の「待問編」というのは、さきの「考釈」において解釈した文字のほかに、なお解釈できない千四百ほどの甲骨文字を集めて、学者の研究に供したものである。

羅氏の日本亡命後の学者としての活動は甲骨文字のほか、日本に伝来した中国の古書で、本国では

亡んでしまったものを調査して出版するなど多方面にわたっている。甲骨文字の研究における彼の功績はなによりも甲骨資料を豊富に蒐集し、それを印刷して学界に広く紹介したことにある。これらの編集と、「殷虚書契考釈」のような研究に協力したのは若い王国維であったが、この不世出の天才によって甲骨文字のみならず、中国古代史研究は飛躍的の進歩をとげることになった。

して歌ったという詩――

麦秀漸々矣。　麦の穂はよく伸びそろい、
禾黍油油。　禾と黍は緑濃く茂りぬ。(ああ、これがわが祖国か)
彼狡童兮。　国をほろぼせしあの生意気な奴(紂王)は
不与我好兮。　われと仲良からざりき。

今眼前にひろがる風景そのままではないか。深い感慨をおぼえた羅振玉が、一足畑の中にふみ入れると、小さな亀甲や牛骨の破片がたくさん散らばっている。一つ二つとひろう。古い獣角らしいものもひろった。これは村人たちが「竜の角」と呼んでいるものである。またはまぐりの殻で作った壁も一つひろった。壊れてはいるが、それは今まで見たこともない珍しいものであった。

羅振玉は、従来骨董商に誤られて久しく不明であった甲骨のほんとうの出土地をはじめて学界に紹介した人である。その彼が、今こそ実際に現地を踏んで確認したのである。宿に帰った彼は、その日のことを詳しく日記に書いたが、その夜、彼はなお興奮して眠れぬままに、十余年前はじめて甲骨文字を劉鉄雲のもとで見た時のことなどを想い出しては感慨に耐えず、燈火をかき立てながら、日記の中に、鉄雲と自分との長い交遊のことを記したのである。

――私も鉄雲も共に淮安で育った。鉄雲は私より数年の年長であった。私は彼の兄の夢熊とは友達で本を借りたりした仲だが、鉄雲とは交際しなかったから、彼の足音が聞えると、私はそっとかくれてしまったものだ。

九　誠実の人

王国維は一八七七年（光緒三年）浙江省海寧県雙仁巷の商家に生れた。少年時代から詩文の才があり、年十六、杭州の崇文書院に学び、官吏の資格試験を受けたが合格しなかった。年二十二、あの有名な戊戌政変のあった年（一八九八年）の夏、羅振玉が上海に建てた東文学社に入学して次第に学才を認められ、以後羅氏から特別に目をかけられるようになった。一九〇一年の秋には日本へ渡り、日本物理学校に入学したが、一年ほどで脚気にかかって帰国した。羅氏の許で療養したのち、羅氏に従って師範学校の教職に就いたりしていたが、一九一一年の辛亥革命の頃には北京にあって、学部（文部省）の創設した京師図書館の編訳の職につき、のち名詞館の協修という職についた。（農科大学の教職にあったと伝えられるが、これは兼職していたのであろう。）革命勃発の際、羅氏に従って京都へ亡命してからは、毎日京都大学の図書館に寄託された羅氏の蔵書の整理に通うかたわら、羅氏の指導を受けて、中国古典の研究に精進した。

元来、彼は東文学社在学当時から主として西洋哲学を研究し、ショウペンハウエルやニーチェなどの哲学に共鳴して、これを紹介し、またその立場から「紅楼夢」を批評するなど、極めて新しい学風をひらこうと試みた。「静安文集」一巻（一九〇五年）は当時の彼の論文集である。また元の戯曲を研究して、「曲録」六巻（一九〇九年）、「戯曲考原」一巻を書いているが、それは彼の余技ともいうべきもので、日本へ来てからの彼は、これまでの西洋哲学や中国文学の素養をぼろ雑のように投げすてて、中国古典の学問に精進するようになったのである。それはまったく羅振玉の勧めによるもので、羅氏は王国維に向っておよそ次のようなことを語った。

――中国の古典の学問は、ちかごろ大きな危機を迎えている。元来、孔子の学問（儒教）というものは、「論語」にも「子曰く、述べて作らず、信じて古を好む」とあるように、古いことを信じるところに成立するものである。ところがちかごろの人は、古いものは何でも疑っている。清朝になってからは、学者は「古文尚書」などの古典すらも疑っている。その疑問には、もちろん正しいこともあるが、崔述（一七四〇―一八一六）が「考信録」を著わしてからは、そのまねをするものが、疑わなくてもよいものまで疑うようになり、ちかごろはその傾向がますますはげしくなっている。これでは間もなく古典はすべて破壊され、教化はほろびてしまう。今こそ古典に還り、古代文化への信頼を取りもどさねばならない時である。

羅氏が当時このように考えたのは、その少し前に、変法自強論の中心人物としてインテリ青年層に大きな影響力をもっていた康有為が「孔子改制攷」を著わし、その中で、中国の上古は蒙昧で史料に欠けている。黄帝・堯・舜はもとより夏・殷・周三代の盛世も孔子が古にことよせて説き出した理想の世界にすぎないと述べたことや、また日本でも東京大学の白鳥庫吉氏が「堯舜抹殺論」を発表したりして、中国古典への批判がきびしくなる傾向がみられたからであろう。このような古典批判は、西洋の科学精神の輸入にともなって必然的な傾向として盛んになったものだが、学問を科学的な基礎の上に正しく建設するためには、それは確かに必要なことである。羅氏もこのことをまったく認めないのではない。しかし彼としては孔子への尊敬と信頼とは絶対のものであったし、周代の青銅器や殷代の甲骨のような真実の遺物を常に傍らにおいて研究している者からみれば、殷・周の歴史性すらも疑うような議論はまったくの暴論で、それに同調することはできない。すなわち羅氏は、古典批判のゆきすぎを再批判するとともに、文献以外の、地下から出土する新資料を用いて古典の中の真実と誤りを発見し、正しい古代人の生活と心とを発見しなければならない、とこう考えたものであろう。これはもはや盲目的な古典信奉派でもなく、その反対の古典懐疑派でもない。それらを超えて、古典解釈派ともいうべき第三の立場である。羅氏が当時このようにはっきり認識していたかどうかはわからないが、彼の考えを敷延すれば、こういうことになると思う。そうして王国維の学問こそはまさしくこのような立場に立つものだったのである。これは後のことであるが、王国維は、「新出の史料である古文字古器物の学と旧史料である経史の学とは表裏をなすものであるから、旧を屈せずして新に就き、また新を紲けずして旧に従うならば、よく古人の真を得ることができる」という意味のことを述べている（商承祚編「殷虚文字類編」の序文）。

さて羅振玉は、ほぼ以上のようなことを語った後に、やや言葉を改めて王国維に向い、

「君はまだ元気いっぱいだし、自分もまだ老衰というほどでもない。ともに古典を勉強することを誓おうではないか」

と言った。時に（一九一二年のこととして）王国維は数えて三十六歳、羅氏は四十七歳であった。これ

を聞いて非常に感動した王国維は、荷物の中にあった「静安文集」百余冊を焼きすて、古典の研究に精進することを誓ったのである。当時の彼は亡命者として京都に住み、閑日月が多かった。そこで中国古典の中心である書経・詩経をはじめとする「十三経注疏」を精密に読み、また「史記」「漢書」以下の中国の歴史を読み直した。羅氏は、これを援助し、五十万巻の蔵書、古器物銘文の拓本数千通のほか、古銅器、古器物千余品などを惜しみなく彼の利用するにまかせた。彼はこういうめぐまれた環境にあって、ただ一途に古代人の生活と心とを正しく理解しようとする誠実な願いのほかには、何らの野心もなかった。また彼は羅振玉の紹介によって内外の学者――たとえば国内では当時考証学の大家として知られた沈曾植（子培）、新元史を著わした柯劭忞（蓼園）、フランスの東洋学者シャヴァンヌとペリオ、日本では内藤虎次郎、狩野直喜、富岡謙蔵などの学者と、あるいは文通し、あるいは面会して学問を論じた。羅振玉の指導を受けたのはいうまでもない。こうして、ここに今世紀の中国における最もすぐれた歴史家の一人が誕生したのである。

そのころ王国維は、羅氏の家から別居し、京都大学に近い百万辺西門前に佗住居をしていた。そうして常に中国服を着て、おわんのような帽子をかぶり、口の悪い学生から豚の尻尾のようだといわれた辮髪を腰帯のあたりにぶらぶらさせていた。そういう姿で京都大学の図書館へ行ったり、時には学生の下宿へ遊びに行ったりした。岡崎文夫氏は後に当時を追憶して、「王国維という人は、その容貌態度にあらわるる感じは、すべて素朴な一個の田舎漢であったが、この人が優れた学材の持主であることを湖南先生の口からきき、それ以来なんとなく徴君（王国維の字）に対して尊敬と親しみを覚ゆるに至った」と述べている。今にして思うと、岡崎氏もまた素朴な感じと優れた学材の持主であった

ので、氏の言葉はいっそう興味深いものがあるが、当時の王国維は中国古典の世界に文字通り没頭していて、ショウペンハウエルやニーチェの哲学などは、たとえ人から水を向けられても笑って語らない人になっていたということである。

さきに述べたように、羅振玉は日本滞在中に非常に多くの仕事をしたが、その蔭には王国維の献身的な助力があった。「殷虚書契考釈」は、王国維がその原稿を手写して石印にしたものであり、その考釈にはすでに王国維の新説も採用されている。この「考釈」を手写した一九一四年に出版された「流沙墜簡」は、西域の沙漠の中から発見された漢晋の木簡を、羅・王二氏が共同編集したものであるが、その中の最も重要な部分は王国維が執筆した「屯戍叢残考釈」である。彼はまたこの年に「秦漢郡考」「釈幣」「簡牘検署考」「国朝金文著録表」などの論文を発表し、はやくも歴史家としての優れた業績をあげている。しかしこれらはいずれも甲骨文字に関するものではない。彼の甲骨文字を利用した研究としては、翌一九一五年に発表された「三代地理小記」と題する論文が最初である。この研究中の殷代の歴史地理に関する部分は、後に訂正して「契より成湯に至る八遷を説く」「説商」「説亳」「説耿」「説殷」「殷虚卜辞中所見地名考」と題して「観堂集林」および「観堂別集補遺」に収録されている。古代の歴史を研究する上に、地名の考証が非常に大切であることはいうまでもないが、中国では昔から同名異地、異名同地の例が多く、これはすこぶる難解な問題である。王国維はまず地名の考証によって、殷王朝史研究の基礎を築こうとしたのである。古文献の記すところによると、殷の人々はしばしばその居住地を移している。夏王朝をほろぼして殷王朝を開いた成湯以前に八回遷都し、成湯から盤庚までに五回遷都したと伝えられている。王国維は、はじめの八遷について、ほぼ次のように考定している。

殷の始祖の契はじめ亳（今山東省曹県南）に居たが、後に蕃（漢代の魯国の蕃県＝今山東省滕県）に遷った（一遷）。昭明のとき、蕃から砥石（未詳）に遷り（二遷）、さらに商（今河南省商邱県）に遷った（三遷）。相土のとき泰山の下（未詳）へ遷り（四遷）、のちまた商邱へ帰った（五遷）。帝芒（帝芒）のとき殷（今河南省安陽県西北）へ遷った（六遷）。孔甲九年にまた商邱へ帰った（七遷）。成湯のとき先王の居である亳に遷った（八遷）。

五遷については王国維は特に述べてはいないが、「説耿」その他から彼の説を推定すれば次のようになる。

成湯以来、亳に都していたが、仲丁のとき隞（今河南省栄沢県西南一七里）に遷り（一遷）、河亶甲のとき相（今河南省内黄県東南一三里）に遷り（二遷）、祖乙のとき邢（今河南省温県東）に遷り（三遷）、南庚のとき奄（今山東省曲阜県？）に遷り（四遷）、盤庚のとき殷（今河南省安陽県西北）に遷り（五遷）、これより紂王亡国のときまで、ここに都していた。

ここでは王国維が、盤庚以後にも遷都があったという説をしりぞけている点に注意せねばならない。すなわち師の羅振玉の説から一歩前進したわけで、これによって殷墟から出土する甲骨はほぼ盤庚以来、殷の滅亡に至る二百数十年間のものであることが確定したのである。

王国維は上に述べた論文を執筆した年の二月、いったん家族をつれて帰国した。郷里において先祖の墓を清めたのち、ひとり上海に出て、あとから帰国した羅振玉と落ちあい、安陽洛陽方面に旅行するはずであったが、眼疾のため果すことができなかった。そうして長子一人をつれて羅氏とともに日本へ帰ったが、翌一九一六年（民国五年）正月、今度は永久に日本を去って帰国してしまった。一九一一年の冬に来朝してから、六年目のことである。

当時日本は世界大戦のさなかで物価は日に日に騰貴した。彼の生活費はすべて羅氏の手から出ていたが、羅氏も書物の出版などのために出費がかさみ、そのやりくりも容易ではなかった。王国維はこれ以上羅氏に負担をかけるに忍びず、帰国を決意した。ちょうどそのころ同郷の人である劉安（景叔）からの便りに、上海にいる英人哈同（ハートン）が学術雑誌を編集する人を求めているが、やってみないかと誘ってきたので、これに応じたのである。羅振玉はその後なお三年ほど京都に滞在するが、五十万巻と称せられる蔵書の中から、その十分の一を割いて餞別として贈り、さらに神戸まで見送った。その時、彼は王国維の手をとり、「君の徳に邁進する勇をもってするなれば、いずれは顧亭林（名は炎武、清初考証学の大家）のような大儒となる日もあろう」と言って励ましたのである。

一〇　昆明池頭の最後

一九一六年（民国五年）帰国した王国維は、それから数年上海に住み、イギリス人哈同（ハートン）氏が創設したという倉聖明智大学において学術雑誌を編集し、さらにその教授となった。ハートンという人は中国の古文字学に興味をもっていたので、羅振玉も上海に旅行したときに知り合いとなり、「殷虚書契後篇」と「殷虚古器物図録」を、そのころ同大学で出版しはじめた「芸術叢編」（また広倉学窘叢書乙編ともいう）のひとつとして出版したりしている。一九一六年の冬ハートンは、もと鉄雲が所蔵していた甲骨の一部を購入した。王国維はさっそくその拓本を編集し、更にその考釈を試み、翌年五月「戩寿堂所蔵殷虚文字」一巻、「同考釈」一巻として出版した。収録した甲骨は六五五片にすぎないが、王国維は、その全部にひとつひとつ考釈を加えた。こういうやり方はその後広く行われるようになったが、それはこの書物から始まったのである。

また王国維はこの仕事と並行して、ハートンのために「学術叢編」を編集し、毎月一冊出版したが、自分でも数多くの優れた論文を執筆した。そのなかに、甲骨文字を史料とする研究としては「殷卜辞中所見先公先王考、同続考」と、「殷周制度論」がある。この二つの論文において、王国維ははじめて、甲骨文字が中国古代史の史料としていかに重要なものであるかということを、何人にも疑いようのな

いほど明確に、実証してみせたのである。そういう意味でこの二つの論文は、その後さかんになった甲骨文字の歴史学的研究の出発点となった劃期的な論文である。次に少しその内容を紹介しよう。

まずはじめの「殷卜辞中所見先公先王考」であるが、これは内藤虎次郎博士の「王亥」（「芸文」第七巻七号）という論文を見たことが、執筆のひとつの動機となっている。内藤博士は、さきに劉鉄雲のもとではじめて甲骨を見た時には、ただ珍しいものと思っただけであったが、その後、京都へ亡命して来た羅振玉・王国維の影響をうけて次第に興味をもつようになった。この「王亥」という論文も、かつて王国維から、卜辞にみえる王亥という殷の祖先は、史記殷本紀にみえる「振」であり、また竹書紀年にみえる殷侯子亥、呂氏春秋にみえる王氷であることを聞いたことが研究の出発点となってできたものである。博士はひろく古文献によってさきの王国維の語ったところを証明するとともに、王亥に関する伝説を次のように組立てた。

王亥が有易（今の河北の易州地方にあった国）の国君の綿臣、ならびに河伯（黄河の九河地方を領していた国）の土地に客となってその長所である牧牛をしていた時、有易国主の妻と通じたため、綿臣は王亥を殺し、その畜牧していた多数の牛を奪った。そこで王亥の子の上甲微は河伯から軍隊を借りて有易国を滅ぼし、その君を殺して復讐した。

またこの王亥の祖先にあたる「相土」は乗馬を作った人という伝説もあるので、博士は、殷の人たちは相土・王亥などを牧畜時代の人と想像していたのであろうと述べ、さらに王亥の父の冥について も古文献を引用して洪水伝説に関係のあった王であることを考証したのである。



第5図
卜辞中発見された殷の祖先祭祀に関する上下二片。王国維によって接合されたことがわかった。後に片上が下の一片が編入された。（殷契粋編一一二）

ていた嬰から派生したことになる。

王氏はまた同じように燎祭の対象となっている王亥に関する卜辞を挙げ、その祭りに三百牛の犠牲を用いた例もあるから、殷の先王先公たることは疑いないと証明している。また王氏は、この王亥の兄弟に王恒という王のあったことを発見した。この王恒は従来伝えられた殷の王系にはなかったものであるが、王氏はこれを卜辞と古文献から実証したのである。また王氏は殷の王系のうち、上甲微のあとに報丁―報乙―報丙と伝えられているのは誤りで、第五図のように二つの骨片をつなぎ合せた結果、報乙―報丙―報丁の順であり、そのあとに示壬―示癸（史記では主壬・主癸）とつづくことを発見した。王氏はさらにこの事実から、殷においては日（すなわち十干）をもって名前をつけることは、成湯以後に始まったことで、それ以前の先公の名は、成湯が夏王朝を滅ぼして天下を定めたのちに祀りを行うにあたって、十日の順序によって追名したものである。故に先公の順序が、甲・乙・丙・丁というように十日の順序通りになっているのである。もしそうでなければ、こんなにうまく行くはずがまた発音が類似し、同じ神を同音異字によって現わしたものにすぎない、と述べている。これによれば、同じく五帝の一人に数えられる帝嚳と帝舜とは名はちがうが、ともに殷代において高祖神として非常な尊信をうけ、手厚く祭られ

内藤博士は、この論文を翌年（一九一七年）の春、羅氏の招きで上海から京都へ来た王国維に示して、その意見を求めた。ところが、王国維は、間もなく精細な考証をものし「殷卜辞中所見先公先王考」と題して、羅振玉と内藤博士のもとに送ってきた。博士は、一読して感嘆し、さっそくその大意を節録して「続王亥」と題し、わが国の学界に紹介した（「芸文」第八巻八号、十二巻二、四号）。

この王国維の論文は殷の系図にみえる王を一人一人考証したもので、その大意を伝えることも容易でないから、ここにはただ二、三の問題にかぎって紹介することとしたい。

王氏はまず、「夋」というものに燎（りょう）祭（火を焚いてする祭）をしている卜辞がいくつもあることに注意し、古文献によってこれを考証した結果、これこそ殷の始祖たる帝嚳（こく）の名にちがいないと考えた。帝嚳というのは、いわゆる三皇五帝の一人に数えられる伝説上の人物である。前にも述べたように、太古の世に三皇五帝という聖天子がつぎつぎに出て天下を太平に治めたという伝説は、清朝の末には荒唐無稽の夢ものがたりとして否定され、この風潮に反撥した羅振玉が王国維に古典の研究をすすめたのであるが、今こそ王国維は殷代の確実な史料である卜辞の中に、五帝の一人である帝嚳の名を発見したわけである。したがって三皇五帝の伝説は戦国時代ごろに全く想像によって創作されたものではなく、少くとも五帝伝説の痕跡は殷代まで遡りうることがわかったのである。このことは中国の神話伝説の時代を考える上に極めて重要な意味をもつものであろう。なおここにつけ加えておくと、王氏はその後、「夋」と解した甲骨文字を「嬰（き）」とさらに発展させて、嬰と嚳とは発音が似ているから嬰から帝嚳という名ができ、嬰と夋とは古くは字形が似ているから嬰から字形の誤りによって夋すなわち帝俊（＝帝嚳）が出てきた。帝俊と帝舜とはない、と述べている。

このように王国維は、史記の殷本紀などに載せられている殷王朝の系図を卜辞にあらわれる王名と比較することによって、史記などの伝える殷王の系図がほぼ歴史的事実であることを確かめるとともに、その誤りを訂正することに成功したのである。このことは史記のような書物にみえる殷の歴史が決して荒唐無稽なものでないことを地下の史料によって証明するとともに、甲骨文字が殷代の確実な遺物であることをも証明するものである。このことは、これまであった甲骨文字に対する疑惑をことごとく一掃するに役立ったのである。

王国維はさらに、殷の系図において兄弟相続の多いことに注目し、殷の相続制度は弟が継ぐのが主で、子が継ぐのは弟がない場合であると論じている。この問題は、次の「殷周制度論」においてさらに発展し、殷王朝の兄弟相続制と周王朝の父子相続制とは全く対照的であり、両王朝の政治的社会的組織のいろんなちがいは、すべてこれを基礎として生じてくると論じられるに至ったのである。

この「殷周制度論」は、いわば王国維のこれまでの古代史研究の総決算ともいうべきもので、実にあざやかに古代社会の制度を概論し、その後の中国古代社会の研究を指導するに至った名著であるが、この中で、王国維が言わんとしたことを一言でいうならば、殷と周では政治も文化もすっかりちがうということである。すなわち、殷と周とは昔から夏殷周三代というように同じような性格の王朝が交替した、単なる政治的な革命ではなく、政治の制度も文化の性格も全くちがう変革が行われたのだというのである。この殷周制度のちがいの根本を王氏は、さきにも一言したように、相続制度のちがいに求めている。すなわち殷の兄弟相続制に対して周では父子相続制となったが、そのために周では嫡

庶の制が生れた。嫡子と庶子の身分をはっきり差別する制度である。それは同時に嫡妻と庶妻＝妾とを差別することでもある。このことからさらに祖先の祭祀を中心として親族の団結をはかる宗法と、葬式の際に親族の喪に服するやり方をきめる制度が生れ、また嫡長子以外の子弟を封建する制度、ひいては天子と諸侯とを君臣関係で結びつける制度、宗廟の数に関する制度、同姓不婚の制度などが生れた。こういうものは、すべて周代にできたもので、兄弟相続制を主とした殷代にはみられなかった。ここに殷周社会制度の変革がある。こういうことを古文献を駆使して論証したのが、「殷周制度論」である。

この論文は実証的な個別研究に没頭していた王氏には珍しい概論的な、しかもきわめて明快な論文であったので、その後長く中国古代史研究の指針として声価を保った。しかしこの論文にも今から思うと、いろいろの欠点があった。たとえば、王氏は、以上のような殷周制度のいろいろなちがいが何にもとづくと考えたかというと、それを彼はただ地理から説明している。すなわち彼によると、虞(舜)と夏王朝とは五帝の一人の顓頊(せんぎょく)の後であるのに対して、殷と周は帝嚳の後であるから、殷周は親族関係にある、しかし地理からいうと、虞・夏は東土にあったのに対して、周はひとり西方に起った。ゆえに夏・殷二代の文化はほぼ同じであるが、殷と周との間には政治文化に大変革があったというのである。これでは殷周変革の原因の説明としては不十分であろう。また、彼は、周の制度をすべて周初の大政治家周公が制定したものとみなしているが、これも決して周の制度全部が、いかに偉大な政治家であるとしても、周公一個人の力で突然に実現されるものではない。さらにその後、研究がすすむにつれて、殷と周との間には制度や文化の面で、王氏のいうような断絶が果してあったかということが疑問とされるに至っている。殷の王系の問題および殷周変革の問題は、後に詳しく述べられるので、ここではただ王氏の説のもつ劃期的な意義を説明するにとどめておく。

ただひとつここにつけ加えておきたいことは、この「殷周制度論」の書かれた年の正月に、内藤博士もまた「支那上古の社会状態」という講演をしていることである。この講演において、博士は甲骨文字を資料として殷代の社会状態を概観したのであるが、そのなかで注意すべきことは、王氏が全くふれることのなかった殷代の産業について、羅氏の「殷虚書契考釈」をみると、卜辞には狩猟に関するものが百二十三で、漁猟に関するものがわずか七つしかないことから、当時は魚をとることから獣類を猟(か)りすることに社会が発達していたこと、また年の豊年とか凶年に関したものが二十二あることから多少農業が行われていたことを指摘している。この問題はその後、彼の高弟小島祐馬博士によって、さきにも述べたように「殷代の産業に就いて」という論文に発展したのである。これもまた甲骨文字を資料とする社会史的研究の萌芽としてつけ加えておく。

さて王国維は帰国以来倉聖明智大学にあって以上のような名著を書いて活躍していたが、彼の師羅振玉もまた一九一九年の春には日本を引き上げて帰国した。それは友人柯紹忞(かしょうびん)らの切なる慫慂(しょうよう)によるものではあったが、この頃になると、すでに清朝を裏切り、みずから帝位に登ろうとした袁世凱も死に、国内の秩序もようやく回復してきたうえに、家族の病気などがなかなかなおらないことなどもあって、帰国を決意したのである。帰国した羅氏は天津に住み、古文字に関する論文などを執筆して静かな生活を送っていた。

一九二三年（民国一二年）の夏、王国維は、升素庵相国のすすめによって北京へ移り、宣統廃帝に仕え、南書房行走という役に就いた。当時宣統廃帝はもちろん退位した後であるが、なお歴代の重宝図書を擁して、紫禁城におったのである。王国維ははじめ景陽宮などにあった書籍の調査を命ぜられたが、翌一九二四年には羅振玉とともに内府所蔵の古銅器の調査を命ぜられた。散氏盤(さんしばん)が発見され、その精拓を賜わって感激した王氏が、「散氏盤考釈」を執筆したのもそのころのことである。

ところがそれから間もない十月のはじめに、宣統廃帝は北京へ侵入した軍閥馮玉祥(ふうぎょくしょう)のために紫禁城を追われ、日本公使館へ避難するという事件がおこった。王氏は「主辱められれば臣死すの義」に従い、皇城の堀（神武門御河(ぎょが)）に自沈(じちん)しようとしたが果さず、その後も日本公使館へ行って廃帝に仕えていた。そのころ北京にあった清華学校では研究院を創設しようとして、王氏に院長になってくれるようにと交渉してきた。王氏はこの時変の際だからと婉曲に辞退した。しかし翌一九二五年正月、宣統廃帝に召され、清華学校研究院の招聘に応ぜよとの命を受けたため、三月院長の職は極力辞退し、専任教授となって、北京の西方郊外にある清華園西院の官舎に移った。同僚の教授には梁啓超・趙元任・陳寅恪(ちんいんかく)などがいた。この年の六月、王氏は大学の夏期講座のために「中国近二三十年来新発見の学問」と題し、殷墟の甲骨文字や敦煌・西域各地出土の木簡などの講演をした。八月の開学にあたり、学生のために「古史新証」「尚書」「説文解字」などを講義した。「古史新証」は旧著の「殷先公先王考」「三代地理小記」などの篇を改訂しつつ講義したものであるが、惜しいことには未完のままである。しかし当時、王国維の学問的興味は、主として蒙古の歴史にあったようで、蒙古に関する史料の整理に努力し、一九二六年には「蒙古史料校注四種」などを出版している。

一九二七年（民国一六年）、王国維は五十一歳。この年は彼の最後の年であるが、彼は死の直前まで「儀礼」「説文」を講義し、蒙古史の研究に精進していた。彼の死んだのは陰暦の五月三日（陽暦の六月二日）である。この日の朝、彼は研究院へ行き、同僚らと新学期の打合せなどをしたのち、五円札一枚を借りて独り校門を出、洋車(じんりきしゃ)を雇って清華学校よりもさらに少し西方にある万寿山頤和園(いわえん)へ行った。ここは清朝全盛時代の遺宮として今も有名な所である。彼はむかし清朝瓦解の際に、「頤和園詞」という、もゆるがごとき忠厚の情あふるる長詩を詠じたことがあるくらいだが、北京へ移り住むようになってからは、目と鼻との近くに住みながら、これまで一度も入ってみたことはなかったのである。門を入った彼は、石造の舫(もやい)の前にしばらく腰かけていた。それから排雲殿の西の魚藻軒に入り、昆明池を前にして一本のシガレットを吸いおわって入水(じゅすい)した。突然の水声に驚いた園丁によってすぐさま引き上げられた。その間わずか二分、下着はまだ水に湿っていないくらいであったが、すでに気絶していて助からなかった。午前十時ごろのことである。湖水は浅いけれども、身を投げた時、頭がさきに底に触れ、泥土のために窒息し、園丁が人工呼吸を知らなかったので救い得なかったのであろうといわれている。彼の懐中からは、三男貞明君にあてた遺書一通が発見された。それには「五十の年、ただ一死を欠く。この世変に経(へ)い、義(みち)として再び辱しめらるることなしたためられたものである。遺骸は翌日同僚学生らの手で柩におさめられた。六日、報せに驚いた羅振玉の上奏によって、天津にあった宣統廃帝から忠愨(ちゅうかく)（忠誠の意味）という謚(おくりな)と銀二千両の葬儀費を賜るという詔があった。十七日、全浙会館において告別式を行い、越えて七月十七日、清華園附近の

西柳村七間房の原に葬ったのである。

こうして今世紀の中国における最もすぐれた歴史家の一人である王国維は、突然われとわが命を絶ってしまった。彼はなぜ自殺せずにはいられなかったのであろうか。なぜ自殺せずにはいられなかったのであろうか。当時中国のある新聞には、ショウペンハウエルの哲学書を耽読したためこのような結果になったと書いたものもあったそうだが、これは晩年の彼には全く問題にならないと思う。次に考えられることは、清朝の遺臣として宣統廃帝の前途を憂うるあまり、憂悶の情に耐えずして頤和園内に殉節したのではないかということである。彼には確かに師の羅振玉と同じく、清朝の遺臣という意識があったと思う。清華学校に奉職してからもときどき天津にいた宣統廃帝のもとに伺い、側近に廃帝の安危を思うもののないのに憤っていたといわれる。しかし、それのみであろうか。彼を最もよく識る日本の友人狩野直喜博士は、次のように述べている。

王静安君は前清朝の末期に学部に出仕することはおったが、本官ではなくして差使にすぎなかった。自然官吏として顕要の地位にあったわけではない。天性学究的の人であって、世俗の富貴栄達には無関心な人であったらしい。政治上の私見などについては何も吐露したことを聞かないが、常に自ら守ることに勤めた人なることは確かであって、時世に順応して自ら改めることなどは決してなさない人であった。特別に清朝の恩寵を蒙ったからどうということではなくして、ただ一概に理由もなくして政体を改革したり、一概に新しがりのことを致したりしてシナ数千年来の古文化を捨つることに対して衷心堪えがたかりしもののようで、身に危難の迫ったわけでもないに係らず、シナを去って一度日本に流寓したことも、かくの如き見解がその原因をなして居るものかと思われる。（「芸文」十八巻八号）

当時、王国維の死を惜しむ声は、国の内外にあふれた。わが国においても、狩野・内藤・鈴木虎雄の三博士、仲田喜一郎学士らあい謀り、六月二十五日、洛東東山五条坂なる袋中庵において追悼法要を営み、京都大学文学会の雑誌「芸文」は追悼号（十八巻八号）を出した。また彼の生涯の友にして、よき師でもあった羅振玉は、無限の思いをこめて、彼の伝を綴り、その遺著を整理して、「海寧王忠慤公遺書」初集から四集まで計百二十二巻を出版した。中国の学術雑誌もまた競って彼のために記念号を特輯したのはいうまでもあるまい。

はじめに「竜骨」とよばれた亀甲獣骨が、学者の注意をひくようになってから、すでに半世紀以上を経過した。これを研究する学問は「甲骨学」とよばれるが、その甲骨学も今では五十年の歴史をもっているわけである。董作賓氏は、この甲骨学五十年の歴史を、一九二八年（民国一七年）を境として前期と後期に分けている。それは殷墟の学術的な調査と発掘がこの年に始まったからである。つまり前期は、甲骨文字が学者によってはじめて発見された一八九九年（清の光緒二五年）から、王国維の死んだ一九二七年（民国一六年）までである。董氏によると、この前期二十八年間、殷墟は村人のでたらめな発掘にまかされていたが、出土した甲骨は、劉鶚（鉄雲）、孫詒讓、羅振玉、王国維らの努力によって整理され、解読されて、約一〇〇種の論著が出版されたという。その全貌はとうてい語り得なかったが、この辺で章を改め、殷墟の学術的発掘と、それに伴ういっそう精密な研究の紹介に移りたいと思う。

また清華学校研究院の同僚であり、優れた歴史家でもある陳寅恪氏は、ほぼ次のように述べている。

一つの偉大な文化が滅びる時、その文化の中に育った人の苦痛は大きく、それが極まれば自殺するよりほかに心を安らかにする方法はなくなる。最近数十年来、わが国は外民族の侵略をうけて、社会経済の制度は激変し、中国の伝統的精神文化は外来の学説の攻撃をうけて動揺している。これは中国数千年の歴史にまだ一度もなかったほどの大変動である。したがって、中国伝統の文化精神の精華そのものというような人物は、これと運命を共にせざるを得ない。これこそ観堂先生の死せざるを得なかった所以であり、天下後世の深く哀惜するところとなった理由でもある。一身の恩怨栄辱とか時局に擬議したためだなどという俗説は、まったく取るにたらない。（「国学論叢」一巻三号）

王国維を最もよく識る二氏の意見には共通するものがある。王国維は、たしかに清朝と運命を共にしたが、彼の真意は、中国の伝統文化に殉じたものと理解すべきものと思われる。しかも狩野氏はさらに次のよう述べている。

今日のシナは政治上の意見の相違や思想の混乱状態にあるために、これらの点よりすれば、皆が皆まで王君に共鳴する訳でもないが、王君の学問に対してはその学殖識見が時流を超越せるために、国民党系の人、共産派の人、その何派たるを論ぜず、いやしくもシナの学問について理解あるものは、一人として王君を推賞せざるものはない。現に北京大学の新進シナ学者すら学問の点においては、口を極めて同君を推賞して措かないのである。

Ⅱ　地上と地下と

た。またリサン師は華北で旧石器時代の遺跡を発見し、アンダーソン博士は、河南省や甘粛省で、彩色土器をもった新石器時代の遺跡を発掘して、中国の彩色土器の文化は西方から伝わってきたものだという意見を発表した。さらにズタンスキー氏は、北京郊外の周口店で北京猿人の化石人骨を発掘するなど、さかんに新発見が行われていた。

こういう雰囲気のうちに、中国の学者のなかでも、李済のように、アメリカなどで新しい考古学の方法を学んだ学者が、現われてきた。李済は一九二六年秋に山西省夏県西陰村で彩色土器の遺跡を発掘して発表したりしたが、日本やヨーロッパの学者の活躍に刺戟された中国の若い学者たちは、ようやく自国の古代文化を自分たちの手で、科学的に調査しなければならないと考えるようになった。ときもとき、一九二八年、中国政府は、自国の学問の発展のために中央研究院を設立し、その一部門として傅斯年氏を所長とする歴史語言研究所が創立されて、李済を中心とする考古班がこの研究所にできた。この考古班が第一にとりあげたのが、まさに問題になっているこの殷墟の発掘であった。

同年の夏、成立間もない中央研究院は、第一回発掘の準備調査のために董作賓を安陽に派遣することをきめた。中国考古学の最大の事業である安陽小屯の発掘の幕がここに切って落され、また董作賓が甲骨文に大きな劃期的な業績をあげる道がひらけたのである。

八月十二日、安陽駅に下車した董作賓は、さっそく河南省立第十一中学校長の張天騭を訪ねた。研究院の当事者たちは、まだ誰も小屯に行ったものはない。安陽といいも、小屯というも、どのあたりから甲骨が出土するのかをはっきり知らないと発掘に着手することもできない。張氏は一九二五年に小屯を調査した人だ。その話によると、小屯村の北一粁ほどの洹水に沿った農耕地一帯から出土する。

一　大いなる都へ

王国維をはじめとして、多くの先駆者たちの苦心によって、甲骨が重要な資料であることがはっきりし、この安陽のあたりが殷の都あとであることも確かになってきた。こうなると、どうしても現場に腰をすえて科学的に調査発掘を行うことが必要になってきた。いままでは高価に売ることのできる甲骨や青銅器などの文字にたよって重要な研究が行われ、目をみはるような大きな成果があげられていた。しかしこれだけが資料ではない。文字の国といわれる中国では、文字があるということは、いちばん人の目をひく。しかし文字のあるものだけが資料ではない。陶器もあれば、石器もある。またどんな家で生活し、墓はどんなふうに作ってあったか。あるいは、殷の人間と現在の中国人と、人類学的にどんな関係になるのか。新しい考古学という学問にとっては、こういうことのほうが、いっそう重要な問題なのだ。

ちょうどこの頃、ヨーロッパの宣教師や地質学者、日本の考古学者などが、中国や満洲、朝鮮などで、いろいろな発掘や研究を行っていた。朝鮮の平壌の漢代の墳墓や新羅の金冠塚の発掘では、木槨墳が発見され、金の冠や金銀の装身具、鉄器・馬具が出土し、朝鮮の古い文化の研究に大いに役立った。

田畑の道を歩いていると、よく字の書いてない亀甲や獣骨が落ちている。木の枝でちょっと土を掘り起したら、三十センチメートル位のところから字の書いてある甲骨をみつけ出すことができた。その時村に行って甲骨を買いたいという話をしたら、すぐに子供や女たちが断片を手にして集まってきた。銀貨一元で小片が手に一杯になるほどあった。近頃でもよく甲骨が出土し、ある人は一枚の完全な亀甲を手にいれたという噂を聞かせてくれた。張氏のいう場所を地図にあたってみると、小屯の部落と北にある砂丘との間あたりらしい。翌日はぜひ一度そのあたりを調査しなければならない。

翌朝起きてみると、あいにくの雨降りだ。道も悪いし、これではゆっくり調査もできない。それかといって一日宿にいるのも無駄だと思っていると、宿屋の者が町の古物商が甲骨をもっているから、見に行くようにという。新しい中国では文化財の保護がゆきとどいているが、昔は古銅器や甲骨などは、みな古物商が地方の農民を手先につかって盛んに盗掘させたものであった。古物商は、甲骨がどこから出土するかということもよく知っているはずだ。案外なにか参考になることでも聞き出せるかもしれない。こういう希望を懐きながら、はじめに県城の西門の近くにある張という人物の店に寄ってみた。なるほど、店頭に指さき位の甲骨がいくつか置いてある。ところがいざその点に話をもってゆくと、話題をそらして、なかなか本当のことは言いたがらない。やはり商売を荒らされるのを警戒しているらしい。

そこで次に鐘楼の近くにある遵古斎という店に行く。ここの主人の王さんはなかなか誠実こうな人である。民国の初めに非常に多量の甲骨が発掘され、その後も二回大量に出土した。売れ残りだといって出してくれたのは、大きなもので十センチメートル、ほとんどが小片ばかりだった。そのうちに

「これは如何ですか」と言いながら、出してきたものを見ると、まっかな贋物である。一字一字は実によくできているが、なかには字を逆にほったものもあり、それに卜辞が全く文脈をなしていない。だから多少研究した者にはすぐ見破ることができるのだが、ちょっと見にはなかなかうまくできている。店の壁にずらりとならんでいる牛の骨版は、文字はないが、やはりこの小屯で掘り出したもので、これに字をほって、ほん物にまぜて売りだすそうだ。よく好事家が自慢そうに見せてくれるものには、ずいぶんこういうものがある。この贋物造りは、それで暮しがたつというから、馬鹿にならない。その名人は藍葆光という人で、甲骨のほか、玉器や骨角器の贋物も作っているそうである。このほかに、多少腕は落ちるが、王某というものもあるということだ。古物商を訪問しても、かんじんなことはなかなか話してくれなかったが、思わぬ収穫であった。

かくして十四日にいよいよ小屯に向って出発する。中学校の徐昭潔君に案内をたのむ。中学校長の話を聞いていたので、村に入るとさっそく甲骨を売ってくれと交渉する。やがて多勢の女や子供が手に手にもってやってきた。小さなものばかりで、百片程で三元である。あまり役に立ちそうもないが、はじめての小屯行の紀念にと思い購入する。ただちょっと大きく二十センチメートル位になると、一個で五元もする。あまり高いので、これはやめた。金を払いながら、いろいろ話してみると、今でもよく古物商がやって来て、ちょっと大きいものだと、ずいぶん高い値で買うらしい。それでわれわれにも高い値をふっかけるのだ。しかし細い断片は、買って行かないので、盗掘する連中は畑のなかに放っておく。それを女や子供が拾い集めて蔵ってておくらしい。

集ってきた子供たちのなかから、利口そうな少年を一人やとい、出土地へ案内させる。村の北のはずれまで来て、子供にどの辺から甲骨が出土したか尋ねると、ずっと北の砂丘を指さしてあの丘だという。砂丘は農耕地より一メートルほど高くなっており、北と東はわりに急な斜面になって洹水の岸になり、西と南はなだらかな傾斜で畑だ。丘の上は畑にはむかないようで、雑草が生えている。ところが、校長の張君の話や、羅振玉の旅行記だと、丘の下の麦や棉の畑から出たようで、村民は棉のとりいれのあとで、五メートル程の穴を掘って盗掘し、また埋めて畑に使うということだった。今の子供の話とは少し食違いがあるが、子供の言うこともよく土の状態をしらべてみると、最近に掘ったらしい盗掘坑のあとが十個所もあり、そのうちのひとつの近くには、字はないが、確かにトいに使ったとみられる牛の骨が落ちている。張君の話と考えあわせると、この砂丘を中心として、その周囲の畑地にかけた一帯が甲骨の埋まっている所らしい。この地域を発掘すれば、甲骨をみつけることも困難ではないようだ。

一八九九年以来、ここからたびたび出土したことがあり、とくに一九一一年には、羅振玉が大量に掘り出し、この間に出た甲骨は数万片に上るといわれる。ある人は、地下に埋蔵されていた宝はもうなくなってしまったろうとまでいっている。だから今度中央研究院で発掘しても、甲骨を発見できるか疑問にする人もあったくらいであった。ところが、じっさいここにわざわざ来ていろいろ調べたところでは、どうやらまだ地下には甲骨が埋まっているらしい。董作賓はやっと前途に希望をもつことができた。ともかく発掘の可能性があるとすれば、一日も早く準備にかからなければならない。

ちょうどその時、歴史語言研究所の傅斯年所長は上海に旅行中であった。所長に連絡して計画を立てるには、上海まで出かけて行く必要がある。それに安陽や開封では発掘に必要な測量などの器具もろくなものは売っていない。これらを手に入れるためにも上海に出るにこしたことはないので、彼は安陽から上海に直行することにした。上海では、発掘の計画のうちあわせや、器具の購入のほか、所長から河南省政府への連絡や、この地方を支配していた軍閥の馮玉祥総司官に保護を要請したり、地図や実測図の製作に、その方面の専門家李春昱氏に同行をたのんだり、かれこれ一週間を費し、南京の研究所に帰った。

南京では、考古班の一行と計画を検討する一方、この発掘の意義を説明して援助を依頼する公文書の発送、あるいは参加者の旅行身分証明証の交附などにまた数日かかり、ようやく十月のはじめに河南省政府の所在地開封に到着した。

ところが、ここ開封では思わぬ面倒なことが起きていた。これより少し以前、河南省の洛陽の附近で住民がさかんに盗掘した古物を売り出していたので、これを禁止するよう中央から省政府に注意したことがある。省政府は、省独自の法令を発布して、古物を地下から掘り出すことを一切禁止してしまった。そのため中央研究院の発掘を許可すると、省の禁令を省政府自身が犯すことになる。中央研究院の今度の発掘を許可してもよいが、省の行政会議にかけねばならない。会議では、賛否こもごもの意見が出て、なかなか許可になりそうもないということである。そこで行政会議委員の教育庁長や建設庁長を訪問し、発掘の意義や重要性を説明し、会議の席上での援助を頼まねばならない。この時は、ともかく発掘の許可を得ることができた。国民党の統一はできたといっても、まだ地方軍閥の力はなかなかつよいので、この問題はあとあとまで糸をひき、中途で発掘を中止しなければならぬ羽目に追い込まれることにもなるわけである。ようやく許可を得る条件として、河南省政府が政府委員の張錫晉と教育庁委員の郭宝鈞――この人はのちに中央研究院にうつり、考古班の重要なメンバーの一人となり、現在も考古研究所の研究員である――の二人を中央研究院の発掘に同行させて協力させることになった。

二　白日の下に

かくて十月十三日に、殷墟発掘の最初の鍬がおろされたのである。しかし小屯村の北といっても地域は相当に広く、出土する場所がしっかりつかめない。そこで砂丘の西側の棉畑を中心として、四方に段々と探坑（トレンチ）を掘ってゆき、出土しそうな場所を探すことにした。しかし第一日には全く収穫がない。こんなことではいつになったら掘りあてることができるのか、一行は考古学にほとんど無経験といってよい状態なので、こんな方法でよいのか心配になってきた。そのため翌日には、トレンチを掘るかわりに、別の方法を試みることにした。安陽の農民は、盗掘するとき、ある特殊な鋤――中国では洛陽鏟とよぶ――を使用し、これを地中に四メートル位うち込んで、その先について出る土の色で、遺物の出そうな所を確かめる。そのうえで穴を掘って盗掘するらしい。この盗掘の方法を使用して、十六日まで試掘を行ったが、十六日の日になってはじめて、ある所で、文字を刻った甲骨の破片が数個出土した。一行は躍りあがって喜んだが、横から村民が、ここはもう何回も盗掘して掘りかえした所で、その時にこぼれ落ちたものだろうと言う。すっかり落胆してしまった。こうして、十九日までともかく発掘を継続したが、その間に掘りあてた甲骨はごく少数しかない。しかもこれはと思った場所は、前にいったように、ほとんど盗掘をうけていた所ばかりである。

ところで、安陽県の属する河南省という地方は、軍閥対立時代には土匪が多いので有名であった。ちょうどこの時にも、この数日来、附近の花園荘や王裕口の村などに匪賊が出没し、派遣されて来ている十人ほどの兵隊の保護ではちょっと心配になってきていた。それに予定の一カ月もほとんど終りに近づき、村民に支払う費用も残り少くなってきている。ひとつここで発掘を中止して、改めてよく計画をたて直して再発掘したほうがよい。こう考えて董氏は十月三十一日にこの第一回発掘を中止し、電報で傅所長にその旨を伝えた。この回で得たものは、有字の甲骨八百片ほど、字のないもの千七百片位で、このほか、少数の陶器やら骨器・石器などを発見した。これらはすべて安陽の彰徳高級中学に保管を依頼し、安陽を離れた。帰途開封にたち寄った董氏は、発掘中に整理した三九二片の甲骨文の摹写を謄写印刷にして「新獲卜辞写本」という題をつけて頒布した。今までの盗掘によって出土した甲骨を、無差別に編集して出版したのとちがって、考古学者の手によって、正確な出土地点、坑位などの正確な記述をともなった甲骨資料が発表されたのである。甲骨が偽物でないかと疑っていた学者もあったが、これらの人でも、この資料だけは安心して使用することができる。この出版は甲骨学にとっては、まことは劃期的な事件であったのである。

しかし静かに考えてみると、第一回の発掘はいささか功を急ぎすぎた感があり、準備も不足であった。今後の発掘は、もう少し慎重に計画をたてたうえで実施にうつす必要である。この回で得た教訓のひとつは、村民の十余年の実地の経験を尊重しなければ、充分な成果を望めないということであった。今度の収穫のおもな部分をなす甲骨は村中で得たものであったが、これは全く村民の話をもとにして発掘したものである。第二には、殷の都は、当時水害の影響を受けており、遺物はかなり広く散

らばっているから、できるだけ広くあちらこちらにトレンチを掘って、調査する必要があるということであった。

いうまでもなく、中国ではしばしば黄河が氾濫し、想像を絶するような災害を受けた。殷の前に中国を統一していた夏の王朝の最初の王の禹は、この黄河の汎濫を治めた功によって王位につくことができたのだと伝えられている。それほどに水害はひどく、したがって殷の都がすっかり荒らされてしまったということもありそうなことではないか。とくにこの第一回の発掘の結果をみると、遺物の含まれている層は、はっきりと区別でき、こういう層が幾つも水成岩のように規則正しく重なっている。最初の三回の発掘の結果は、みなこの考えを裏づけるようなものばかりであると考えられた。そしてある地質学者は、その結果をまとめて、すでに殷の時代に数回水害をうけて殷の都は埋没し、そのたびに、その上に新しく都がつくられたという説を提出した。

このように、中国の考古学者は、まるで暗中を手さぐりで歩むようにこの殷墟の遺跡の発掘をすすめていった。これから一九二九年秋の第三回発掘を終るまでは、いわば試験的な期間といってもいいであろう。もちろんその間に、合計四六三六片の甲骨や、各種のかたちの陶器、石斧・石刀・石鏃（やじり）や、膝を抱いた人像（写真一八）などの石製品、多数の青銅器、時には殷人を埋めた墓など、幾つかの目新しいものが発掘された。そのなかでも、最も重要なものは、四枚の完全な原形そのままで、全面にぎっしり文字がほりこまれた亀甲である。いままでに盗掘で得られた甲骨も、中央研究院の発掘した甲骨も、ほとんどみな断片ばかりであった。ところがこの亀甲は完全な形で残っているばかりでなく、

こうした憂鬱な発掘をつづけていた或る日、作業しながら村民と話をしていると、思わぬことを耳にした。小屯の村のなかの民家の間でも甲骨が出土するらしい。この春、北伐軍がこの地方で行動していたあいだ、農地に出られない村民たちは、村のなかで甲骨を掘り出し、これを売って生活のたしにしていたことがあったというのである。二十日からは村北の発掘を中止し、部落の中で行うことに方針を変えた。そしてあるトレンチを地表から五メートルのあたりまで掘ったところ、土が黄褐色になっている層があり、砂や炭にまじって亀甲の破片らしいものが、ところどころにみつかった。この黄褐色の層は一メートル位の厚さでつづいており、場所によっては、十メートル以上も深い所までずっとつづいている。この層のなかにはどこでも亀甲が目にとまる。どうもこの色の層と亀甲とは関係があるらしい。しかもこの層のなかには牛の骨は全く見あたらず、牛の骨は下の別の色をした層から出るようだ。こうしてこのトレンチから字を刻ったもの、刻ってないもの、あわせて三一〇片を発掘することができた。

地層がこんなふうにきれいに層をしているのは、いったいどういうことだろう。それはちょうど水成岩の層を見ているようだ。小屯の一帯は、殷の時代に、黄河や洹水の水害を受けたので、だから一定の層になって遺物が堆積したのではなかろうか。すると村の中から発見される甲骨は、北の高くなった砂丘や畑の方から水に流され、低いこのあたりに沈澱してたまったものだと考えられる。洪水の影響で当時のものが流失しているとすると、遺物はかなり広い地域にちらばっている筈だ。これを調査するとなると、もっと大規模な発掘隊を組織しなければならない。発掘団の一行はこんな想像をするのであった。

多数の卜辞があったので、甲骨学者はこれを大版とよぶことにした。この四大版の発掘は、甲骨学界に大きな刺戟をあたえた事件であった。担当者の董作賓は精密に検討して、これまでただ殷王朝の卜辞だと漠然と考えられてきた甲骨文の時代を正確に決定するカギを発見することになったのであるが、これは第四章に述べられるであろう。

このように次第に発掘技術なども進歩し、順調になってきた発掘が第三回の中途で思わぬ事件がもちあがり、翌一九三〇年の一年は発掘を中止しなければならないことになった。河南省政府と意見の衝突が起ったのである。第一回の発掘の時、中央研究院と河南省政府との間には、種々のとりきめが結ばれた。そのなかで、毎回発掘には河南省の役人が参加すること、出土した遺物は、研究に必要なもの、特に重要と思われるものは北京に送るが、研究の終了後、その遺物は、中央研究院と河南省側とで相談したうえで、北京と開封とに分けて置くことになっていた。この二つ目の条項の実施が問題になったのである。一九二九年春の第二回発掘の際、この附近に駐留していた国民政府の軍隊が、作戦のために移動した。そのあと匪賊が横行して危険になったため、第一・二回の出土品のうち重要なものを全部北京に持ち帰ったが、このことが誤解を招く種となった。はじめに述べたように、中央研究院の発掘を省政府が許可したのは特別な措置であった。発掘が始まった後にも、反対者は残っていた。そこへ北京に遺物を持ち帰ったという噂がつたわると、詳しい事情を調べもしないで、猛烈な反対の声があがった。ついに省外に遺物をもち出されるよりは、河南省自身の手で発掘を行い、遺物は省内にとどめるべきだという意見が委員会内で支配的になった。民国が成立してすでに十余年になっているのに、軍閥間の争いは終ることがなく、中央政権の基礎も確かでない。したがって中央政府機

焼く窯などを発見した。最も大きな発見は、土をつき固めて造った城壁の発見である。もっともこの城壁の遺跡は、後になって、黒陶文化と同時代ではなく、もう少し遅い時代、ことによると東周時代に建設されたのではないかという説もでてきた。しかし版築（はんちく）技術そのものは黒陶文化と関係があることは確実である（第五章参照）。

この城壁は、丸い木の棒で、ある一定の厚さの土をつき固め、更にまたその上に同じ厚さの土をつき固めるという方法を、繰り返して造ったものである――この方法を中国では版築とよんでいる。その表面の状態は、小屯でも今までに沢山みつけられていた。少数の学者は、これは土壁などの跡で、この版築という方法は、現在でも華北の各地で行われていると説明したものもあった。しかし李済はじめ大部分の学者は、殷の都が水害をうけた時、水の波の作用でできたものであると考えた。海岸の波うち際には、海底の砂が波で同じような現象をていしているのと同じだと説明したのである。しかし城子崖の城壁の発見で、この考えが誤っていることが明らかになった。このようなまちがった解釈によってかえって最も大切な部分、人間が生活していた場所を示す痕跡そのものを全く見逃してしまっていたのである。小屯ではこのような版築の上に人間の住む家を建てていたのである。あの珍らしい甲骨やりっぱな銅器を使用していた殷の人々の生活の舞台を発見する方法がみつかったようだ。波がたをした層がみつかれば、そこから四方にトレンチを伸ばして、その範囲を確かめてゆくと、建物の所在や形もわかる。更にこういう建物の分布状態がわかれば、殷の都がどんなふうに造られていたかも明らかになろうというものだ。今まであまり遺物の出たことがないと村民がいっていた砂丘の南斜面には（九一頁第六図、D・E区以南）、

じつはこういう場所が沢山あったのである。しかしこの版築のあとを見出すには、トレンチを頼りにしていただけでは不充分である。この地帯の表面の土を全部掘り起して、全面的に調査しなければならない。こういう版築の下にも竪穴式の住居遺跡があったりするから、相互の層位の関係を確実に知るためにも、ますます全面発掘が必要となってくる。

このため、一九三一年春の第四回発掘以後、次第に大規模で綿密な発掘が行われるようになった。地表全面の土をはがすのは理想ではあるが、実施はなかなか困難である。そこで、一定の範囲をきめ、集中的にトレンチを掘り、必要があれば、トレンチとトレンチの間を更に掘り起すことにした。こうして建築のあとも次第に明らかになってくるし、竪穴の調査も精密になり、どの穴の地下何メートルの所からは何が出土し、何メートルでは何を発見したという記録がとられるようになった。更にこれらの分布や相互の層位関係も正確に把握されることになった。こうして発掘が精密になってくると、学者たちが最初に抱いた殷の都が何回も水害をうけ、その上に建て直されていたという考えは完全に否定されてしまった。殷の町の住居宮殿は、水害のためではなく人工的に何回も造り直されていたことがはっきりしてきた。ある竪穴の住居があると、それをいちど埋めて、また近くに穴を掘って使用したり、あるいは、その上に家を建てていたことが明らかとなったからである。

発掘が大規模になってくると、参加する人員も増加し、ぞくぞく新しい考古学者が参加した。最初、李済・董作賓の二人を中心とした発掘も、のちには梁思永・王湘・郭宝鈞・呉金鼎・高去尋などが参加するとともに、河南大学の劉燿（今の尹達）、石璋如、清華大学の夏鼐など、卒業したばかりの若い考古学者がこの殷墟に集り、その発掘の中で訓練された。これらの人達は、一九三二年春以後数回にわ

関のいうことも、全面的には信用されない。将来の遺物の保管は、中央と地方の間であらためて相談する約束になっているが、ひとたび省外にもち出されたら、どうなるかしれたものではない。こういう憂慮が、かなり深く河南省の人々の心をとらえたとしても、決して不思議ではない。この頃にはまだ各省の自治独立の思想が強く残っていたからである。

かくして第三回発掘の行われた一九二九年の秋、突然河南省政府は独自の調査隊を派遣した。団長は、何日章は、河南省博物館の館長で、反対派の首領であった。意外のことに驚いた李済・董作賓の二人は、なによりも、無計画な発掘で遺跡を攪乱されることを恐れ、とり急いで北京に帰ってきた。もしこの回の発掘を継続するとしても、河南省政府と対立したままでは、前途にどんな事態が起ってくるかもしれない。ともかくなんらかの解決策をたてなければならない。傅斯年所長、蔡元培（さいげんばい）中央研究院院長らが、八方に奔走して、和解につとめ、最後に国民政府当局も中央研究院を支持することを言明し、やっとあらためて協定を結ぶことができた。このため一九三〇年はとうとう発掘を中止せざるを得なくなった。

しかし今からこの事件をふり返って考えてみると、決してこの中止も無駄ではなかった。小屯の発掘が不可能になった考古班の一行は、方向を転換して、山東省古蹟研究会と協力して、山東省歴城（れきじょう）県城子崖の新石器時代の遺跡を発掘することにした。その結果、これまで全く知られなかった薄手で堅く焼きしまり、表面を磨き上げて黒色の光りを放っている土器で代表されるひとつの異質の文化を発見した。この黒色土器は、その形は、殷代の銅器の形と関係があり、前からわかっていた彩色土器に見られなかった特色をもっている。そのほか、卜いに使用した獣骨や、石器・貝器、あるいは陶器を

たって河南省濬県、三三年秋の山東省滕県、あるいは三六年の山東省日昭県両城鎮などにも出かけて発掘を行い、小屯の遺跡と比較検討する資料をさかんに探し求めた。小屯の発掘が進歩したのも、城子崖という新しい遺跡との比較の対象があったからだ。三六年には、中央研究院は、考古学の発掘の専門報告誌として「田野考古報告」（第一冊）を発刊し、各地の発掘の結果を内外に知らせることにした。中国の考古学界は、最初甲骨文字だけを目あてとした殷墟の発掘から、次第に真の考古学として大きく生長しはじめた。――この「田野考古報告」は第二冊から「中国考古学報」と名を改め、現在は中国科学院考古研究所によって発行され、その高度な内容は内外から高く評価されている。

こうして第四回以後、一九三四年春の第九回発掘まで、殷墟の発掘は小屯を中心として行われたが、同時に四盤磨村・王裕口・侯家莊・後岡・霍家小莊・同楽塞など小屯周辺の地域にも調査の手がのばされた。殷代の都は小屯にあったとしても、その周囲はどんな文化が及んでいたのか、これらの都との関係はいかなるものであったか。あるいは殷の都は、単に小屯だけでなく、もっと周囲に延びていたかもしれないからである。この周辺のなかで、特に重要な発見があったのは、小屯の東南一、三〇〇メートルほどにある後岡の遺跡であった。

一九二九年秋第三回の小屯発掘のおり、ある竪穴から多数の甲骨にまじって、彩陶の破片が一個出土したことがある。この彩陶というのは、陶器の白地の表面の上に、紅色と黒色とで紋様を描いたもので、黒陶のように器形の点で殷墟の銅器との関連はあまり考えられないものである。この彩陶の文化は、河南省仰韶の新石器時代の遺跡によって代表される文化である。そのほか、甘粛省をはじめ、山西省夏県、満洲の奉天附近や、南満の貔子窩などから出土していた。これに対して殷の陶器は、灰色・黒色・白色などの単色で紋様は上から繩文や押し型文をつけたものが普通である――なかには銅器の紋様と同じように複雑な饕餮文や雷文をつけたものもあるが、これも色は前記のような単色である。彩陶が新石器時代の遺跡にあるのに対して、殷はすでに青銅器を使用し、文字も知っていた。この殷の遺跡から彩陶がただ一片であるが出土した。当然ここで二つの文化の関係が注意された。しかもその翌年に行われた城子崖の新石器時代の遺跡からは、黒陶が出土し、その形が殷の銅器と関係が深いばかりでなく、版築の城壁を作り、動物の肩胛骨でトいをするなど、いろいろ殷に類似した性格が明らかになった。そうすると、彩陶に代表される新石器の文化と、黒陶に代表される新石器の文化、および殷の文化、この三つの文化の関係――特に時代の前後――が大きな問題となってきた。

これを解決したのが、一九三一年春と秋とに行われた後岡の発掘であった。後岡ではこの三つの文化層が、いちばん上層に殷、次に黒陶、下層が彩陶というように重なって発見された。すなわち彩陶が最も古く、殷がいちばん新しい文化であり、黒陶はこの中間にある。少くとも、この河南省の安陽地方では、いちばん早く彩陶の文化が西から波及し、その後に黒陶文化が東からやってきた。そして殷の文化がその後にでき上ったと考えられた。彩陶の研究者スウェーデンのアンダーソン博士は、これの時代を西方の彩陶と比較して、いちばん新しいものでも、紀元前一七〇〇年頃を下らないという説を発表した。いちばん新しいものでも、もちろん殷より古いものである。だから、この殷の都から彩陶が出たとなると、もういちど、アンダーソンの説を検討してみなければならない。彩陶を使っていた文化は、殷より未発達な文化だ。しかし絶対年代を考えるなら、殷と同時、あるいはそれより後のものがあっても不思議ではない――原子力の時代にも未開民族は非常に多数存在しているのだから。

したがって殷墟の発掘は、彩陶文化の研究にも新しい目を開いたのである。これとともに、小屯の周辺にも殷の遺跡が散在し、しかも殷の文化は西の彩陶、東の黒陶、あるいは卜辞に見える南方の文化と、多くの文化の要素の影響を受けていることも明らかになった。

いまひとつ大きな収穫は、これもやはり後岡で、殷代の大墓が発見されたことである。これは一九三三年秋の第八回に行われたもので、南北に墓道――北は階段、南は斜面の――をつけた長方形の墓室の墓である。墓道を含めると、南北三八・六メートルに達する大規模なものである。その北の墓道には馬車がそっくり埋められ、墓室には犠牲として斬りとられたと思われる二八個の人の頭骨がころがってるではないか。はじめてこれを見出して発掘者たちは全く驚かされた。小屯が殷代の住居址とすれば、どこかその周辺に墓葬の地域がある筈だ。この後岡の大墓も、恐らくそのひとつにちがいないであろう。この結果、小屯の周辺地区がいっそう考古学者たちに注意されるようになり、遂に一九三四年秋、翌年の春・秋の三回にわたる発掘によって洹水北岸約二キロの侯家莊の墓葬群が発見された。この第十・十一・十二回の三度の発掘は、洹水の北岸、侯家莊の西北岡から、東の大司空村に及ぶ地域で行われ、中国のピラミッドともいうべき十個の大墓と千に及ぶ小墓が発見され、この北岸の広大な一帯が、当時の王陵を中心とした墓葬地域であることが明らかにされたのである。

これらの陵墓には銅器玉器をはじめいろいろの精巧をきわめた工芸品が副葬されていた。土民たちは発掘団が小屯の殷人の住居遺跡の工作に気をとられているすきに、どしどし陵墓の盗掘をすすめていた。中央研究院の発掘団が侯家莊の陵墓に発掘の工作をのばしてくると、地方民の盗掘隊と鉢合せすることになる。盗掘隊とよんだがまさにその通り、彼らは数十名一団を組み、小銃をもって武装し、夜陰に乗じて陵墓の盗掘に出かけていた。発掘団がせっかく目星をつけて地下深く掘って中央の墓室に達してみると、いちばん金目になる重要な銅器玉器は一足さきに盗掘隊に持ち去られている。地だんだふんでくやしがってもあとの祭りという有様である。そのうえ、発掘団がいざこれらの貴重な銅器を発見したとなると、侯家莊の団員の宿舎は、いつ盗掘団の襲撃をうけるかもしれないという噂が飛んできて、団員のうちにはすっかりノイローゼに陥るものもでてくる始末。全く現在の中国では想像できない光景である。

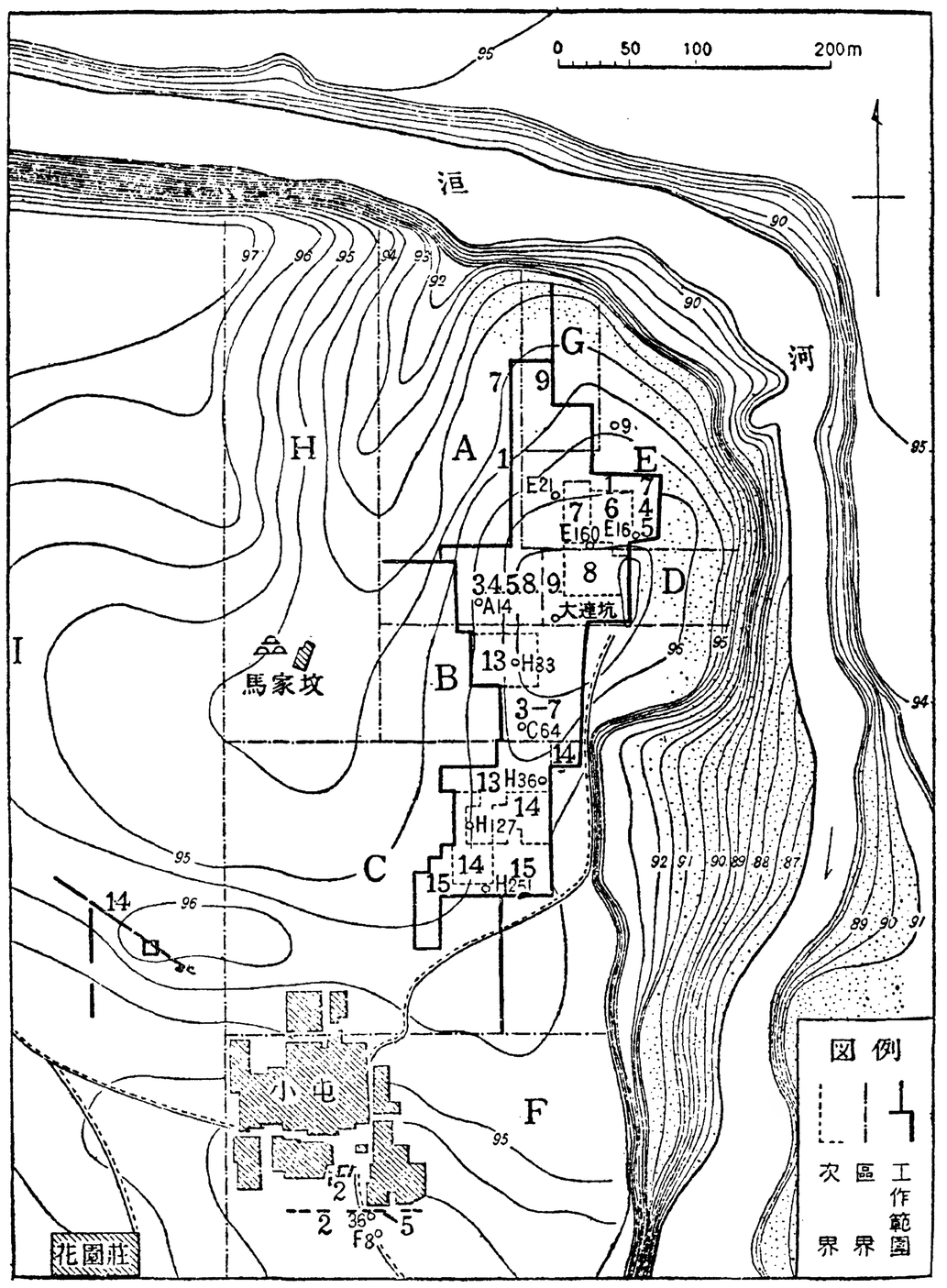
こんな思いもかけないトラブルもあって、発掘団は結局北郊の陵墓から再び小屯の住居址地帯にもどり、一九三六年春、第十三回の発掘を再開した。大規模な陵墓の工作ですっかり発掘技術を磨き上げた団員は、今度は小屯の住居址にそれこそ全く徹底的な発掘を始めた。理想とされながら、はじめの九回の発掘では実行できなかった全表面の土をはがすという方法を実行に移したのである。この第十三回以後は、B区の西部とC区とに集中して行われ（第六図参照）、五十近い家のあと、五百ほどの竪穴が発掘され、新しいものとして、殷代の水溝が発見された。この水溝は小屯のかなり広い範囲にわたって縦横に通じているのであった（一一三頁第九図）。

侯家莊における殷の陵墓の発掘は、その規模の大きさ、すばらしい銅器玉器などによって全世界の考古学界の注目の的となった。盗掘隊の持ち去った銅器などは、まもなく北京上海の骨董商を通じて日本、アメリカなどに売りさばかれ、収集家の手にはいり、いっそう殷墟にたいする興味を駆りたてた。がんらい中央研究院の発掘はアメリカの対外文化事業の基金の補助をうけていたので、たとえば仏国の碩学で中央アジアを探検し敦煌石窟の古抄本を発見したポール・ペリオ教授が

一九三五年、安陽に赴いて実状を視察したのをはじめ、多数の欧米学者が来訪した。

このように世界の注目のもとに、一九三七年春の第十五回の発掘をおえ、ようやく工作も本格的な段階に入ってきた時、その七月七日に勃発した日華の戦争のために、河南省はすぐ戦火のちまたとなり、発掘は一時中止のやむなきにいたった。それのみではない、戦火に追われた中央研究院の考古班はこの殷墟の発掘で得た資料とともに、北京から南京へ南遷し、更に戦局の発展につれて、四川の奥地まで、移転しなければならなかった。そのさい甲骨、銅器なのど重要な遺物は院の移動とともに遷送されたが、土器その他の大量の遺物は南京などに遺され、ついに散佚してしまったものも少くない。太平洋戦後、国民党政府の重慶から南京への帰還にともなって、中央研究院もまた四川から本拠にもどった。戦後の猛烈な内乱とインフレーションの下で、殷墟遺物の整理、発掘報告の刊行にやっと着手しだしたとき、国民党政府の瓦解、台湾脱出にともない、また大移動が行われた。院長傅斯年は火急の際に、蔣介石に直談判して、駆逐艦に殷墟遺物をはじめ、北京故宮の銅器その他の国宝を満載して、かろうじて台北に輸送した。中央研究院の考古学関係者は二分し、一部は留って、中華人民共和国の中国科学院考古研究所に吸収されたが、董作賓、李済らは遺物とともに台北に移転した。

思えば殷墟の遺物は清朝末期以来、激しい政治情勢の変革にさいして、思いもよらぬかずかずの厄難にあってきたのであるが、そのなかで最も有名な甲骨についてみると、前後十五回の発掘で得た甲骨は総計二四、九三四片の膨大な量に上るが、一九四八年以来「小屯・殷虚文字」甲編・乙編上中下の四冊として出版が完成し、研究者の渇をいやした。だが、他の遺物遺跡の報告はまだ目鼻がついていない。太平洋戦争の火付役をつとめた我国の学者としては深い自責を感じざるをえないものがある。



第6図　小屯における中央研究院発掘地区

三　霊魂の行方

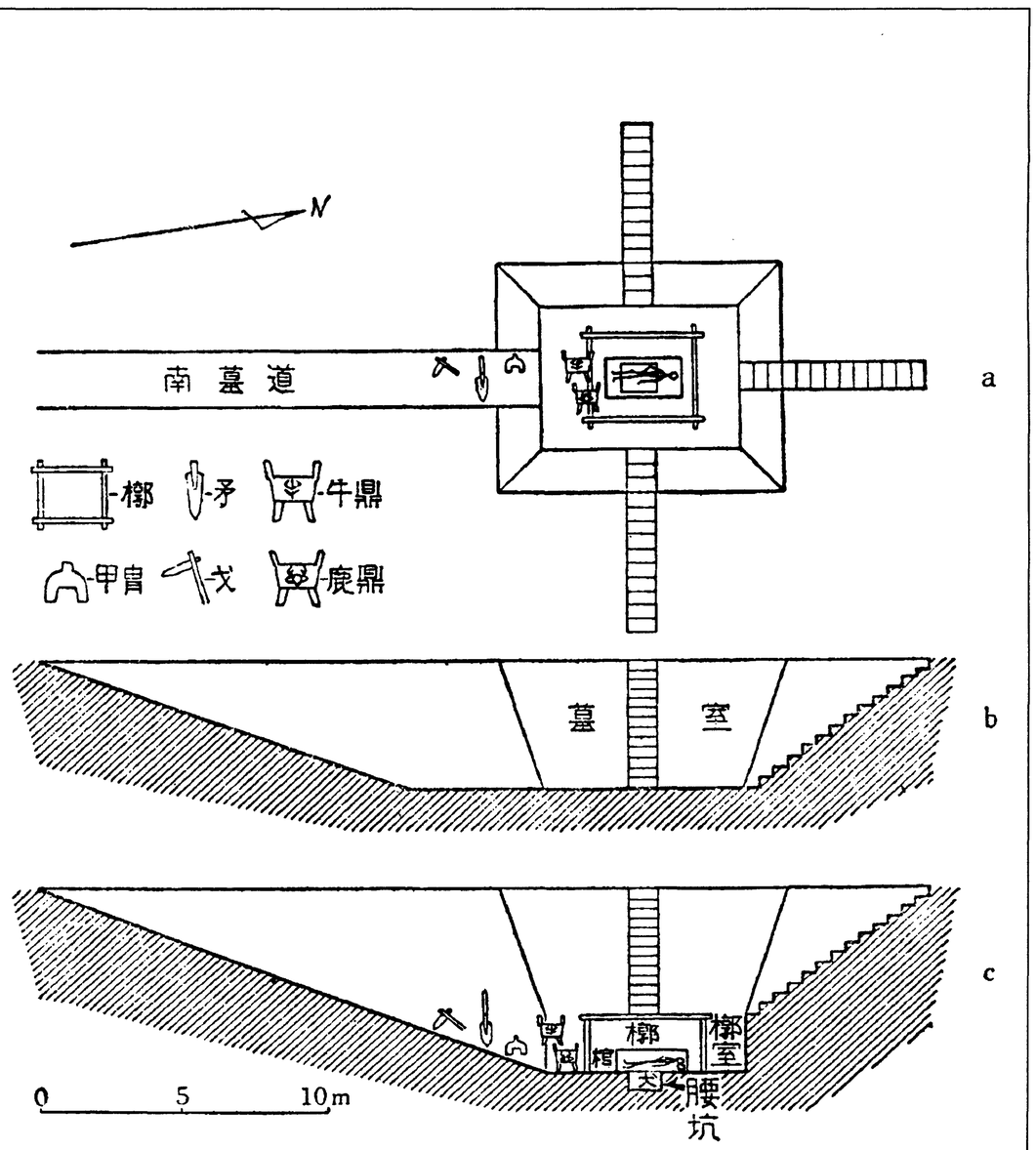
清朝の末、民国の初めの啓蒙思想家で革新政治家であった梁啓超（りょうけいちょう）の名は、近世史にとどろいている。彼は学者として西洋の新しい歴史の研究法を学び、中国史の研究に近代的な研究法をとりいれ、晩年清華学校教授として、後進の有能な史学者を養成した。彼には思永とよぶ息子があった。天賦の才能のうえに、父親の影響のもとに幼少のころから中国はもちろん、西洋の学問の教養をうけて生長した。清華学校からアメリカのハーヴァード大学に進み、考古学と人類学を学び、帰国後一九三〇年に中央研究院の考古班に参加した。その年、アメリカの人類学雑誌に "*New Stone Age Pottery from the Prehistoric Site at Hsi-Yin Tsun, Shansi. China*" と題して、李済の行った山西省西陰村の発掘結果を再検討する論文を発表した。中国人の考古学の論文では、最初の科学的で本格的な論文であったといわれる。父子二人つづいて中国の新しい学問をきり拓いたのである。父が文献を中心とした学問に新風を送り、子供は更に考古学という新しい分野の樹立者となった。古代の神政国家の君主の性格を象徴する壮大な殷の王陵が、この啓蒙思想家の子である梁思永（りょうしえい）の手によって太陽の下にさらされることになったのは、まことに偶然でないような気がする。

一九三四年十月、梁思永を隊長とする中央研究院の一行は、洹（えん）水の北岸、小屯の西北にあたる侯家

莊西北岡から東の大司空村にいたる一帯の調査に着手し、翌年十二月まで、三回にわたる大規模な発掘を行った。その結果一〇の大墓と一、〇〇〇に及ぶ小墓を発見した。この大墓は、帝王の墓といわれるにふさわしく、規模の壮大、無数の豪華をきわめた副葬品の出土、特にそのなかでも、多数の殉葬は最も人目を惹いた。殷の王侯たちは死後、この雄大な地下のピラミッドの底深く、厳そかに埋葬されて眠っていたのだ。

ではこの大墓はどんな構造をしていたのだろうか。墓は墓室と墓道との二つに大別される。墓室、すなわち遺骸をいれる部屋は亞（あ）字形と方形との二つがある。それに東西南北、または南北に道をつけて地上から墓室の底に下りるようになっている。最大の一〇〇一号亞字形墓は、墓室の面積四六〇平方メートル余、深さ一二メートルあり、銅器を多数出土した一〇〇四号方形墓は、三二〇平方メートル、深さ一三メートルあった。墓道は、みな南のものがスロープをなしていちばんながく、他の墓道はすべて階段式で、一二一七号方形墓の西墓道は中途で九〇度に北に折れている。どれも墓室の底にはさらに小さな坑がつくってあった。

ではこういった大墓はどんな順序で建設され、埋葬はどのような手続きによって行われたであろうか。今、一〇〇四号墓を例にとって説明しよう。この墓は墓室が一九メートルに一七メートル（推定）の長方形で、東西北の墓道は各一〇メートル、南は三〇メートルの長さがある。この形と場所がきまると、その輪郭を地面にえがく（第七図a実線）。そして、墓室と墓道をいっせいに掘りはじめるが、ある深さまでくると、土はみな墓室を通って外に運び出されるようになる。こうして深さ九メートルに達したときの形は、横から見ると七図のbのようなものである。これからあとは、もっぱら南墓道



第7図　第1004号大墓推定図

侯家莊の大墓については，最近李済博士の論文にその分布の概略図が発表された。それ以外にはほとんど図の類が発表されていない。だから構造なども後岡や武官村の大墓から推定し得るのみである。侯家莊発掘のリーダーであった梁思永氏は先年物故し，現在氏のノート類が台北で整理されている由である。それが発表されるまで正確なものは不明である。

男もあれば、女もあり、なかには棺にいれられたものもある。なかには更に殉死者をともなった人もある。こういう人たちは、生前に使用した装身具や武器、あるいは銅器や陶器などがいっしょに埋められる。王の身近に仕えていた人たちであろう。主人の王がなくなったとき、自殺して王に殉じた人たちだから、前の人のように頭をはねられず、体はそっくりそのまま葬られたのである。そのあとは、祭りに使った犠牲の動物をいれては埋めて、つき固めてしまう。墓の上には木の墓標でも立てたのかもしれない。こういう大墓の墓道には、この一〇〇四号のように、甲冑・矛・戈などの武器をそれぞれ百余組をいれたのや、後岡大墓のごとく、車を埋めたもの、あるいは、戦後に発見の武官村大墓のように、馬を多数いれたものなどがある。これらの車や馬は葬儀に使用したものであるとともに、また地下における王の死後の生活に使用されると考えられたものであろう。

こうして王の葬儀は終るが、殷の人たちは、人間が死後どんなになると考えていたのであろうか。この問題は、今まで学者たちであまり考えた人もいないから全く不明である。甲骨文などを見ると、祖先の王たちはそのまま亡びてしまわず、残った霊魂は恐ろしい力をそなえていたらしい。祖先の霊の気にいらぬことがあると、子孫たちに病気を起させたり、いろいろの祟(たたり)をしていた。これでみると死者の霊魂は決して亡んでしまうのでなく、この宇宙のどこかに生存して活躍していたのである。数十人の殉死者は、その死後この王の霊魂に仕えるために葬られたのである。身のまわりの世話役もあれば、護衛兵もあり、時には話相手になったり、外出する時に車の馬を御したりもしたのであろう。墓道や底の小坑――中国では腰坑(ようこう)という――に埋められた武葬兵士や犬をつれた人は、宮殿の護衛兵にあたる。祖先の霊たちは、墓のなかで生前と同じように生活できるようになっていたのだが、時に

を通って土を運び出しながら、更に四メートル掘り進む。そして墓室の底の中央に小坑をひとつ掘る。この時が図のcである。これで墓の形は完成したわけだ。中央の小坑には犬あるいは武装した人間をうめ、土をかぶせて、つき固めてしまう。こうしてはじめて王を葬ることができるようになる。

このような巨大な墓に王を送る葬儀も盛大なものであったにちがいない。行列には旗をもった一隊や、楽器をもった連中、あるいは生前に王が使用した銅器やら、玉などの装飾品、武器などを捧げもった一隊も加わっている。この行列を従えて、近親者や重臣たちにかこまれた王の棺が車にのせられて、粛々と運ばれてくる。こうして行列が墓所に到着すると、墓前の祭りが行われ、犠牲を供えて一同最後の別れをつげる。そして棺は南の道から墓室に運びこまれ、中央の小坑の上に安置される。棺には美しい動物などの模様が彫ってあり、輪郭の線は朱色だ。棺の上に更に高さ四メートル位の木の板をくみあわせた槨をつくり、棺を覆ってしまう。この板にも美しい模様がほどこされてある。槨(かく)の南辺に、牛鼎・鹿鼎などのような精巧で怪奇な文様をほった大きな青銅器、石磬(けい)などの楽器の随葬品が配置される。ときには、墓前の祭りに犠牲として首を斬りとられた捕虜などの頭が、この墓道と墓室との界になる所に埋められる。これは大体十人の頭を一組として、それが何組もおしこまれる。それでも足りず、時には墓の上から投げ込まれたものすらある。この頭骨の顔は墓室の中央に向っているものが多く、頭部から流れ出た血が、現在までも生々しく土を変色させているものがある。この血なまぐさい儀式が終ると、いよいよ埋葬にかかるのであるが、最初は槨の周囲に土をいれ、つき固めて、槨の上蓋と同じ高さにする。今度は葬儀の行列のもっていた旗や道具が、槨の上に置かれたり、あるいは数十人におよぶ殉死者の死体が、いま埋めた周囲の土の上にならべられる。そのなかには、

は墓場から生きた人間の世界に帰ってきて、さまざまな働きをしたのだ。それでは、王の墓で首を斬られた人達の霊魂はどうなったのだろう。そして身体はどこに行ったのであろう。

大墓の近くには、沢山の長方形の小墓があり、規則正しく、幾つもならんでいる。そのなかには、頭のない人骨が何人もきちんとならんだり、乱雑に放り込まれたりしていた。恐らくこれらが大墓のなかに頭だけを埋められた人々の墓なのだ。きっとこの人たちの霊魂は、死後にも一人前の人間として生活することを許されなかったのであろう。だから彼らの霊魂は、王の霊魂につけ加えられて、それをいっそう力強いものとするために供えられたので、再び帰って来る身体のないように、頭を斬って破壊されてしまったのである。

ところがこうした長方形の墓の列は、全部が一度に完成したものではなく、数墓ずつ何回にも分けてつくられたものらしい。なかには、頭と胴とをきりはなしたうえで、いっしょに埋めたものもあり、また頭と胴とを近くに別々に埋めたものもある。これらは、大墓の所で死後何回も祭りを行った時に、殺された犠牲の人たちを埋めたものと解釈される。王の死後には、のちに述べるように、小屯の宗廟で祭りが行われたが、この墓前でもこんな祭りがささげられたのだ。祖先の祭りは普通は周期的にとり行われるが、また何か事あるときの臨時のものもあり、そのうちの何回かは墓前祭であったのだ。

この斬首のことは、「伐何人」、「伐羌何人」というように卜辞によく書かれている。この首を斬る役目は、かなり重い役目であったらしく、斧で首を斬るところを文様風にした記号のついた銅器がたくさんある。この銅器は犠牲の首を斬る役についた人たちの所有品だったのだ。またこの斬首に使用したらしい斧もじっさい残っている。

こうした事実から考えると、貴族以外の人間はまったく生前も死後も一個の人間として扱いをうけていなかったことがわかる。生前では戦争などはもちろん、墓や家の建設など多方面の作業に、人海戦術式に集団的に使役されていたのであろう。そうして葬儀や祭りには、たとえ捕虜であるとはいえ、また集団的に無造作に無慈悲に首をはねて殺され、王者の犠牲に供されていたのだ。王侯たちの物質的な富も非常なものであった。司母戊大方鼎や、牛鼎・鹿鼎といわれる大きな青銅製の祭器なども、大墓の出土である。特に司母戊鼎は、高さ一・〇四メートル、口長一・〇六メートル、幅〇・七一メートルあり、その取っ手には人面がついている。文様も特徴的で、今までに発掘された世界最大の青銅器である。一〇〇四号墓から出土した牛鼎や鹿鼎も、高さは七〇センチメートル程もあり、正面にはそれぞれ牛と鹿の文様を鋳出し、器の内側には、牛と鹿の象形文字がある（写真一三）。まさに牛を煮、鹿を供えるにふさわしい器物である。ほかの大墓からは少数の青銅器しか出土していないが、侯家荘一帯の大墓はたいていすでに盗掘をうけて取り去られたにすぎない。侯家荘出土と推定できるりっぱな銅器が世界の各地の蒐蔵家に所蔵されているからである。青銅製の祭器とともに、兵器類も埋葬されれた。一〇〇四号からは、甲冑・矛・戈がそれぞれ百組以上も出土し、それぞれ層をなして埋まっている。これらだけから見ても、殷墟では青銅製品がひじょうに大量に製造され、しかもほとんど王侯の手に握られ、その用にあてられていたことがわかる。このほか、楽器に使用した貝で装飾したごく大型の蛇の皮の太鼓（写真一三）や石の磬（写真一五）や動物（写真二六）・人間の像（写真一八）、すばらしい白陶（写真二八）、骨角で作った容器（写真二五）や装身具類（写真三〇）もたくさん出土した。どれもりっぱな装飾を施した美術品で、世界の集蒐家たちに

ひとつは、二メートル×一メートル、深さ一メートル前後のもので、中には一人を埋めたほか、随葬品は陶器が主であり、ときに小数の青銅器（容器あるいは武器）をともなっている。これは小型墓というべきものである。次は中型墓で、五メートル×三メートル、深さも三メートルを越しているし、銅器をはじめ、二、三人の殉死者をともなっている。この墓の大小の区別は、葬られた人の属する社会階級の高下のちがいを物語るもので、族長などの貴族の墓と、その下に隷属した平民や奴隷たちの墓とにあたるであろう。もっとも簡単なものは、やっと人間をいれることのできるぐらいの穴に、筵でくるんだ死体をいれていた。こんな墓でも、死者の枕もとには、供物の羊の足をいれた陶盆が置いてあった。この中型墓と小型墓の数の割合や分布が発表されていたら、殷代の社会階級の分化について、もっと面白い結論が得られたにちがいない。まことに残念な次第である。

このような墓にも大部分のものは、底の中央に腰坑があり、犬が埋めてあった。大墓と同じ考えのもとに埋葬されたのである。だからやはり死後には、霊魂はこの墓のなかで生活していたのだ。犬は現世では主人のもっとも忠実な家畜であったが、死後の世界では主人をわるい霊からまもる役目をもつので、かならず主人とともに葬られたのである。陶器や銅器のいれものに入れてある動物は、葬儀のときの犠牲の供物であり、死後の生活の糧とも考えられていたのだ。王の霊魂と同じように、それぞれの氏族や家族の子孫にたいし、ある時はたたりをしたり、ある時は恩恵を与えたりしたのであろう。中国では現代まで祖先崇拝が非常に重要視されているのは、この三千年以上の古い時代からひき続いていた風習なのである。

小型墓は、死体の安置の方法で、また二つに分類できる。一般には死体は上向きに、まっすぐ身体

奪いあいになった。

こういう大墓は、解放後に行われた武官村の大墓もふくめて十一個ある。盤庚（ばんこう）がこの小屯の地に都をさだめてから、最後の王紂（ちゅう）――帝辛――まで十二人の王があり、紂は河南省淇（き）県の朝歌という都で死んだと伝えられるので、十一人の王と大墓との数がぴったりと一致する。ある学者は、この数から考えて、この大墓は殷の王陵にほかならないと主張した。その規模の大きさ、出土品の質からみても当然だろう。もしこの考えが正しいとすると、どの墓がどの王のものであるかということが問題になる。しかしどの墓も盗掘がはげしく、いま知られる限られた出土品からは何も判断できない。ただト辞などによって、四方に征伐を行って武威をかがやかしたといわれる武丁の墓は、大量の武器の出土した一〇〇四号にあたるかもしれない。また一〇〇三号墓から出た大理石の簋（き）の銘文は、そこにあらわれる人名から考えて、祖甲か、あるいはその後の墓であると推定できる程度である。ふつう侯家荘西北岡というのは、本来は武官村の西北にあたる岡で、この一帯には、まだ発掘されない大墓が残っているようなので、大墓は決して王のものとは限らず、発掘されたもののなかには、王妃や王子のものもあるかもしれない。

西北岡の附近は、以上のような大墓とこれに附属した犠牲の墓から成っていた。これに対して東の小司空、大司空村の一帯は、小墓が一面に分布していた。この小墓は、下級の貴族や平民たちなどのものであり、一千個ほどが戦前の三回に発掘され、戦後には大司空村で一六〇個ほど発見された。のちに述べる器のみを埋めた墓や、動物のみを葬った墓をのぞき、人間を埋葬したものについてみると、その大きさからだいたい二つの群に分けられる。

を伸ばして葬ってあるが、時には死体がうつむけに置かれているものがある。大墓や中型墓などの殉葬者や、犠牲として首を斬りとられた遺骸は大体この俯身葬とどんな関係になるのかまだ明らかでない。いずれにしてもなぜ俯身にしなければならなかったという理由は、わかっていない。ただこの小型墓の俯身葬にも、墓底の腰坑には犬を埋め、陶器や青銅の容器・兵器などの随葬品がある。時には羊の脚が供えられているから、この埋葬の方法を使った墓でも、やはり霊の存続は肯定せられていたとみねばならぬ。こういう習俗は、黒陶文化や彩陶文化の遺跡にも見出され、最近の河南省輝（き）県の発掘によると、同じ殷でも、小屯の殷の文化よりは古い遺跡にさかんに行われていたことがわかった。

もうひとつ墓葬で興味あるのは、死者の口に貝をいれたり、手に握ぎらせていることである。この貝は子安貝といい、南方――現在では華南の海岸――の塩水産のものである。この貝は財宝や装飾品としても用いられるが、呪術的な力をもつものと信ぜられていたので、生命力の象徴として、死者にこれを含ませることによって復活を促進したのか、あるいは死者の霊の不滅を願ったものであろう。生者の装飾品としては、これを身体につけることによって、生命は強く長く保持されると考えていた。この貝はのちに貨幣として使用されるようになると、その影響を受けて死者には銅銭を握らせるようになった。この習慣は、洹水の北岸でも、大司空村の近くの墓に多く行われたもので、ひとつの時代的な特色とも考えられるが、それよりも、こういった風習をもった人人は、殷のなかでもある特殊な氏族に属する人だったのかもしれない。銅器の図象文字に、貝を沢山になった人のかたちがある。これは、氏族の記号であり、この氏族の人々の墓が大司空村につくられ

ていたのではなかろうか。当時の社会は、血縁を中心としてできていたので、居住場所も、埋葬地も氏族専用の場所がきまっていた。だから殷の都に住む人たちは、洹水の南の小屯で生活し、死後は北岸の一帯に埋められるのだが、氏族ごとに地域が分れていたのである。

一体この殷の氏族の人類学的な研究はあまりすすんでいない。出土した人骨の研究は、発掘当初から重視されていたが、数量があまりに多いために、整理しないうちに戦争と革命のために研究も中止してしまった。ただ測定の結果、現在の中国人とほとんど差はないということだけが伝えられている。しかし人面呉にも見られるように、その顔だちは、細面で鼻筋も細くとおり、眼は細く長く眼尻が上っている第一種と、円顔で鼻は広くどんぐり眼の第二種の（写真一九）少くとも二つには分けられるのではないかと思われる。卜辞にも、北方から西北地帯にかけて居住する遊牧民族が、侵入して来たり、南方の南とよばれる民族と交渉があり、さらに南方に住む象や犀がいたことを考えると、殷の民族構成もかなり複雑であったろうと想像できる。将来殷様式の文化をもった中国各地の遺跡の研究がすすめば、このような点がもっと明らかになってくるかもしれない。

以上に述べたような死人埋葬のほかに、この洹水北岸には各種のものを埋めた墓葬が存在していた。その主なものは、獣葬墓、器葬墓といわれる二つである。

獣葬墓というのは、いうまでもなく、動物を埋めたものである。牛や羊はよく犠牲として祭りに使用され、殷墟で発掘された動物の骨のなかでも、大半を占めている。しかし、墓葬として興味あるのは、以下に述べるものである。獣にもいろいろ種類があるが、馬の墓ではひとつの墓に青銅製の馬具をつけた馬を三七頭うめたものがある。そのほか四頭一組のものが一基、二頭一組にしたのが九基、

器葬墓や獣葬墓は、大墓のなかにいれられるかわりに、大墓の周辺に、別個に埋められたものなのであろう。

殷代の墓は、決して洹北だけに限られていたのではない。あとに述べる小屯地区の特殊なものは別としても、後岡や四盤磨村などにも居住地とともに、この中型墓・小型墓がかなり広く分布している。王城を中心とした小屯に対し、その周辺には、殷のいろいろな氏族が住んで、それぞれに墓域をもっていた。なかでも特色のあるのは四盤磨の墓である。洹北には見られなかった子供の甕棺葬があり、これは、新石器時代に広く行われた方法である。このほか、さらに特徴的なのは子供を殉葬に使用したことである。なかには頭を斬ったものもあり、これは大墓で行われたと同じ方法である。また両手を背でくくりあわせ、足をうしろに折り曲げて俯身にした不自然な形のものもある。いずれも五、六歳未満のものだといわれる。この四盤磨からは、卜骨も出土しているが、その卜いの方法は小屯出土のものより形式が古い。だからその村の住民は、小屯よりも早い段階の文化の所有者であったとみられる。こう考えてくると、子供の殉葬が特別の意義をもってくる。侯家荘などの墓は、死者がその墓で生活することを予想して葬られ、殉葬もその目的に沿って行われた。しかし四盤磨などの、もうひとつ古い時代には、死者の復活が信じられていたので、若々しく生長力に富んだ子供の霊魂を、死者の霊魂に附着させ、死者を再び生れかわらせてこの世に迎える信仰があったのだ。この信仰が四盤磨には遺風として残っていた一方では、銅器などの随葬物がともに埋められているから、死者の死後の生活もなんとはなしに意識されていたらしい。復活を信ずる態度から、死後もその霊魂は存続するけ

洹北から発見された。これらの馬はもちろん戦車をひかしたのである。さらに人を驚かせたのは象の墓であった。甲骨文にも象の文字があり、鼻を長く書いて、その特徴をよく示しているし、象の見事な銅器（写真二〇）もあるので、当時の人々が象について正確な知識をもって馴らしていたことはわかっていた。ところがこの発掘では象の墓が二個も発見されたのである。ひとつは南北三・一メートル、東西五・七メートル、深さ四・六メートルの穴で、象の完全な骨骼があらわれた。いまひとつは、南北五・二メートル、東西三・五メートル、深さ四・二メートルの穴に前のより大きい象一頭とその飼育者一人が埋められていたのだ。これから考えると、殷の王宮ではまちがいなしに象が飼育されていたのだ。当時の華北平原の気候は、ある研究者によると、ほとんど現在と変らなかったという。しかし、犠牲に使用した大部分の牛は水牛であり、あるいは犀の骨が出土したり、これらの形を正しく模した銅器があることから考えると、今より幾らか気温も高かったと考える論者もある（第三章参照）。華北平原は今よりもっと南方的な自然環境にとりかこまれていたらしい。殷墟で出土した動物の骨は、水牛・牛・鹿・豕・犬・羊・山羊・鼠・兎のほか、狐・熊・貍・虎・豹・鯨・犀・象・猿などである。虎・豹・犀・象はとくに注目され、また鯨は山東省の海岸地方から運ばれたと考えられる。殷王室の動物園はこれらの奇獣を集め養っていたのである。

器葬墓というのは、器具を埋めたもので、青銅器ばかりを埋めたものと、戦車を埋めたものがある。車坑には、ひとつの坑に二五の車を埋めたものがあり、また最近の発掘の大司空村からは、戦車一輛、馬二頭、人一人を埋めたものが発見された。戦車については改めて述べるが、後岡大墓の墓道には戦車が埋められ、武官村大墓の墓道には二二頭以上の馬が埋められていたことを考えると、こういった

れども、一応生と死とを区別する段階に変ってゆくのが、殷の墓葬群に見られるのである。

しかしこうして墓に葬むられた人たちは、そののち、死後の世界に安住することができたであろうか。あまたの従者や、多数の銅器や車馬、はては象までもともなって葬られた王侯たちは、さだめし生前には、安らかな死後の永生を願ったであろう。また子孫たちも、祖先の霊の怒りをおそれて、盛大な祭りを何度も行い、事あれば祖先の霊に報告してその援助を求めた。階級が異なれば、その葬い方は質素ではあっても、平民たちも同じ思いで死者を葬ったのであろう。

しかしどこでも、古代世界の墳墓は死後いつかはきっと荒らされ、発掘されてしまう。殷の人々の墓もその運命から逃れることはできなかった。墓が大きければ大きいほど、なかに埋められた副葬品が高価であればあるほど、盗掘者たちの目標になった。侯家荘の発掘そのものが、盗掘に刺戟されて急いで行われたのであるが、夏や冬の発掘の休止期間には、前に述べたように盗掘がどんどん行われていた。小屯からこの侯家荘に行く道筋の附近には、新しい盗掘のあとが点々と続いていた。墓泥棒の目的は銅器だった。そしてこれらの品は、どんどん海外に売り出され、各地に侯家荘出土と伝えられる銅器が多数にある。発掘隊の発掘を目前にして、今のうちにとばかり、近在の住民たちは、夜炬火をたよりに大墓にもぐりこんだ。しかしそこには、すでに先客の荒したあとが残っていた。しかも先客たちは人目を避けてこっそりもぐることはせず、墓の中心部を堂々と掘り起して、金目のものを盗んでいったのであった。

中央研究院の発掘によって、こういった盗掘者たちがどんな方法で墓に侵入したかということも明るみに出た。第一回の盗掘はかなり早く行われたらしい。北宋の末年には、あちらこちらで大規模な

盗掘がさかんにあり、洹水の岸に近い河亶甲の墓から古物を掘り出したという記録がある――この小屯一帯は河亶甲の都あとであるという伝説は、近代まで有力であった――。発掘隊長の梁思永の話によると、ある大墓から、宋代の銅銭が出たということであるから、あるいは宋代の盗掘者の落し物であろう。しかしそれよりももっと古いころに盗掘がすでに行われていたらしい。というのは、墓室のま上に、墓室の内接円になるような盗坑があったり、南墓道と墓室の界のあたりが完全にあらされているからである。これは随葬品が置いてある場所をよく知っているものの仕業なのだ。おそらく、墓をつくって間もない時代、人々の心にまだはっきりとした記憶のあるうちに行われたものにちがいない。これに比べると、近代の盗掘はよほど小規模であるうえに、墓の所在や構造と随葬品の置場もよく知らないものの仕事である。それだけに一方では科学的でもある。墓がありそうなと思う所の周りに幾つも小さな穴を掘り、墓室のあり場所を確かめ、そこから横穴を掘って盗掘する、考古学的な方法に近いものである。したがって内部が暗く、炬火を使用したので、ある大墓では、炭化して残っていた棺下槨の木材を焼いて火事を起したあとが残っていた。ピラミッドに葬られたエジプトの王たちと同様に、殷の王も盗賊の手から逃れることはできず、あるものは、その子孫が生きているうちに、ねむりを乱されてしまったのである。

じ降りたりした。ちょうど岩場か氷壁を登山するような調子だ。もっと簡単なのになると、足がかりもつけないで、両側の壁に手足をつっぱり、水すましが泳ぐようにして上下したものもある。倉は、甲骨やら青銅器、あるいは大切な陶器や、石器玉器などをしまっておく場所だ。こんな構造で、どうして物を持って上下したのか、いささか理解に苦しむけれども、ともかく遺物がたくさん出るのはこういう深い穴である。おそらく縄で物を出し入れしたのでもあろう。こんな倉を二つも三つも持って竪穴生活をしていた家もある。日常は、住居に身の周りの品だけを置き、鬲（レキ）などの土器で食物も煮たきして食事をし、夜には家族ともども穴の底で休んだことであろう。竪穴の大きさからみて、一家族はせいぜい五人位である。

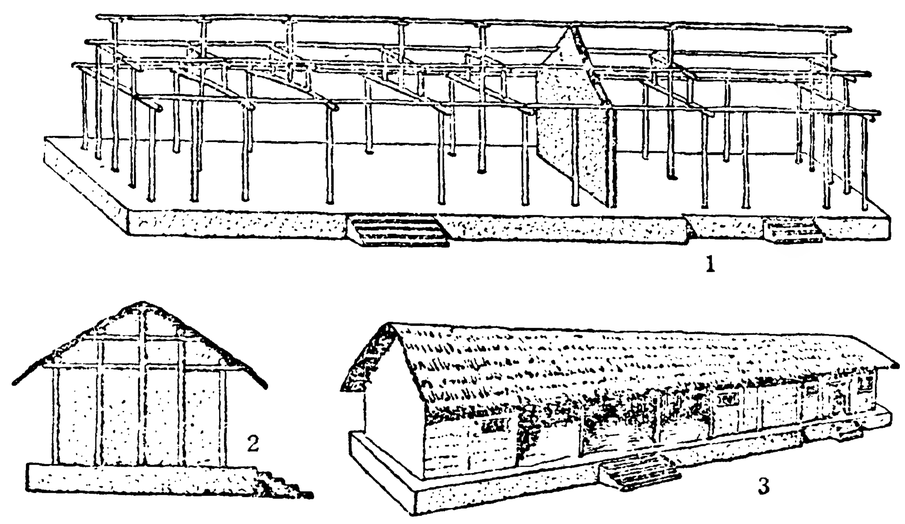
またこういう浅い竪穴は、作業場としても使用されていた。殷の遺跡からたくさん発見される骨角器・玉器・石器、はては青銅器などを作る奴隷たちは、王宮の宮殿の近くに、こんな地下の家をつくって仕事をしていた。未完成の骨角器や玉器、あるいは適当な大きさに切っただけの材料の骨などが、ひとつの竪穴から大量に発見されている。萱ぶきの暗い地下の穴で、膝をついたり、坐ったりして、あたりに白い粉をいっぱい飛び散らしながら仕事をしていた。さらにみじめなのは銅器を作っていた職工連中である。たいてい二つの竪穴を細い溝でつなぎ、一方ではルツボを使って礦石から銅を溶かし出す。とけた銅は溝をつたってもうひとつの穴につくった口から流れ出る。これを鋳型にうけて、銅器の型ができる。さらに削ったり磨いたりして完成するわけである。熱と硫黄などの悪臭に悩まされながら、見事な銅器が作られていた。

しかし、こういう竪穴の生活は、工作奴隷などの身分の低いものだけがしていたのではない。甲骨

四　住居と町

殷代の墓は、葬られる人の階級によって、壮大な大墓と、はるかに小さい中型墓・小型墓に分れていた。死後の世界にも、現世の社会的階級のちがいは、まとわりついて離れない。大きな墓に埋められた人は、生きていたときにも大きな家に住み、小さな墓に埋められた人は、死ぬまでも惨めな暮しをしていた。では殷人の生前に住んだ大きな家、小さな家はどんな家であったのだろう。

殷代の住居址には二つの型がある。第一は地上に建てられた家であり、第二は竪穴を使用した地下の住居である。この竪穴の形式は、古い新石器時代から受けつがれてきたものであった。当時の人にとっては、地上に家を建てるのは、なかなか大変なことであったので、王侯以外の人には、古い居住形式をやめて、新しい家に住むことは思いもよらなかった。大部分の殷人は、今まで通り地下で暮していた。地下の家は、三メートル×七メートル位の面積で、二メートルから三メートルほどの深さの穴を掘り、壁に沿って階段をつける。穴の上口の周囲と底の中央に石を置き、その上に柱をたてたり、垂木をたてかけて屋根をふく。その近くに、一メートル×二メートル位で、深さは七メートルから一〇メートルに及ぶ穴を掘る。これがものいれの倉庫であった。この倉庫は、せまくて階段をつけることができないので、壁に手や足をかけることのできるくぼみをつけ、これをたよりによじ登ったりよ



第8図　甲四基址の復原

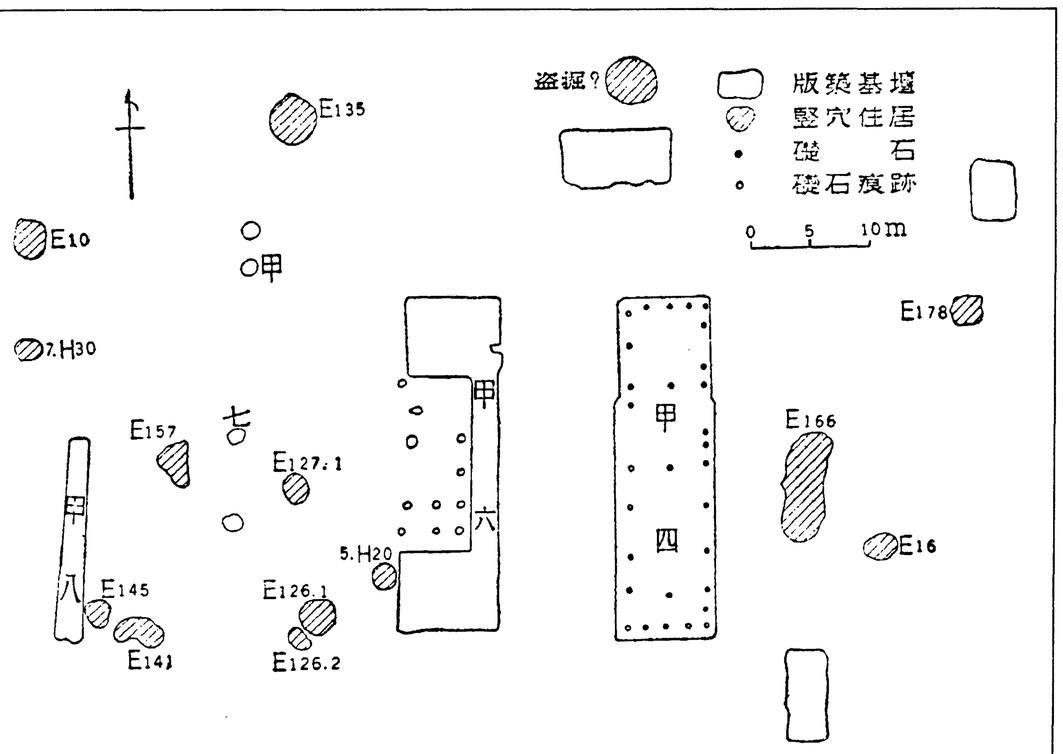
のトいをする卜官は、重要な役人であったが、時には卜官の住居であったと思われる竪穴もみつけられた。だから王の一族とか、氏族の長以外の人は、大部分がこんな竪穴で、王城のなかに住んでいたのである。

これに対して、王たちは地上に家を建て、そこに住んだり、神殿で祭りを行ったり、あるいは政治をつかさどっていた。こういう家はどうして作られていたのだろうか。発掘の結果では、もうすでに礎石の配置が乱されていて、建物のプランを復原できるものは、一、二しかないらしい。そのひとつ、甲四基址（き し）とよばれるものについて説明しよう（第八図参照）。第一に敷地と家のプランがきまると、その区劃のなかに土をいれてつき固める――この方法は城子崖の城壁などと同じ方法で、版築とよぶ。地盤をしっかりさせるとともに、その表面が直接床になる。その上に礎石をならべ、柱をたて、梁をおき、さらに垂木をつける。こうして骨組ができ上る（第八図の1）。壁は版築と同じ方法で作る。窓や鴨居は木材を使って壁土が崩れないようにする。屋根はもちろん萱ぶきであった（第八図の2・3）。この家

は南北二八・四メートル、東西六メートル余で、これを復原した考古学者の説によると、南北の二つに分れ、さらにそれぞれに大きな部屋ひとつと数個の小部屋に分れていた。全部で十三室あるという。ある建物では、版築の床がずっと家の前までのびて、そのまま前庭になっているものもあった。

こういう家のあとからは、ほとんど遺物が発見されなかった。だからどんな家具を使い、どんな日常生活が行われていたかは、何もわかっていない。ただ眠るときには寝台のようなものを用いていたらしいことは、甲骨文に爿という字があることでわかる。この字は疾病を意味する文字であるが、左側の偏は寝台を象どったものであり、右側は人が発熱して汗を出しながら、寝台の上に寝ているとこころを象形化したものである。そのほか、大理石で作った動物や人間の像が、柱にとりつけられたり、礎石のかわりに使用されたらしいことがわかっているにすぎない。竹の柱に萱の屋根ではないが、今から見れば、別に大した家であるどころか、かなりのあばらやでしかない。しかし、殷代のせまい竪穴に住む人たちにしてみれば、堂々として王の権力を象徴するものと見えたであろう。こういう版築の土床は、全部で五三みつかっている。そしてひとつひとつが完全に独立して使用されたのではない。幾つかの建物が一組になり、時には廻廊でつながれていたから、いっそう大きなものに感じられた。あるものは、小石を敷きつめた通路で連絡している。さらに一組の建物は、周囲に垣をめぐらし、ところどころに門があいている。こういう幾組かの家屋は、あるものは王の日常生活する場所であり、またあるものは公式の儀式などに使用され、または祖先の霊をまつる宗廟であった。そしてこの地上の家の周囲や間に竪穴の作業場・住居、あるいは穴蔵があった。

発掘区域図を見ると、その大体中央にB区という区域がある。もちろんこれは発掘者によって便宜



第9図　E区の遺跡

うち甲四は前に述べたような建物であった。

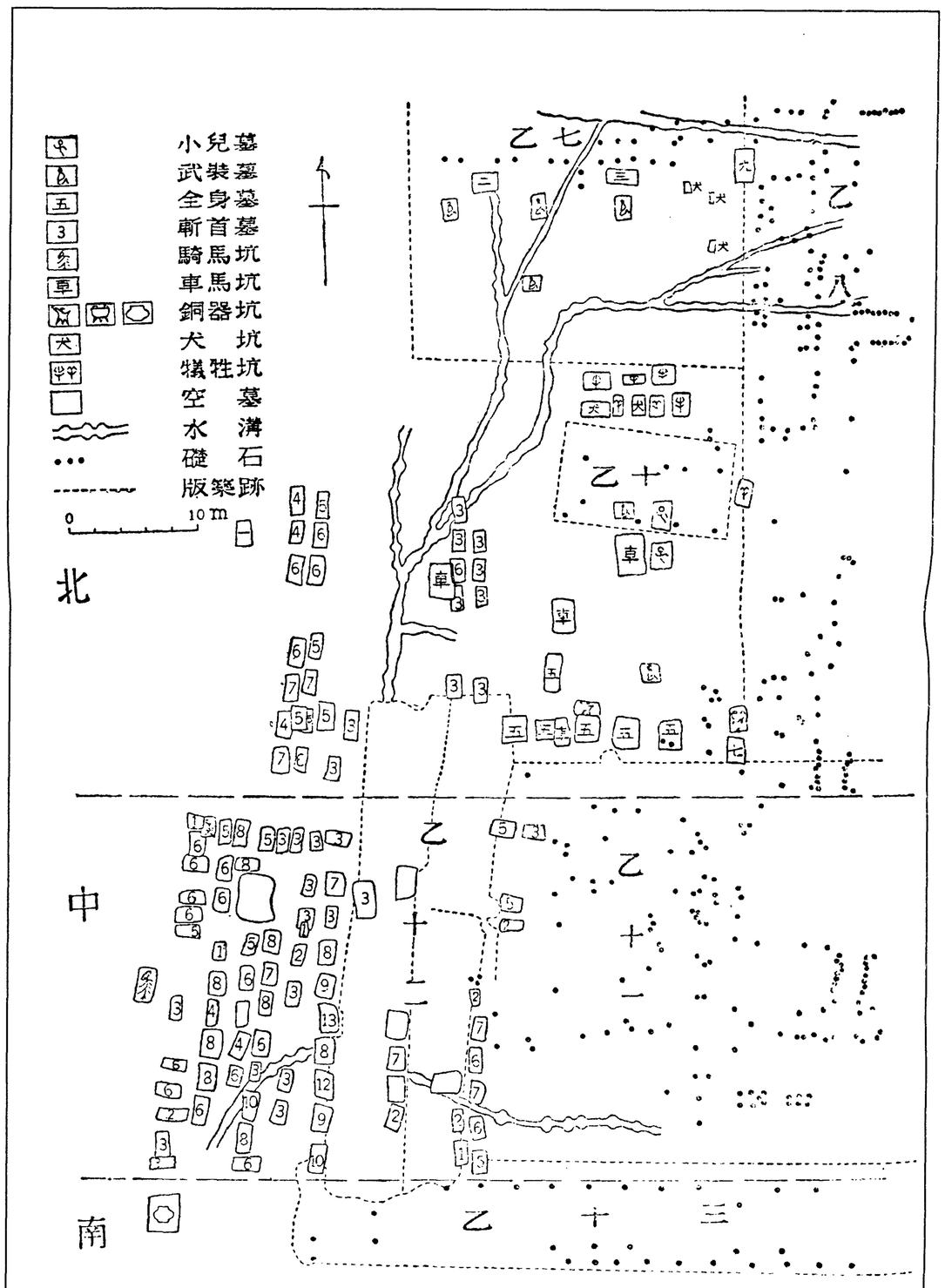
この甲四号の西にある甲六は、西側中部が凹形になっていて、その間に小さくまるい版築あとが数個所ならんでいる。この場所に建っていたものは、ちょうど寺の楼門のような構造をしていたのである。その西にある甲七は、高い柱を建てて旗かのぼりでもかけていたと考えられる。さらに西の甲八には土塀でも作ってあったかもしれない。この四個の建物は一組になっていたと考えられる。董作賓氏はこの場所を王の日常の生活場所すなわち王宮だと説明している。甲四と甲六との間の中庭では、簡単な祭りや、臣下を任命する冊命とよばれる儀式も行われたろう。甲六の楼門の前では、武芸の演技も行われたことであろう。甲四はこのグループの主屋であったわけだ。そして主屋の東・南・北の三方にある小屋は、臣下の控えや、あるいは奥向きの人々の住む

上からわけられた区劃で、殷代の遺跡の分布そのものとはあまり関係ない。しかし発掘して明らかになった範囲では、偶然にもこのB区が、遺跡の中心であった。この地区にある乙一号という基址は、普通の版築基址とことなり、純粋な黄土ばかりでできていた。その上には家のあった痕跡はなく、常に清浄に手入れをされていたらしい。黄土台基とよびならわされている。ここは、祭りや重要な儀式が行われた所だと考えられている。鉦や磬やどの楽器の奏楽につれて、牛や羊の犠牲が銅器にいれられ供えられ、酒が地に注がれる。天子は重々しい声で祝詞を読みあげたことであろう。また、ここではよく亀甲や獣骨を使って卜占が行われたらしい。この地区にある乙一号という基址は、からは、武乙・文丁時代以外の甲骨が多数に出土した。こういった甲骨は、単に卜いの時に使用されるばかりでなく、王の呪術的な権威を裏づけ、証明するものとして大切にこの穴に保管された。また時には、記録風の文章を刻つた甲骨もある。甲骨には小さな穴をあけて紐を通すようになっているものがあり、何枚もの甲骨をつづっていた。書物を示す冊という字は、字を書いた竹の札をつづった形の象形であるが、竹のかわりに亀甲や獣骨をつづりあわせていたのだ。甲骨はいわば書物であり、これをいれた穴蔵は書庫であったのだ。――こういう書庫のひとつである一二七坑からは、いずれも重要な卜辞をともなった完全な亀甲が二百枚以上も重なったまま出土した。これが第十三次C区の発掘での収穫のひとつである。さらにこの黄土台基の西北には、石器の工房、南西には骨角器の製作所と青銅器の鋳造所があった。また台基の南は、普通の版築でつき固めた広い前庭があったようである。だから版築といってもかならずしも家屋が建ててあったのではない。

B区が祭場であるのに対し、北のE区を見ると、ここの遺址の分布は、第九図の如くである。この

場所であった。陶器や銅器、甲骨などは主屋の裏（東側）にあるE一六・E一六六・E一七八などの竪穴に納められ、また楽器などは楼門のすぐ西にある五H二〇などに入れてあった。卜いに使用する亀甲や牛骨、未完成の骨角器や鹿の角などは西側の竪穴に所蔵され、加工したり使用したものは、東側の穴蔵に納めるようになっていたようだ。このように甲四が西を正面としていることである。後の中国では、王宮の主屋は南を正面とするのが普通であるから、この甲四が主屋とすれば、西面から南面を主屋の通例とするようになったのはいつ頃からであろう。こういう現象は次に述べるC区においても同様であった。

このC区はB区の南にあり、第十三～五回の発掘を行った所である。このC区の発掘までには中国の考古学者の技術もすばらしく進歩をしていた。そしてこの発掘も最も理想的な方法が実行されたので、この区域の遺跡は全く余すところなく知ることができたのである。このC区には他区と異なる大きな特色が二つあったのだ。そのひとつはこの地区一帯に水溝が縦横に作られていたこと、いまひとつは、建物に附随して多数の墓が作られていたことである。以前に発掘されたB・D・E区などでは、発掘技術が劣っていたので、これらが発見できなかったと考えてはいけない。もちろん、時には見落しもあったであろう。しかし北の部分にはこのような墓葬がなかったことは間違いない。この墓は規則正しくならんでおり、計画的に作られていたので、発掘者たちは、侯家荘の大墓の周囲にある犠牲の墓を思いうかべた。首を斬ったものもたくさんあるし、銅器を多数に埋めた墓もある。しかしここには大墓になく、**建物がたくさんあった。ある学者は、大墓に対して、この建物は祖先の霊を祭る宗廟だと考えた。**



第10図　C区地上建築と墓群（墓のなかの数字は人数を示す）

作るすぐ前に作られたものだ。またそのために一度水溝を掘っても、その上に版築の床をつくると、当然に埋まってしまう。それでなければ、のちに柱をたて家を建てても、家は傾いてしまう。だから溝が版築で埋まっていても当然なのだ。この溝の秘密は底にいれた五センチメートルほどの厚さの砂である。つき固めた土とちがって、砂の場合は上から圧力がかかっても、一粒一粒の間にはごく小さな隙間がある。徐々に水が流れることはできる。このC区は、北の砂丘からは一メートルほど低く、傾斜もゆるい。したがって雨のあとなどは、地中の水がたまり、家も湿気をよびがちである。だからこの水溝のようなものを作り、地中の水を排除していたのではなかろうか。すなわち暗渠式の排水坑である（第一一図）。

もしこの考えが正しいとすると、これは重要な意義をもってくる。中国のように古くから農耕文明の栄えた国では、水を支配し、これを利用することは、権力者の大きな任務であった。卜辞でも、農耕地は、一定の広さに区劃されていたという説もあるくらいであるから、周囲には溝も作られていたであろう。しかもこういった暗渠式の排水方法すら知っていたとなると、当時の農業技術は想像以上に高いものであったかもしれない。

さてもうひとつの特色、墓葬はどんなものであったのだろうか。この墓葬は乙七という建物に対して行われたといわれており、北・中・南の三組に分れている。いちばん多いのは斬首した墓で、北部に計二七墓百二十五人、中部に七七墓三百七十七人が埋められている。このほか、北部には五人一組の首を斬らない墓が五、子供だけを埋めたものが二墓十五人、数個の銅器と一人の墓が一、銅器とか

石器などの器具ばかりをいれたのが二墓、犬羊が各一墓あった。なかでも最も人を驚かせたのは、北部にある五つの車馬坑と、中部にあった騎馬坑（一馬一人）とである。いずれも、一定の秩序をもって埋められていた。ある学者は、これらの墓に埋められた人数と、古典に残っている古代の軍隊組織とを比較し、北部は車隊、中部は歩兵部隊であり、歩兵の指揮官は馬とともに埋められた人物であり、車隊の隊長は、いちばん大きな戦車と四頭の馬とともに葬られた墓の人物だという。

このほか、乙七の版築の床の下には、犬を埋めたものが三、武葬兵士を埋めたもの四、女性と思われる遺骸が出土した墓二所があった。これらは、大墓の底や墓道に埋められた殉葬と非常に類似している。それでこの建物は祖先の霊が来臨する宗廟であり、地下の墓はその霊魂を守護するためのものと考えられる。兵隊を一部隊埋めたのも、その守護の効果をいっそう効果的にしようとしたわけだ。

このように殷の都は、王宮や宗廟からでき上っていたが、この小屯での発掘は、南北三百メートル余、東西百メートルほどの間がわかったにすぎない。もっと西と南とに多くの住居址が展開していたろう。そしてこれらの地域には、殷の国を構成する貴族を中心とした幾つもの氏族の宮殿やら竪穴があったろう。そしてひとつひとつのグループごとに、それをかこむ垣と門とがあり、さらにこういうもの全体をふくむ都を大きな城壁がとりまいていたと想像される。そして城外の侯家荘や大司空村などからも、建物の敷地あとや竪穴住居址が発見されているから、都の城の周辺にもたくさんの村落があったのだ。殷の都は、周囲に幾つもの村落を従えた城の町であったのだ。

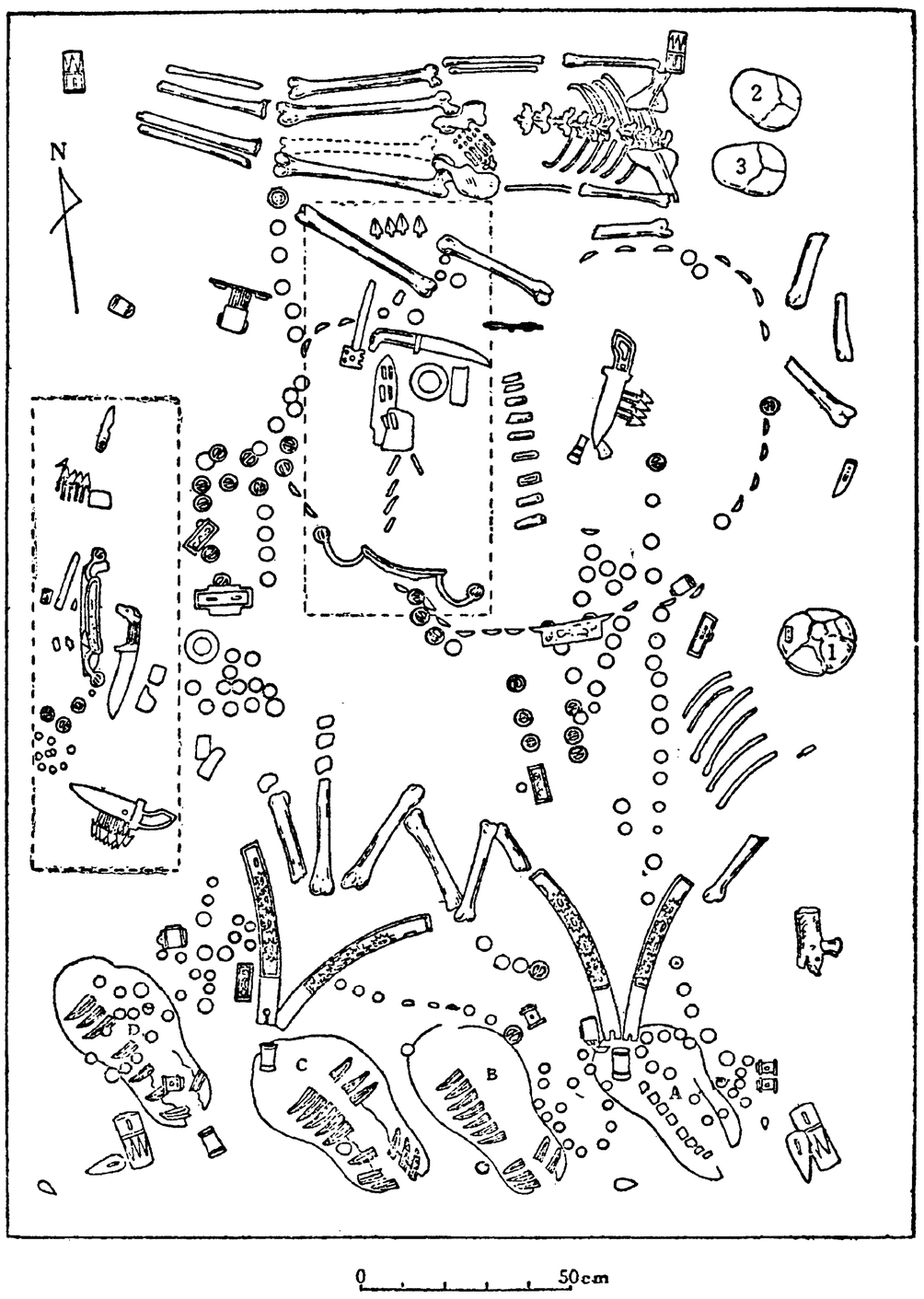
このように城壁にかこまれた都市は、甲骨文では邑とよばれる。この邑という文字は、城壁にかこまれたなかに人が坐っている所をかたどったものである。作邑というのは、こういう城壁をめぐらし



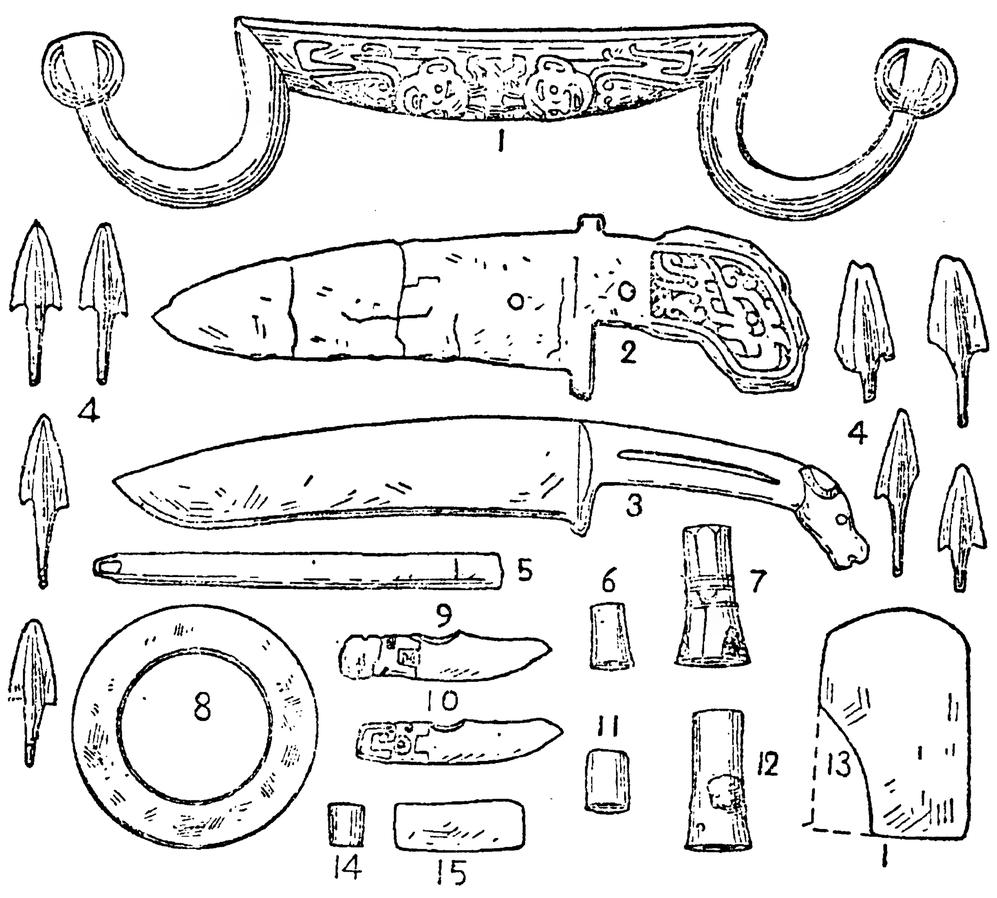
第11図

C区は宗廟の地域であるというのである。

第一の水溝は、幹溝と支溝とに分れる。幹溝の両側の壁は、なめらかに仕上げられ、一定の間隔をおいて杭をうちこんだあとがある。幅は四〇～七〇センチメートル、深さは一・二六メートル前後で、長いものは六〇メートルほどまっすぐに伸びている。支溝は、上口が二五～五〇センチメートルの幅で、深さは八〇センチメートルほど、内部の壁面には手を加えたあとはない。いずれも底には五センチメートルほどの厚さに細い砂が敷きつめてあった。ちょっと考えると水を流す水道のようである。しかしこれを発掘したときには、砂の上にぎっしり土がつまり、版築の方法でつき固めてあった。そしてほとんど水を流したあとは残っていないので、水道に使用したとは考えられない。そこである人は、建築敷地の水平度を測るためのものだと考えた。しかしもし水平を測定するためのものだとすると、溝は敷地の対角線を結ぶように作られる筈である。第一〇図のように不規則に作れることはない。だから水平測定用のものとする考えもぴったりしない。一体この水溝では、版築の基址の下にある部分は、その下面にぴったりと接して作ってある。だから版築を



第12図　M 20 車馬坑



第13図　殷代兵器のセット

1. 弓形銅器（弓の装飾品） 2. 青銅戈 3. 馬頭刀 4. 銅鏃 5. 玉管；箙の柄 6.11. 玉器 7.12. 玉管；戈の装飾品 8. 玉環；馬頭刀と礪石をさげる道具 9.10. 玉の弭 13. 礪石 14.15. 玉器。このセットはM 20 車馬坑の首長の所持品であったといわれる。1 の弓形銅器は弓の中央部につけ，矢を放ったとき，震動で両端の鈴がなるようになっている。2 の戈は，ちょうど数字の 2 のある個所に，長い木の柄をつけて使用する。このようなセットの兵器は車に乗る貴族のもので，一般に用いられたのは戈であり，しかも石製のものであった。

た都市を新しく作ることを意味している。そして殷の都は「天邑商」とか「大邑商」とよばれた——商というのは殷の人々が自国をよぶ名であった——。しかしこうして大邑とよび、天の加護を受けた町と世界に誇った都も、いったん周の征服を受けると、兵火のなかに埋没してしまった。発掘者たちは、焼け残った柱、火にとけて飛び散った銅片、火にあって紅色になって崩れ落ちた壁土を版築の基址の上に見出した。いつのまにかその上に堆積した黄土は、麦畑となり、箕子の悲歌が涙とともに伝えられたのである。

殷代に車があったかどうか、あったとしたらどんな形のものであったか。甲骨文には、狩猟のときに車を使用した記事がある。中国でも周や春秋頃には、戦場で車を使用したり、車の数で軍隊の数を表現する方法が行われていたので、ある時代には車が戦に使用されたことがわかっていた。近東やローマなどではチャリオットが、戦にも、狩猟にもつかわれているが、戦闘の訓練であった。だから殷代でも、車が戦に使用されたということは想像できた。ところがこの区の発掘によって、はじめて殷の戦車——チャリオット——が確認された。それがこの乙七の南側から出た五個の車馬坑である。そのうちいちばん大きなものは、前記車隊の指揮官のものであった。この墓は、南北二・八メートル、東西二メートルの坑で、そのなかに車一輛・馬四頭・人間が三人と三組の兵器が埋めてあった（第一二図）。馬は四頭とも車の長柄の前方、ちょうど馬をつける場所に整然とならび、馬をつけるのにつかった青銅の軛もよく保存されていた。馬具は子安貝と青銅で飾られていた（写真一六）。人の乗る部分や長柄などの木製のところは、朽ちていたが、そこにつけてあった青銅の装飾などが、そのままの位置で残っており、大体の形は復原できる。車に乗る首長と射手は、それぞれ弓一、矢二〇、青銅の戈、小刀、および盾を各一個もち、御者は石製の戈一、青銅の小刀一をもっていた。戈は鳶口を大きくしたような形で、車上から敵をひっかける武器である。このような一輛の戦車の編成は、春秋などの戦車と同じであった。車をひく四頭の馬は、のちに駟という一字で示されるようになり、さらに三十駟といえば、三十台の戦車を意味するようになった。しかし他の墓では、馬は二頭で車も多少小さい。普通の戦は馬二頭立てであったことがわかる（写真一二）。四頭の馬の戦車は、重要な車であり、車隊の指揮官車であったのだ。王だとか貴族たちが戦や狩猟に行く時には、こういった四頭立ての戦車に乗り、従者の主だったものが、二頭立ての車に乗って周囲に従った。このC区の発掘では、隊長車を中心とし、前方に二台、後方左右に各一輛が配置されている。更にその周囲を歩兵が従った。車上の主人と射手は、まず弓矢で戦い、接近すると戈が武器となり、更に相手にとどめをさすには小刀を用いたのだ。

五　神々と人

中国には古くから「宗社を安んず」という言葉があり、国家を安泰に保ってゆくことを意味している。この国家と同義に使われる宗社とはどういうことなのであろう。いうまでもなく宗廟と社稷であろう。宗廟は祖先を祭るところであり、社稷とは土地と穀物を司どる神である。祖先と、土地穀物の神のまつりを絶やさないということは、国家が亡びないということを意味する。これほど祖先や土地の神は大切なものであったから、殷の王朝もこの二つの神をたびたび祭っていた。

祖先の祭りには二つの種類があり、後に述べるような周期的な定例の祭りと、臨時の祭りとがあった。後者の祭りが行われるのは、告祭といって外国が侵入した時などに、それを祖先の霊に告げて加護を求める時、あるいはその年の穀物の豊作を祈る祭りなどである。しかしいちばん興味あるのは、王や王子、王族などの病気の時に、祖先に祭りを捧げることである。祖先の霊はよく子孫にたたりをして、病気をおこしたりするものであった。だから王など病気にかかると、卜いをしてどの祖先の誰が自分にたたっているかをたずね、そのうえでその祖先をまつって、ゆるしを請うた。祖先は血のつながりをもととした神であったのだ。

これに対していっそう穀物の稔りに強く影響していたのは、黄河の水神である「河」、土地の神である「土」――土という字は社と同じ文字である――、または「岳」とよばれる神や、人間と動物とをひとつにした怪獣の形で表現される神々であった。こういった神は、また農業と関係の深い雨や風などの自然現象をもつかさどっていた。だから、稔りを願う祭りをうけるとともに、雨請いの祭りもよく行われている。この雨請いの祭りには、独特の儀礼があった。雤とか𩠐という文字で示される舞いは、牛の尾を両手に持ってする舞いであり、犠牲には人間をやき殺して供えたことが甲骨文の㚔という字に残っている。

このような神々は、いったいどういう神なのであろう。この神は、本来殷の王室を構成していた氏族によって祭られていた神ではない。小屯の都からはかなり離れた所に、本来の祭りの行われた土地があり、殷のときには一種の聖地のようにみられていた。王はときに使者をその聖地に派遣して祭りを行わせた。その聖地には、その神を守護神として祭る氏族が生活していた。その氏族は、平時は殷の王に貢物を献上し、戦時には軍に参加するなどして、殷王朝に服従していた。これらの神は、がんらい殷に征服された氏族国家の神であったのだ。後になると、ある神は、殷の祖先の世系のなかにとりいれられ、高祖――大昔の祖先――として祭られるようになってしまった。殷の社会が農業を基本とする社会であったため、こういった各地の神を祭ることは、穀物の豊かな稔りを得るために是非とも必要だったのである。しかし本来の性質が忘れられてくると、祭りをする理由を説明するために、王系のなかにとりいれて、祖先として扱うようになる。殷の王系をみると、ある時期からは、みな甲乙の十干を名としているのが、それより古い時代の王は、全く別の呼び方をされている。これが、実はいま述べてきたような神々なのであり、本来は異教の神であった（系図参照）。

この異教的な神に対して、殷の最高の神は帝、すなわち天の神であった。これは殷をついだ周の時代にも、やはり最高神として絶大な力をもち、王は天の神の子、天子と考えられ、この帝の命を受けて地上の世界を支配すると考えられていた。甲骨文の禀という文字は、この帝＝天の神のことで、戦争には勝利を与え、雨や風を支配し、あるいは旱害などの禍を下し、また町を新しく作るにはこの帝の助けが必要とされていた。いわば祖先の霊と、異教的な神の二つの力を、さらに強力に併せもった神である。だがひとつ不思議なことがある。それはこの帝を祭ることをやった甲骨文はひとつも見られないことである。しかしこの神としての帝と同じ文字が、ある場合には祭の名として用いられている。帝は祭りの対象としての名詞としてではなく、祭りというひとつの動作を示す言葉、動詞として用いられる。この祭りを受ける対象は、土・岳・河などの神々で、年の豊穣の祈願や雨請いなどを目的として行われる。こういったことを考えても、帝のもっている霊力のなかには、それより下級のこれらの神の霊力を綜合したものがあり、特にこういう自然現象を支配する力が要素になっていることがわかる。

この帝という祭りと関連することで、もうひとつ重要なことが、最近になってわかってきた。それは四方の神のことである。甲骨文では、四方の神と、それぞれの方向から吹く風に名がつけられていたことがわかっている。ただ時には、四方の神の名と風の名とがいれ違っている時がある。これは四方の神と、風とに対する意識が明確に分離されていなかったからである。四方の神というように抽象化されたものは、なかなか実感として理解されないであろう。むしろ、四方から吹いてくる風のほうが、直接肉体に意識できる。だからそういう混乱が起ったのであろう。目に見えない神は、この風とともにやって来ると考えていた。だから風はすなわち神であり、神はまた同時に風でもあった。

では、この四方とはどういうことなのであろう。もちろん東方とか北方という東西南北を示す言葉である。甲骨文では、河とか岳と同じく、この四方神や風も「東方に帝＝禘す」というように、帝という祭りをうけ、稔りを祈願されたり、雨を求められている。この祭りが受けいれられると、「東土年を受く」というように、東方の土地は豊かな稔りを得ることができると考えられていた。

ところでこの東方・北方などとよぶときの「方」という言葉は、いったいどんな意味の言葉なのであろう。殷の人々が普通に「方」という時には、決して単なる方向だけを意味したのではなかった。「鬼方」とか、「土方」、あるいは「人方」というように、外国をさす言葉として用いられる。外国でも殷と戦争をしたり、殷の領土に侵入してくる外敵を意味する言葉として使われている。古代世界では各々の氏族的国家は、それぞれ独自の守護神をもっていた。人間と人間との戦いは、そのような神と神との戦いでもあった。したがって「方」という文字は、単に敵対する国を意味するばかりでなく、敵対する神をも含む言葉であった。だからこそ、戦争には帝の助けが心から望まれたのである。こういう外国の神々を、抽象化して東西南北にわけたのが、四方の神であったのだ。

中国の古い歴史の書物「史記」などによると、この時代の中国は殷によって統一されていたように書いてある。現在でも、われわれはよく殷のことを殷帝国とか殷王朝とよぶことがある。この帝国とか王朝という言葉は、のちの秦の始皇帝や漢の国のように、一人の帝王が絶大な権力をもって中国全土を統治した国家を連想しがちである。しかし当時の実際の状態は決してこんなものではない。幾つかの氏族的な国家が、比較的強大な力のある氏族国家を盟主として結合した連合体であった。だから

ひとつの連合体のなかでも、少し盟主の力が弱くなってくると、すぐに他の国家がこれに代ろうとする。殷を中心とした連合体の周囲には、また幾つかの連合体があり、互に隙をねらっていた。のちにも述べるように、殷の文化は、当時の華北全域にひろがっており、かなり強力であったけれども、前にいったような危険性はいつもひそんでいた。甲骨文にも、外国が侵入して殷の領土を占領した記事が残っている。殷王国は常に敵対する四方に注意していなければならなかった。中国の古い説話のなかには、明君が天下を統一して、太平な時代を現出することを、「四門穆穆（ぼくぼく）」という言葉で表現する。この意味は、城壁でかこまれた都に、明君に服従した四方の諸国から、諸侯や使臣がやって来る。そして都の四方の門から入ってくるときには、お互に平和を祝い、和気藹藹（あいあい）と談笑している有様を意味している。こういう時には四方の異教的な神々も殷の神に服従して、殷に敵対するかわりに、祭りをうけて、殷に恵みを与えるようになる。もし逆にこういう異神を怒らせると、その異神を祭っていた国家は、殷から離反して、かえって殷に攻めかかってくる。したがってこういう禍がやってこないように、祈年や雨請い以外にも異神を祭ることがあったであろう。その場所は、恐らく、城の四方の門であったと想像される。

ただここで注意しなければならないのは、こういった四方の神や、風が祭られていたのは、ある時期に限られていたことである。それは、この小屯に都していた殷の各王のうちでも、最も武威を輝かした武帝の時期である。したがって、四方を征服してその勢力圏が最も拡大されたときに、こういう神が祈年や雨請いの対象となったのである。氏族が殷に服従すると、その神も、殷の神に服従したと考えられるよい証拠である。殷の力が衰えると、この四方の神も甲骨文から姿を消してしまう。これあると考えられるようになり、祖先を呼ぶときに、帝某々というようになる。それと同時に、社稷（しゃしょく）にあたる穀物や自然をつかさどる雑多な異教的な神も祖先の系列にくみ入れられてくる。すべてを祖先の霊の力と理解し、祖先を非常に重視するようになってくる。そして祖先の力をほめ讃える言葉として、その名の上に帝という文字をつけ加える。この現象は、るまでのひとつの過渡的な様相を示している。帝というのは殷の王はそのトーテム神の子孫であると考えられたのである。

以上に述べたように、殷の精神界には守護神としての帝というトーテムや、雨風や穀物を左右する異教的な神、それに祖先神があったわけであるが、このほかにも記録にはあらわれない大小の神々、あるいは悪霊が存在していたと思われる。これは殷の氏族だけではなく、その他の氏族国家や、あるいはもっと小さいひとつの家をとりあげても同様であった。こうした悪霊のあるものは、地中から人間に襲いかかってくる。たたりという文字はまで、足と虫（蛇）との二つを合わせたものだ。蛇が足に食いつくことによって、悪霊が人間に病気をおこさせることを現わしている。また神々に犠牲をそなえるときの銅器には、目をむき、口をひらいた饕餮（とうてつ）という怪獣が文様として描かれている。これは、祭りの対象でない悪霊がやって来て、供物を奪ったりしないように、怪獣の力で悪霊を追い払おうとしたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷

に比べると、同じ性格の神でありながら河や岳などは、完全に殷に服従し、同化されてしまったのであった。

このように本来異教的な神が、天の神＝帝を示す文字と同じ文字で示される祭りを受けるということはどういう意味であろう。この帝という文字采のもとの意味は、示と同じで、神が人間の世界にやって来るときに、この示にとどまると考える説がある。甲骨文では、帝に両手をつけて禘という文字にし、この字で祭りをすることを意味している。だからこの帝というものは、あるもののかたちで、両手に捧げることができたのである。恐らく天の神が人間の世界に下って来た時、この帝にとどまったと考えられる。そして帝という字が天の神と同義の言葉になったのであろう。そうすると、「河に帝＝禘す」とか「東方に帝す」というときは、河の神や四方の神にこの帝を示して、そこに来るように呼びかけたことではないかと考えられる。本来、河だとか岳とか、あるいは四方の神は、殷の人々が最も強力な神と考えていた天の神と同じ性格のものであったのだ。すなわち帝というのは、殷の氏族の守護神であったのである。だからこそ、戦には敵の守護神の力に勝つために、殷の守護神である帝の助けが必要となり、また新しい植民都市を作るときには、帝がその新しい土地に下ってくることを願う必要があった。おろらく禘という字の如く、この神のよりましを持って、新しい土地まで出かけたと想像される。そうすれば、この新しい土地にも殷の守護神があらわれて、その土地を支配していた神を征服してくれるのだ。このほか殷の人々にとっては、帝は雨や風の自然現象や穀物をも支配するものであった。

しかし、少し時代が下ってくると、この戦勝を与えるものは、帝ではなくて、もっぱら祖先の力で

信として残っている。

このように多くの神々や悪霊に対しては、いろいろな祭りが行われた。前にあげたような祈年や雨請い、あるいは戦いの援助を求めたりした祭りのほか、神の怒りをとくための祭りもあった。こうした各種の祭りには、またいろいろな犠牲や供物が供えられたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷信として残っている。

このように多くの神々や悪霊に対しては、いろいろな祭りが行われた。前にあげたような祈年や雨請い、あるいは戦いの援助を求めたりした祭りのほか、神の怒りをとくための祭りもあった。こうした各種の祭りには、またいろいろな犠牲や供物が供えられたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷信として残っている。

このように多くの神々や悪霊に対しては、いろいろな祭りが行われた。前にあげたような祈年や雨請い、あるいは戦いの援助を求めたりした祭りのほか、神の怒りをとくための祭りもあった。こうした各種の祭りには、またいろいろな犠牲や供物が供えられたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷信として残っている。

このように多くの神々や悪霊に対しては、いろいろな祭りが行われた。前にあげたような祈年や雨請い、あるいは戦いの援助を求めたりした祭りのほか、神の怒りをとくための祭りもあった。こうした各種の祭りには、またいろいろな犠牲や供物が供えられたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷信として残っている。

このように多くの神々や悪霊に対しては、いろいろな祭りが行われた。前にあげたような祈年や雨請い、あるいは戦いの援助を求めたりした祭りのほか、神の怒りをとくための祭りもあった。こうした各種の祭りには、またいろいろな犠牲や供物が供えられたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷信として残っている。

このように多くの神々や悪霊に対しては、いろいろな祭りが行われた。前にあげたような祈年や雨請い、あるいは戦いの援助を求めたりした祭りのほか、神の怒りをとくための祭りもあった。こうした各種の祭りには、またいろいろな犠牲や供物が供えられたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷信として残っている。

このように多くの神々や悪霊に対しては、いろいろな祭りが行われた。前にあげたような祈年や雨請い、あるいは戦いの援助を求めたりした祭りのほか、神の怒りをとくための祭りもあった。こうした各種の祭りには、またいろいろな犠牲や供物が供えられたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷信として残っている。

このように多くの神々や悪霊に対しては、いろいろな祭りが行われた。前にあげたような祈年や雨請い、あるいは戦いの援助を求めたりした祭りのほか、神の怒りをとくための祭りもあった。こうした各種の祭りには、またいろいろな犠牲や供物が供えられたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷信として残っている。

このように多くの神々や悪霊に対しては、いろいろな祭りが行われた。前にあげたような祈年や雨請い、あるいは戦いの援助を求めたりした祭りのほか、神の怒りをとくための祭りもあった。こうした各種の祭りには、またいろいろな犠牲や供物が供えられたのだ。だからこそ祖先を祭る宗廟の床の下には、犬や武装した兵士を埋めて、その力で悪霊がやって来ないようにしなければならなかった。殷の遺跡で、こういうことが行われたのは、この宗廟と考えられる建てものだけである。しかし本来は、日常に使用する王宮や一般の家にも行われたと想像される。現在でも文化の遅れた四川省などには、家を建てるときに同じような儀礼を行う習慣が、迷信として残っている。

この青銅器とはいったいどういう性質のものであろうか。殷の銅器には、いろいろな形があり、それ以後の西周や春秋戦国時代の銅器に比べ、非常に多様な形をしているし、これを装飾する文様もいきいきした力をもっている。芸術性の面からみれば、青銅器では、殷代が後の時代をとおく抜きでている。小規模な鋳造所で、職人的なこのような青銅を扱う技術は何時から始まったのであろうか。解放前までには、考古学的な資料の不足のために、小屯に住む殷の人が突然に青銅器の使用を始めたような印象を受けていた。殷に先立つ竜山文化の黒陶が、青銅器の形とよく似ているので、何か関係をみつけようという考えも有力であったが、この関係を裏づけるような具体的資料は何もない。ところが、最近鄭州の遺跡から出土した青銅器は、小屯の殷代遺跡より古いアーケイックなものであることが人目をひいた。鄭州の遺跡では、下層の竜山文化の土器と、それより上層の殷の早い時代の土器との間にだいたい形式的な連続がつけられるようになってきた。青銅器が殷代早期に始まったか、あるいは竜山文化の発達途上ですでにできたか問題であるが、そのような青銅器を作る技術は土着かあるいは外国から輸入されたか。たぶん外来のものではないかと思われるが、もしそうだとすると、どこからこの技術が伝わって来たかということを知りたくなるのは人情である。遠く西南アジアのメソポタミア両河地方から沙漠の遊牧民を通じて伝えられたという考えも可能であろう。これははじめに小屯の銅器がどこから来たかという問題と同じように、これも確かなことはわからない。こういうことに答えてくれる資料は視界の彼方にかくれている。

こういった問題はともかくとして、安陽の住民が作っていた銅器は何に使われたか、その用途と形との関係が問題である。どの器には何を盛っていたか、その用途に応じた器形の分化と、分化した器がどんなセットになるのかということである。これを知るためには、ひとつの墓からどんな種類のものが幾つセットになって出土したかということが手がかりになる。前節で述べた小屯のC区の墓葬群のなかの三つの墓から、多数の銅器が出た。今そのひとつを見ると、觚(コ)・觶(カ)・爵(シャク)・觚(コウ)がそれぞれ二個、鼎と盤が各一個ある。はじめの四種は酒を飲むときの器で、鼎は物を煮る器、盤は洗面器のようなものである。しかし酒を飲む器といっても、現在なら杯と徳利――洋酒ならグラスと洋酒の瓶、ときにはシェーカーも使用するが――のように、用途で形も大きさもことなる。この墓の酒器も、觚と爵とは杯に相当し、觶と觚とが酒をいれておくためのものである。そして爵・觚・觶・觚とがそれぞれ一個で一組であることは明らかである。同じ杯の用途といったところで、爵と觚とではその酒の量もことなるから、別の飲み方があったわけである。同じことは觶と觚とについてもいえる。祭りの式の次第のなかでは、酒を飲む式もあれば、酒を地に注ぐ儀式もあり、ただ神の前に供えるだけの儀式もあるであろう。その時々にこういう各種の器の使いわけがあったのであろう。詳しい用法は、現在ではわからなくなっているが、しかし他の墓から出土した酒器と比較しても、この四種類が基本であり、特に、觚と爵とは、ほとんど例外なく同数が出土している。觶と觚とに相当するものが、時に卣(ユウ)とか方彝(ホウイ)や尊(ソン)、あるいは觶(ライ)や盉(カ)などという器にかわるらしい。しかし現在ではこれらのうちのどれが觶に相当し、どれが觚に相当するかということも確実にはわからない。いずれにしろ祭りの――時には諸侯などとの宴会の時にも――酒にはこの四種類の器が必要であったことは明らかである。いま参考に代表としたM二三二とよぶ墓の銅器の大きさの表をあげておこう。

容量	口径	高度	
(口長) 262cc	17.7 cm	19.7 cm	爵1
?	?	?	爵2
460	13.8	18.8	觚1
422	13.1	22.4	觚2
1,713	19.3	30.7	觶1
1,415	16.8	24.4	觶2
8,120	19.4	21.4	觚1
7,607	20.4	25.3	觚2
1,500	15.8	20.6	鼎
?	?	?	盤

青銅器と種類が非常に少くなる。これは殷代のところが、酒器にたいして食器になる周やそれ以後でも同じような傾向はあるが、これほどでない。酒器には觶とか觚や尊、あるいは卣などという各種の器の使いわけがあったのであろう。詳しい用法は、現在ではわからなくなっているが、しかし他の墓から出土した酒器と比較しても、この四種類が基本であり、特に、觚と爵とは、ほとんど例外なく同数が出土している。觶と觚とに相当するものが、時に卣(ユウ)とか方彝(ホウイ)や尊(ソン)、あるいは觶(ライ)や盉(カ)などという器にかわるらしい。しかし現在ではこれらのうちのどれが觶に相当し、どれが觚に相当するかということも確実にはわからない。いずれにしろ祭りの――時には諸侯などとの宴会の時にも――酒にはこの四種類の器が必要であったことは明らかである。いま参考に代表としたM二三二とよぶ墓の銅器の大きさの表をあげておこう。

尚書の酒誥(コウ)篇のなかに、周の成王が臣下にいましめて、殷が亡んだのは、酒を飲んで遊びふけったために天の神の怒りにふれたからだといっている。殷の人は、酒を飲むときには、觚や觶すらが鬲の変形にしかすぎないので羹、羊など、あるいは鴟尊(ケウ)とかになるような具合である。これに対し、食器のほうは、ものを煮る鼎や鬲(レキ)と穀物を蒸すための甗(ゲン)という三本足の器と、こうして調理した食物を盛る簋(キ)の四種類しかない。そのなかでも、四本足の鼎は、三本足の鼎の変形であり、鼎や甗すらが鬲の変形にしかすぎないのである。しかし酒を飲むときには、觚と爵とは杯に相当し、觶と觚とが酒をいれておくためのものである。そして爵・觚・觶・觚とがそれぞれ一個で一組であることは明らかである。同じ杯の用途といったところで、爵と觚とではその酒の量もことなるから、別の飲み方があったわけである。同じことは觶と觚とについてもいえる。祭りの式の次第のなかでは、酒を飲む式もあれば、酒を地に注ぐ儀式もあり、ただ神の前に供えるだけの儀式もあるであろう。その時々にこういう各種の器の使いわけがあったのであろう。詳しい用法は、現在ではわからなくなっているが、しかし他の墓から出土した酒器と比較しても、この四種類が基本であり、特に、觚と爵とは、ほとんど例外なく同数が出土している。觶と觚とに相当するものが、時に卣(ユウ)とか方彝(ホウイ)や尊(ソン)、あるいは觶(ライ)や盉(カ)などという器にかわるらしい。しかし現在ではこれらのうちのどれが觶に相当し、どれが觚に相当するかということも確実にはわからない。いずれにしろ祭りの――時には諸侯などとの宴会の時にも――酒にはこの四種類の器が必要であったことは明らかである。いま参考に代表としたM二三二とよぶ墓の銅器の大きさの表をあげておこう。

尚書の酒誥(コウ)篇のなかに、周の成王が臣下にいましめて、殷が亡んだのは、酒を飲んで遊びふけったために天の神の怒りにふれたからだといっている。殷の人は、酒を飲むときには、觚や觶すらが鬲の変形にしかすぎないので羹、羊など、あるいは鴟尊(ケウ)とかになるような具合である。これに対し、食器のほうは、ものを煮る鼎や鬲(レキ)と穀物を蒸すための甗(ゲン)という三本足の器と、こうして調理した食物を盛る簋(キ)の四種類しかない。そのなかでも、四本足の鼎は、三本足の鼎の変形であり、鼎や甗すらが鬲の変形にしかすぎないのである。しかし酒を飲むときには、觚と爵とは杯に相当し、觶と觚とが酒をいれておくためのものである。そして爵・觚・觶・觚とがそれぞれ一個で一組であることは明らかである。同じ杯の用途といったところで、爵と觚とではその酒の量もことなるから、別の飲み方があったわけである。同じことは觶と觚とについてもいえる。祭りの式の次第のなかでは、酒を飲む式もあれば、酒を地に注ぐ儀式もあり、ただ神の前に供えるだけの儀式もあるであろう。その時々にこういう各種の器の使いわけがあったのであろう。詳しい用法は、現在ではわからなくなっているが、しかし他の墓から出土した酒器と比較しても、この四種類が基本であり、特に、觚と爵とは、ほとんど例外なく同数が出土している。觶と觚とに相当するものが、時に卣(ユウ)とか方彝(ホウイ)や尊(ソン)、あるいは觶(ライ)や盉(カ)などという器にかわるらしい。しかし現在ではこれらのうちのどれが觶に相当し、どれが觚に相当するかということも確実にはわからない。いずれにしろ祭りの――時には諸侯などとの宴会の時にも――酒にはこの四種類の器が必要であったことは明らかである。いま参考に代表としたM二三二とよぶ墓の銅器の大きさの表をあげておこう。



第14図　青銅器

1.2. 觚　3.4. 爵（ただし4はこの組の器が破損しているので，他の殷墟出土の器で補充した）　5.6. 觶　7.8. 觚　9. 鼎　10. 盤。以上の十器が出土したもので，以下は殷から西周のごく初期にかけて使用された銅器である．11. 卣（ユウ）　12. 甗（ゲン）　13. 觶（セン）　14. 壺（コ）　15. 尊（ソン）　16. 盉（カ）　17. 方彝（ホウイ）　18. 兕觥（ジコウ）

からという言葉がある。成王の子の康王の頃に作られた大盂鼎という大きな青銅器の銘文にも同じようなことが書かれている。殷の人々の飲酒の風習がこれほど有名なものであったことを考えると、殷代の銅器のなかに酒器がひじょうに多く、形もいろいろ分化しているのももっともと思える道理だ。しかし鼎はどうであろう。甲骨文の祭りの記事を見ると、神に供えられるものは、牛や羊が最も多い。肉を供えるわけである。おそらく酒と肉が祭りの供物の中心であったからである。したがって鼎はこの肉を煮るためのものであったわけである。

こうして青銅器を作って酒と肉とを神に捧げ、これを人間が飲食すると、神人共食ということになって、神と人間との結びつきはいっそう固いものになる。神の好むところは、人もまた好むところであった。宴会も酒と肉とのたのしみである。これが極端になると、牛鼎や鹿鼎を作って肉を食い、写真二一の盉となり、更に奇を好んで象や犀や羊の尊を作るようになる。こういったものは殷の人々の好みを象徴するものである——それだけにこれは特殊なものであり、一般にはM二三二の銅器のようなものが普通のものである——。殷は、亡国の君紂が酒池肉林の楽しみにふけって亡んでしまったというのはひとつの伝説ではあるが、やはりある程度まで歴史的事実を現わしているといえる。これについては、甲骨文字によって、もう少し精細に、殷人の日々の生活を調べてみる必要がある。

Ⅲ 殷人の日日

一 暴君紂王と妲己

美女妲己を愛し、酒池肉林をつくり、長夜の酒宴をした暴君紂王の話は、年配の読者なら一度は、はなしに聞くか、本で読むかしておられると思う。この話は「史記」の殷本紀に出ている。「史記」は御承知のとおり、紀元前百年ごろ、前漢の司馬遷が書いた歴史の書であり、殷本紀とは、殷王朝の諸王の事績を年代順に書き綴った年代記である。司馬遷はりっぱな歴史家であったが、同時に、物語のたいへん上手な文学者でもあったので、紂王のことなどもなかなかおもしろく描写している。紂王は、いうまでもなく、殷王朝最後の王、その治世はおよそ五十年間で、暴虐淫乱のゆえをもって周の武王に亡ぼされたことになっている。年代は前一一〇〇年ごろ、司馬遷から千年ほど前になる。紂王の三代まえの王、武乙のところあたりからの史記の文を、ちょっと訳してみよう。

帝武乙は無道な王だった。人形をつくってこれを天神だといって、その天神とばくちをして遊んだ。家来に天神の代理をさして、ばくちをし、相手が負けると、これを辱しめ侮った。（おそらく棒で人形の頭をたたいたりなどしたのだと思う——筆者）また革のふくろを作って血をいれ、それを高いところにひっかけ、仰いでこれを弓で射、おれは天を射るのだと称した。（血をいれたのは、矢があたれば赤い血がたらたらと高いところからおちるから、武乙はこれを見て「みろ、天が血をながしおるぞ」と笑ったのだろう—筆者）

武乙が黄河と渭水の間で猟りをしていると、にわかに雷がおちて武乙は震死した。武乙の子の帝太丁が立った（王位に即いた）。帝太丁崩じて、子の帝乙が立った。帝乙立ってのち、殷はますます衰えた。

近代人にはぴんとこないかもしれないが、祭祀と卜にあけくれていた殷の宮廷内のできごととしては、天をあなどることはまさに破天荒の、乱暴なしわざだった。司馬遷ならずとも、こんな無道の王はしかるべく雷をおとして殺してしまわなければなるまい。

帝乙の長子を微子啓という。啓の母は身分が賤しかったので、啓は王位をつぐことができなかった。末子を辛といった。辛の母は正后だったので、辛があとつぎになった。帝乙崩じて子の辛が立った。これを帝辛という。天下これを紂という。

史記の注釈である史記集解によると、紂というのは諡であって、諡法（諡のつけ方を述べた本）では義を残い善を損ずるを紂という、とあるが、一説では紂には生れた日によって名づけた「辛」という名のほかに、「受」という嘉名があった。「紂」と「受」とは発音が近いから、世人は紂とも受ともよんでいたのだが、史記は受の方を偶然かきおとしたのだ、という（梁玉繩「史記志疑」）。どうもあとの説の方がよさそうだ。竹書紀年では帝辛、名は受となっている。微子は、殷が亡んだのち、周の王によって宋の国に封ぜられ、殷の祀をついだ人である。史記のこの記事によると、このころすでに、長子相続も嫡庶の制もそなわっていたらしい。ということは、周のいわゆる宗法とおなじものが殷にすでにあったことを意味する。史記よりも一五〇年ほどはやく書かれた「呂氏春秋」では、紂の母が微子啓と仲衍の二子を生んだ時は、彼女はまだ王の妾の地位にあった。彼女が正妻になってから三男の受徳（すなわち紂）を生んだ、となっている。どちらにしても妾腹の庶子は、年が上でも、嫡子より相続順位があとになることを示す点では変りはない。

帝紂は生れつき口が達者で、行動は敏捷、見ること聞くことすべてに非常にかんがよかった。才智体力ともに人にすぐれており、力は素手で猛獣をうち、智は臣下の諫言をふせぐに足り、言はもって己れの非を飾るに足る。人臣に己れの能力をほこり、己れの名声を天下に誇って高ぶった。世の中のものは（恐らくは天神をも含めて一筆者）すべて自分の下にあるとうぬぼれていた。酒を好み淫楽し、婦人をよく寵愛した。とくに妲己という女を溺愛し、そのいうことはなんでもききいれた。ここにおいて（妲己を楽しませるために）楽人の師涓をして新淫声、北里の舞、靡靡の楽（いずれも、みだらな音楽や舞の名）をつくらしめた。

傾国の女、妲己のことなどは卜辞にはでてこないだろうから、ここで妲己の諸伝説をちょっと御披露に及んでおこう。妲己は、紂王の即位九年に有蘇という種族を伐ったとき、そこから連れてかえった女である（竹書紀年）。三公の一人の九侯という人が紂の色を好むことをきいて、そのむすめを紂に献じた。紂はたいへん喜んで、世の中にこんな麗しい女はまたとあるまい、お前はどう思うかと妲己にきいた。妲己はこの女に自分の寵愛をよこどりされるのをおそれた。そこでうつむいてすすり泣きながらいった。わが君には、はやもう年おいてこんな醜い顔の女を美人だとおっしゃるほど眼が衰えられたのかと思うと、わたくしは悲しうございます。紂は、そこで思いなおして、九侯のむすめを美人でないということにした。だが妲己はまだ心配である。世の中からもっと美しい女を王に進上してくるかもしれぬ。そこで、彼女は一策を案じた。九侯が美しいむすめを献じたのはつまり王を惑わさんがためでございます。王が今にしてこのむすめや九侯を誅しなければ、どうしてあとあとこういう悪事がなくなりましょうか、と申し上げた。紂は大いに怒って、とうとう九侯のむすめを殺して、ほし肉にし、九侯をも殺してその肉を煮た（ともに極刑に処したこと）。これからのち、世間の美女のいる家ではみな昼でも戸をしめて女をかくし、紂の耳に噂が入るのをひたすら恐れるようになった（潜夫論）。この話は史記では「九侯に好女あり。これを紂に入る。九侯の女淫をこのまず。紂怒って之を殺し、九侯を醢にす」とあるだけだ。伝説のことだからどちらが正しいかなどと論じてみてもはじまらない。列女伝は紂の悪事はすべて妲己のせいにしている。酒池肉林の遊びも彼女が好んだからやったのだ。そこで百姓（たくさんの姓。世の中ぜんぶの意）が怨み、諸侯がそむいた。そこで紂は炮烙の重刑を作ってこれに対処した。銅の柱に油を塗って、下で炭火をたいた。罪人にその上を歩かせ、炭火の中におちるのをみて妲己は笑った。王子の比干が諫めると紂はおおいに怒った。すると妲己がいうには、比干は聖人です。わたくしは、聖人の心臓には七つの穴があるときいておりますが、ほんとうでしょうか。そんならひとつこの聖人の心臓をみせてもらおうというので、比干の胸をきりひらいてみた。これらの話はみな史記にもあるが、史記では特に妲己に結びつけてはいない。妲己の死については、逸周書は周の武王が、鹿台の宮殿におし入ったときには、妲己はすでに首をくくって死んでいたとしており、史記は武王が殺したとしている。列女伝はさらに、念入りにも「武王は天の罰を致して妲己の頭をはねてこれを小白旗にかけ、（これは史記では武王が紂の頭にしたことなのに、列女伝は妲己のことにすりかえてある）紂を亡ぼせるはこの女なりといった」と妲己を英雄化している。さて史記の紂の話に戻ろう。

賦税を厚くして以て鹿台の宮殿に銭を集め、鉅橋の倉に粟をみたした。狗馬奇物を宮室にみたし、沙丘の離宮の苑を広くし、野獣飛鳥を捕えてきてその中においた。鬼神をあなどった。美女嬖臣を沙丘にあつめ、酒をもって池とし、肉を県けて林とし、男女をして裸でその間に相逐わしめ、長夜の飲をなした。百姓はうらみ、諸侯そむくものあり。ここにおいて紂は刑を重くし炮烙の法をつくった。

これらの話は近ごろの歴史学ではみむきもしないことになっている。何故だろうか。ひとつひとつの事実のなかで筆者の気にかかるのは「銭を集めた」ということだけだ。まだ卜辞には銭という字は見つからないし、殷代に通貨としての銭がはたしてそんなにたくさんあったのかどうか、そもそも貨幣経済がそれほど発達していたかどうかが疑問だからである。しかしこれとても司馬遷か、または遷したものかもわからない。もし貝なら、それは殷代の財貨であり、ひとつの穴にたくさん貯蔵したものが殷墟から出ている。それはとにかくこの銭の件を除けば、あとはそれが本当にあった事実だとしてもなんらおかしくない事柄ばかりである。これを筆者の課題である殷人の日常生活叙述の史料にして悪いという法はあるまい。史記の紂王の話はこのあと今までの三倍ほどの長さだけつづいている。

だいたい現存の文献では、東周のはじめ（前七七〇）より古い歴史は王の名だけしかわからず、史実が空白になっている年代が多い。当然のことだが、この傾向は時代がさかのぼるにつれてはげしくなる。殷が安陽に都をうつした盤庚（王朝創始者湯王より一七代目の王）から最後の紂王（三一八代目）まで八世十二王のうち、史記がなんらかの記事を述べているのは盤庚・小辛・武丁・祖庚・祖甲・武乙・帝乙・帝辛の八王にすぎない。この八王のうち「帝甲（祖甲）淫乱なり。殷また衰う」だとか「帝乙

立ちて殷ますます衰う」などのようにごく短い記事の王をのぞくと、結局記事らしい記事のある王は盤庚・武丁・武乙・帝辛（紂）のわずか四王になってしまう。この四王のうち武乙の事績は上に述べた天を馬鹿にする話がそのすべてである。盤庚の事績は遷都と中興の業に成功したことの二つである。武丁も英君だったが、その事績は傅説という名臣を得て宰相とし、治績大いにあがったことと、祖己という臣が武丁に政と祭のやり方を教える話の二つである。これらはいずれも書経の商書（商は殷のこと。「殷」は周人のよび名で、殷人自身はみずからを「商」と称していた）の盤庚・説命・高宗肜日の諸篇がそのたね本である。以上が史記の殷本紀中、盤庚以後の記事のすべてであるとすれば、かりにこれらをぜんぶ史実として信じたとしてもその総量はしれたものである。ところが書経のうちの商書がすでに問題のある史料だ。したがってそれから引いた史記の盤庚・武丁の記事もあぶない史料だということになる。たとえば盤庚の遷都は安陽発掘の方からいえば、黄河の北の商（安陽）へ移ったわけになるが、史記では盤庚の時すでに河北にいたのを、盤庚の代になって大決心して、湯王の故都である河の南の亳に移り、ここで治績をあげたことになっている。こういう場合われわれは今日の研究段階では文句なしに発掘遺跡や卜辞からの知識に従わなければならないであろう。結局筆者の利用しうる部分は武乙と帝辛（紂）の記事、それも卜辞史料に抵触しないような史実だけということになる。殷人の日常生活に関する史記の記事のうち、利用しうる主な部分は筆者が上に訳した文に尽きるといっても過言ではあるまいと思う。史記以外では竹書紀年があるが、あまりに簡単すぎて日常生活の史料にはならない。

二　古代史は変貌した

「鉄の字はじつに晴天のへきれきだ。董君が得たというのは鉄器だろうか。鉄塊だろうか。鉄礦だろうか。そもそも毛鉄（粗鉄）なのか。煉鉄（精鉄）なのか。鋼鉄なのか。鉄の出土の個所は地表だったのか。浮土層だったのか。また甲骨といっしょにあったのだろうか」

一九三〇年のはじめ、三十九歳の郭沫若氏は、殷墟から鉄が発掘されたという董作賓氏の報告を読んでおおいにあわてた。というのは、郭氏はその前年の九月に例の有名な「中国古代社会研究」の序文を書き終って、その年の十一月にこれを印刷に附したばかりだった。この本のなかで郭氏は、殷代は中国の歴史の開始期である、社会史からいえば殷代は原始共産社会にあたり、経済史的には牧畜破盛期にあたり、考古学的には金石併用期なりと断じた。金石併用期というのは、御承知のとおり石器と青銅器の併用期であって、新石器時代と青銅器時代の中間の過渡期のことだ。こんなところへ鉄がまぎれこんでもらっては困るのだ。郭氏の序論によると、農業は鉄器の製作によって飛躍的に発達すべきものであり、牧畜時代ときめた殷代に、鉄器などがとびだすすじあいのものではないのである。郭氏のこの書はマルクス主義社会史の理論によって、きわめて建築的に構成されているのがその特色なのだから、鉄器が殷墟から発見されたといって、補遺かなんかで片づけておくわけにはいかない。

一本の柱をぬけば建物ぜんたいがくずれてしまうのだ。まったくあわてざるをえないのである。そこで郭氏はそのおどろきを率直に表明した一文（筆者が、はじめに引用した文）を巻末につけ加えたのだった。さいわい郭氏のこの心配は杞憂に終った。一九三三年の同書三版書後のなかに「殷墟中なお鉄の発見なし」の一文を郭氏は収めている。鉄器が出土したのは殷の遺跡からではなく、小屯の隋唐時代の古墓からだったのである。郭氏はやれやれと胸をなでおろした。

一九二八年十月に始まった殷墟発掘の結果を、郭沫若氏は「中国古代社会研究」の執筆中には知らずにすごし、その本の印刷がちょうど終ったころに、はじめてその一部分を知ったのだった。だからこそ、上のようなエピソードも生れたのだ。初版の追論の一「殷虚之発掘」に「最近燕京大学教授容希白（庚）が董作賓の『新獲卜辞写本』を見せてくれたので、はじめて、董君が一九二八年冬に殷墟発掘にたずさわり、卜辞三八一片を新たに手に入れたことを知った。その卜辞の文は、特にめぼしいものではないが、とにかく発掘によって実物が得られたということは、中国考古学上の一新紀元をなすに足り、また卜辞の真偽を疑う者の口をふさぐに足る」とて、さすがに郭氏はいちやく、発掘の意義の重要さを認めている。ところで、筆者がこれから説こうとしているのは、殷墟発掘の意義よりも、むしろ郭氏の「中国古代社会研究」出現の意義なのだ。

結論からさきにいってしまおう。「古代社会研究」の最大の意義は、なんといっても、それが中国の革新的史学の、最初の金字塔となった点にある。郭氏は、今日からみれば多分に公式的にではあるが、とにかくマルクス主義史学の理論を、きれいに中国古代史に適用することに成功した。そのうえ、郭氏が世人をおどろかしたのは、その史料のとり扱い方であった。郭氏は、古典といわず、新史料と

いわず、当時存在したすべての史料を、完全に、自己のベースで駆使した。史料の新解釈には豊富な独創性が必要なものだが、郭氏はこの点に関してもその才能を遺憾なく発揮した。筆者が毎度お世話になっている郭氏の「両周金文辞大系考釈」などは、ちょっと大げさにいうと、まさに独創の洪水である。理論のみごとさと史料の駆使、この二つをかねそなえたところに、この本のつよみがあった。この本の第三編は「卜辞中之古代社会」となっているが、単に甲骨学史上だけからいっても、この一篇は、卜辞によって中国古代社会を探究した、最初の本のひとつであるという、栄誉をになっている。本が出て数年たたぬうちに、この本に対する批判と修正がわきおこってきはしたが、しかし、いかなる新研究もこの書を出発点としないわけにはいかなかった。王献銓氏が「ここから中国の社会科学における、真の意味での近代が始まる」といったのは、決していいすぎではない。初版が発行された翌年の、昭和六年には、はやくも藤枝丈夫氏の邦訳「支那古代社会史」が刊行された。そして「中国古代社会研究」の一書は、中国の学界におけるよりも長い寿命を、わが国の学界において保ったが、その一半の功績はこの邦訳にあるかもしれない。（ただし引用された卜辞のよみ方などは、かなり誤りが多いから注意を要する。）

「古代社会研究」の導論（序論）のおわりのところに、郭沫若氏の、中国史全体の時代区分観が、表で示してある。要点だけを引用してみると次のようになる。

〔中国社会の歴史的発展段階〕　〔中国の社会革命〕

（一）　西周以前　原始共産制　　第一次　奴隷制的革命　殷周の際

（二）西周時代　奴隷制
（三）春秋以後　封建制
（四）最近百年　資本制

第二次　封建制的革命　周秦の際
第三次　資本制的革命　清朝末年

「古代」とは歴史時代以後奴隷制時代のおわりまでのことだから、郭氏がこの書物で扱った範囲は、表の（一）（二）の時代、すなわち西周時代のおわりまでである。導論にもいってあるが、郭氏の古代史の理論は、もっぱらエンゲルスの「家族・私有財産及び国家の起源」によっている。エンゲルスのこの本は、いうまでもなく、当時出版されたばかりの、モルガンの「古代社会」の体系をそっくりとりいれたものだ。けだし、新しい思想や理論は、伝統をもたない新しい学説をとりいれて、その武器とするのがもっとも有利だからであろう。モルガンは、自分自身アメリカ・インディアンのイロクォイ族の養子にまでなって、インディアンの氏族制度を徹底的に研究した、当時としてはまったく新しいタイプの学者だった。このモルガン説にすばやく目をつけて、これをとりいれたマルクス、エンゲルスの慧眼には、筆者はかねてから敬服しているのだが、おなじような敬意をば、わが郭沫若氏に対しても捧げなくてはなるまい。というのは、甲骨学は当時、羅振玉や王国維のような、保守思想の学者たちの専有物の観を呈していた。にもかかわらず、甲骨学本来の斬新さと重要さを、いちはやく見ぬいて、その研究にとりかかり、いつの間にかこれを自家薬籠中のものとした、郭氏のその慧眼に対して、である。かくて郭氏ひとたびいでてより、革新的古代史家にして甲骨金文を言わざるもの一人ならず発掘の遺物をとりいれて叙述するのが常識になってしまった。このことが食貨派期の古代史の大きな特色である。

一九三二年あたりから、理論を主とした共産党系の著書は出なくなり、国民党左派の陶希聖一派の史料を重んずる経済史研究が学界の表面に立つようになった。一九三四年末に半月刊の経済史専門の雑誌「食貨」が創刊され、いわゆる食貨派の称があらわれた。一九三六年に出版された呂振羽の「殷周時代的中国社会」などは、思想的にも書物の体系・理論の点でも論戦期のタイプでありながら、史料的用意においては郭氏の書よりも用心ぶかくなっており、食貨派の批判にも一応たえ得る程度に達している。そこで筆者は、一九三四、五年から、一九四〇年代のはじめごろ、多くの学者が重慶その他に離散する時までのものを、かりに食貨派期のタイプということにしようと思う。社会経済史学の第一期にあたる論戦期が創始期であるのに対して、第二期の食貨派期はいわば修正期である。この期のものには、殷代を含んだ書としては、呂氏の書物のほか、馬乗風の「中国経済史」（一九三五年）、曾謇の「中国古代社会上」などがある。呂氏の本は、殷代を農業時代、種族国家的奴隷制とし、郭氏の著書に大修正をほどこした点でも記念されるべき本だが、現在中国学界をにぎわしている古代史分期論争において、有力な一派である西周封建派（殷代を奴隷制、西周以後を封建制とする）の元祖になったことが注意をひく。「安陽発掘報告」四冊はすでに一九二九年から三三年にかけて発表され、三二年あたりから甲骨学も董作賓氏の諸研究を中心として、俄然活気を呈し始める。したがってこの時期以後の、多少とも気の利いた古代史は、かならず甲骨金文を利用するのが常識になってしまった。

抗日戦の激化にひきつづき、国共内戦が熾烈だった一九四〇年代は、学者にとっても受難の時期だった（第四章の「受難の歴史」参照）。それでもいく人かの学者たちは、延安や重慶の燈火管制のもとで、歴史の本を書きつづけた。そしてそれらの本は、内戦が終った一九五〇年前後にあいついで出版された。翦伯賛の「中国史綱一―史前史・殷周史」（一九四三年序）、呉沢の「古代史」（一九四四年序）、侯外廬の「中国古代社会史」（一九四五年序）、范文瀾の「中国通史簡編」（一九四一年序）などがこの時期の作品である。事情が事情だけに、この時期のものには史料的にあらたに加わるものはほとんどなく、従来の諸研究を集成して通史として書きおろす、といったものになっている。ただ侯氏の書だけは、その城市国家説などすぐれた創見がある。殷墟発掘にたずさわった学者たちは、その遺物を持って、ほとんど台湾に渡ってしまったので、大陸に残った専門の甲骨学者は胡厚宣氏くらいのものだった。胡氏の「甲骨学商史論叢」（初集一九四三年序、二集一九四五年序）は通史ではないが、殷代史の主な問題をほとんど含んでおり、まさに殷代研究の最高峯といえよう。この書の二集は四川省の成都で出版されており、終戦後わが国へもたらされたときには、わずか六冊のきたない石印本が数万円もしたという。本稿で筆者がもっともお世話になった本のひとつである。この時期の通史類を抗戦期のタイプと名づけておこう。

中共の統一後、学問がふたたび活気をとりもどし、年とともに隆盛におもむきつつあることは周知のとおりである。現在では、われわれは殷代史の概説や史実を、通史から拾いだす必要はあまりなくなった。殷代の専門書、甲骨学の専門書ができてきたからだ。李亜農の「殷代社会生活」（一九五五年）、陳夢家の甲骨学概説書「卜辞綜述」（一九五六年）などがそれである。ひさしく沈滞をつづけてきたわ

あることなし、といったことになってしまった。

王朝の興亡によって書き綴る、古い型の政治史にさよならをして、中国史を社会史的に書き直すことは、一九二八年ごろから始まった。熊得山の「中国社会史之研究」（一九二八年）、陶希聖の「支那社会之史的分析」（一九二九年）などがその代表的な作品である。わが国の歴史の書き直しが終戦後の混乱のなかで行われたように、中国でも一九二五年から二八年までのいわゆる大革命の社会的動揺のなかから、新しい歴史学が生れてきたのだった。一九二七年以後数年にわたって中国社会性質論戦、中国社会史論戦がにぎやかに行われたのは、当時の中国人が、自分たちの社会がいかなる社会であるかを考え、かつなんとか規定しなければ、その動揺のさなかにあって自分たちの行動の方針さえ立たないという、せっぱつまった必要からであった。郭沫若の「古代社会研究」も同じ風潮のなかから生れてきた書物ではあるが、上にも述べたとおり、その体系の優秀さと、特に史料のうらづけの堅固さによって、この時期の新しい歴史研究のひとつの決定版となったわけである。いいかえれば、それ以来、史料の貧弱な社会史は問題にされなくなり、また多くの古代史が、理論をエンゲルスによることになった。つまり郭氏の著は、レベルと型を与えたのである。社会史論戦は一九三四年ごろまでつづいたから、筆者は一九二七年から三四年ごろまでのものをひとつのタイプとして、これを論戦期の社会史とよぶことにしたい。この時期の古代史（ないし通史の古代の部分）はまだ殷墟発掘の成果を知らないで書かれたものが多く、そのために郭氏の書物のように、殷代を原始共産制の社会だとみなすような、大きな誤りを犯したりしている。

「一九三一年以後、資料は蒐集されたが、方法は等閑に附された」と王毓銓はいっているが、事実

が国の中国古代史研究も筆者貝塚茂樹・白川静らによって、やや軌道にのってきた観がある。貝塚の「中国古代史学の発展」（一九四六年）のほかに、最近では白川の「甲骨金文学論叢」五集（一九五五、六、七年）など、一連の論文をわれわれはもつようになった。白川の諸論文は、本書の数章に、その成果を紹介することになっている。この二氏のほか東京大学の赤塚忠、弘前大学の島邦男、広島文理大の池田末利の三氏がいくつかの研究論文を発表している。小さな学会ではあるが甲骨学会なるものも生れ（一九五一年発会）、現在までに雑誌「甲骨学」を四冊だしている。

以上は本書に引用する主な書物の解説のつもりで、これによって殷代史学や、甲骨学の学史の全貌を示そうというのでは、さらさらないことをお断りしておきたい。それにしても甲骨学はいわば殷墟が生んだ最大の学術的成果なのだから、上の解説ではあまりにも不十分だと思う。話をすすめるに従って適宜補うことにしよう。

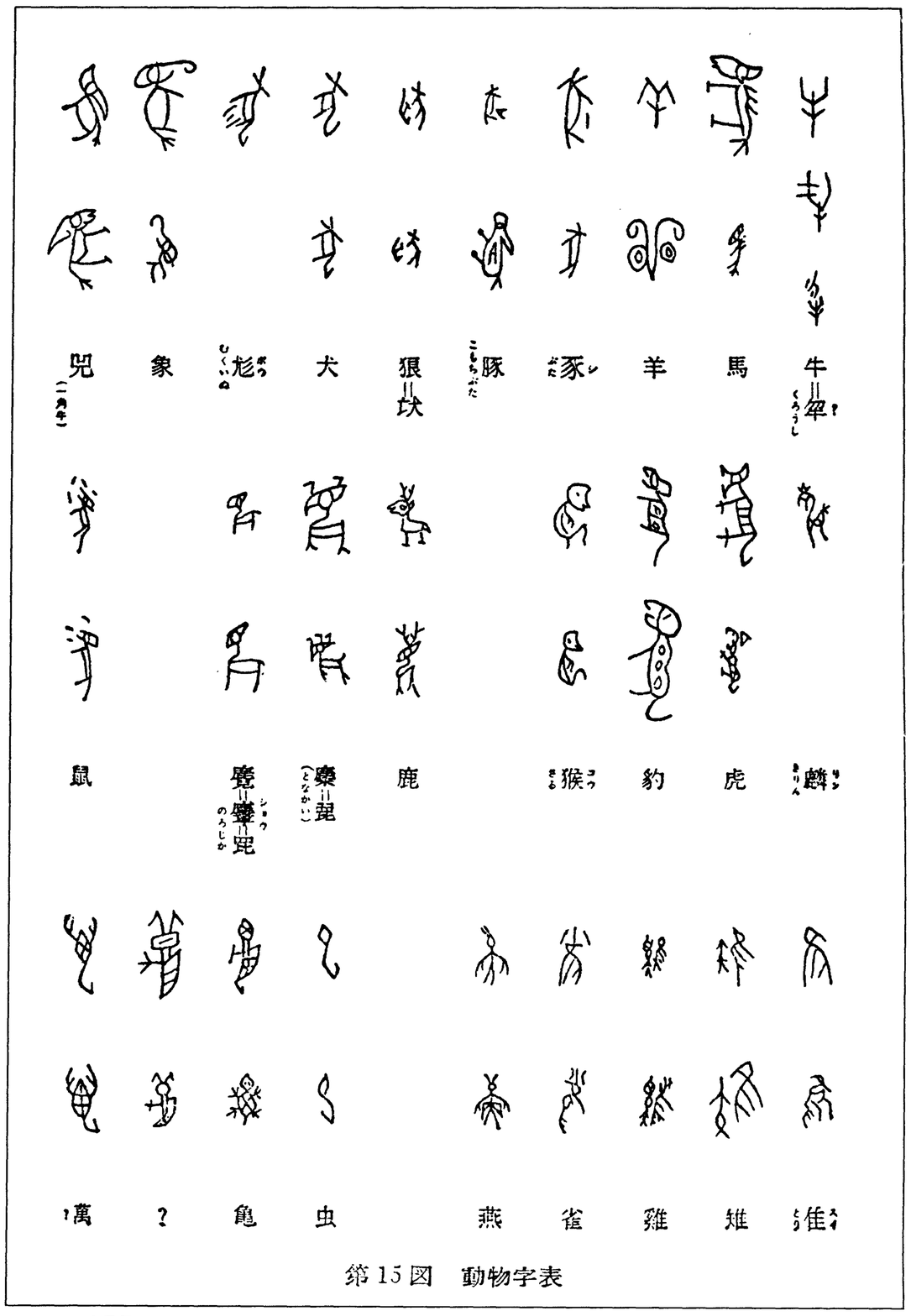
聖書がわでも中国がわでもまだ絶対年代が確実でない時代だが、ほぼそのころと思われる西周の幽王二年に、史記周本紀は「三川みな震う……このとし三川竭れ、岐山崩れたり」と、今本竹書紀年は「涇渭洛竭れ、岐山崩れたり」と記している。涇水渭水洛水はいずれも陝西省の大河で、岐山も同省の有名な山である。前六八七年になると聖書がわも年代がはっきりし、三月二十三日と異変の起った日附までわかってある。聖書は「その夜エホバの使者いでてアッスリヤの陣営の中にて十八万五千人をうち殺せり」と記しているが、天変のことはいってないので、通説では流行病のためだろうということになっているらしい。ヴェリコフスキー博士はこれも火星接近のしわざだとするのである。前六八七年は春秋時代の荘公七年にあたる。「春秋」の経文に「夏四月辛卯、夜恒星みえず。夜中星隕つること雨の如し」とある。四月辛卯は、新城新蔵博士が復原された春秋時代の暦によって計算すると、四月四日になる。三月二十三日とではすこしずれがあるが、これは東西暦法のちがいによる日附の差とみられぬこともない。「夜恒星みえず」というのは、よくわからないが、空が曇ってもいないのに星が見えないという意味なら、火星かなにかがおおいかぶさったためと考えられないでもない。とにかく西アジアと極東とで同時に大異変があったとすれば、それは普通の地震なんかではなく、博士のいうように超地球的な原因によるものと考えていいかもしれない。博士はまた、シベリアに氷漬けになって残っていたマンモス象の腹のなかに、まだこなれていない草の葉がいっぱい入っていたことから、気候の激変があるたった一日に（ある長い時期にではなく）起ったこともありうるといっている。とにかく、昔は今日の常識では考えられぬ大異変がチョイチョイ起ったのだというのである。ところで筆者はこれらの話をそのまま信じようというわけでもないのだが、さりとてまたこういうことがかりに

実際あったとしても、べつにおかしくはなかろうと思っている。どちらでもいいのなら、大異変はあったと仮定しておく方が話は面白くなろうというものだ。御批判の方は読者におまかせする。

ヴェリコフスキー博士は、前一五〇〇年ごろの第一次大異変のときは、地球の自転の方向は一時逆になってまたもとへ戻ったなどと、相当はげしいことをいっているのだが、筆者はここではそこまで深入りする必要はない。筆者が博士から借用しようと思うのは、第一には前十五世紀あたりに一度と、前八世紀の半ばごろおよび前六八七年に一度と、都合二度の大異変が太陽系に起ったこと、第二には気候の変化というものはなにも長年かかって少しずつ変ってゆくばかりとは限らない、むしろこういう大異変のために起る変化の方が大きいのではないか、という二点だけである。地球や月の運行に変化を与えるほどの大異変が起れば、当然暦法などにも影響を与えずにはおかぬはずだ。暦のことは筆者のような素人にはぜんぜんわからないが、とにかく後で一度はふれるつもりである。殷の安陽時代はちょうどこの二大異変のあいだに入ってしまっているから、その自然現象は一時安定していたものとみなして、その時代と今日との比較をするのが先決問題である。

三　気候と動物

「太陽は何故止ったか」というおもしろい読物を、筆者は数年まえリーダース・ダイジェストで読んだことがあった。これから、殷の気候が今日より温かだったという、少々あぶない話を一席聞いていただこうという時、筆者はふとこの読物のことを思いだした。さいわい雑誌はほこりの中からすぐ出てきた。一九五〇年の五月号で、ヴェリコフスキー博士の著書「衝突する宇宙」のダイジェストだが、この博士がどこの誰かは書いてない。話の要点はこうだ。旧約聖書にでてくる若干の奇跡は実はほんとうにあったことなのだ。ヨシュア（前一五〇〇年ごろ）が敵をやぶる間、月と太陽が運行をとどめていたのは、ちょうどそのとき大彗星が地球のそばを通ったために起った異変なのだと。博士はこのことをまことしやかに宇宙物理学の知識ならびに世界の古い諸伝説から説明する。同じような大異変がヨシュアより五十年ほどまえモーゼがエジプトを出るときにもあった。この一連の大彗星異変から七世紀ほどたったころ彗星から金星が生まれた。まだ定った軌道をもたない金星は火星とふれあったりし、火星はゆすぶられて地球と衝突しかけた。そこで前七四七年と前六八七年に、まえのよりは小さいがやはり地球上に大異変が起った。ここで物ずきにも筆者は中国がわの記録を調べてみた。実はこの年代は



第15図　動物字表

れない。

野生の象のほかに人間の飼っている象もいて、今日のインドシナのように、象を人間が使役していたのだという説がある。羅振玉がいいだして、徐中舒氏やその他の人がなんの疑いもなく従っている説である。「為」という字の甲骨文𢆶が、象の鼻を人間の手がひいている形だ、というのがその論拠である。だが筆者は、このことだけでそれが象を労役に使ったということには必ずしもならぬと思う。というのは、獲という字の甲骨文𤰔は（犭はけものへん）はついていない）鳥の形と手の形からなりたっていて、つかまえるという意味になっている。その筆法でいけば「為」字の原義は「象を捕える」とか「捕えられた象」とか、ないしは「捕えられて人間に飼われ、人になれた象」ぐらいの意味になるべきであって、これが一挙に、人間が象を労役に使っている形であるとまで解釈する必要はないようだ。

しかしこんな議論はしょせん水かけ論である。野生の象がいたことはとにかく証明されたが、さてこの象がはたして今日の熱帯産の象と同種のものかどうかも、疑えば疑えぬことはない。あるいはマンモス象のように毛のたくさん生えた温帯の象かもしれぬ。甲骨文の字形からでは身体に毛が生えているかどうかまではわからないからだ。ただ、甲骨文の象のしっぽを見ていただきたい。しっぽは三本に分れている。三本はたくさんの象徴であって、馬の字（第一五図）などもたてがみとしっぽは三本毛がはやしてある。そうすると、殷の象のしっぽは馬のしっぽなみに毛がふさふさとあったことになる。しっぽがそんな風だとすれば胴や四肢にも毛が生えていたかもしれない、という想像はそれほど無理ではないと思う。出土した象の骨を専門家が鑑定すれば勝負がつく話なのだろうが、そういう報告のあることを知らない筆者ではこのくらいのことしかいえない。結局、象の話はややあいまいな

中国北部は今日よりも雨が多かった。これでおしまいだ。この二つのことを動物と植物と雨と雪とで説明しようというわけである。

象　まず象から始めよう。この本の読者が幼稚園か小学校の子供でないのが残念だ。写真二〇と甲骨文（第一五図）を見ていただきたい。筆者が一九四一年にきいた梅原末治博士の殷墟遺物の講義では、陪葬された象の骨や、一個所から多量に発見された子安貝などは、いずれも殷と南方と交渉があったことを示す証拠だというふうに説明されたと記憶する。今日でもまだ、象はすべて南方から連れてきたのだと思っている人があるかもしれない。なるほどよそから連れてきた場合もたしかにあったらしい。卜辞にこんなのがある。

貞う、□（地名か人名だろう）それ象三を来せることを。後下五・一一

某地または某人が三四の象を貢物としてもってきたが、これは吉か凶かとトしたのだ。この卜辞ではべつにそれが遠い南方からきたのかどうかはわからない。近くのどこかから献上したのかもしれない。しかし南方からであるかもしれぬ。「来象」の例は目下これひとつしかない。一方あきらかに土着の象がいた証拠がある。前文が欠けているが、はっきり「獲象」の二字が卜辞にきざまれている。他の文例から推せば、この二字は「象を獲たり」と読むべきであろうと思う。この例は二つある。じつはこの項は、胡厚宣氏の「気候の変遷と殷代の気候についての検討」という論文によって書いているのだが、胡氏はだいたい自分の見たありたけの例をあげる人のようだ。その胡氏が象の字のある例はわずか四例しかあげていないのだから、象は河南省あたりにいたとしても野生のものはそうたくさんいたわけではなく、また殷人が容易につかまえ得るようなものではなかったのかもしれない。

ことになってきたが、とにかく殷の地が今日より暖かくなくては、温帯象でも住みにくかろうことだけは確かにいえるのである。

兕　象とちがって殷代にたくさん野生していたものに、甲骨文字で𠂤という獣がある。この甲骨文にそのままあてはまる文字が後世にはないので問題が生ずる。後頭部がとび出していること、これを一本の大きな角と多くの人はみるのだ。腹がふくれていること、それが牛などのように草食の獣であることを示している。尾は三本になっているから、馬のような尾か、少くとも末端が牛の尾の程度に毛がはえていたのだ。これらの特徴にあてはまりそうな図象文字を、殷末周初の銅器の銘文のなかでさがしてみて、筆者は挿図（第一六図）のようなものをみつけた。同じような図がらのものがほかにもう一、二例はあった。さてこの字を胡厚宣氏は𠂤（兕と同じ）にあて、董作賓氏は字形からではなく、この獣を麟なりと考えた。胡氏の解読は、筆者のみた論文には説明がないので、なぜこれを兕ときめたかわからない。董氏は「獲白麟解」という大論文をものしている。麟の字と𠂤とでは字形上なんの関係もない。それを同じものだといわなければならないので、董氏の考証は複雑をきわめ、簡単には要約しにくい。とにかく董氏はこの文字において、一角、牛尾（牛のような尾）の二特色を認めている。筆者はこの董氏のまわりくどい麟説は敬遠しておくことにしたい。さりとて胡氏の兕説も、もうひとつしっくりしないのである。𠂤がなぜ兕の字になるのだろうか。兕の頭はまん中がへこんでいるが、頭のまん中に一大角の生えている獣をわざわざ頭のへこんだ字で表わすというのは、どう考えてもおかしい。しかし印刷の都合もあることだから、いまはとりあえず胡氏の説によってこの獣を兕



第16図

の字で表わすことにしておくことにする。（動物字表参照）

近時の考古学者が古い銅器の容器の一種で兕觥（第一四図）とよんでいるものがある。蓋つきの容器で、その蓋の部分が多くは牛の頭部の形（羊のもある）、すなわち犧首形になっている。このような器を兕觥と名づけたのは王国維がはじまりで、世人もこれに従っているのだが、銅器の命名についての容器を兕觥といわず、単に觥とよぶことにしている。要するにいわゆる兕觥の蓋の形は犧牲（犧牲は牛羊豕）の頭部であって、ここでいう野獣の兕とは何の関係もないことをちょっと断っておきたい。

猟をして兕を逐うとか兕が獲れるかどうかを卜した卜辞はたくさんある。胡氏はそういう卜辞を六十六例ほどあげ、「逐兕」「獲兕」「擒兕」「射兕」などにわけて並べている。一回の田猟（「田」もかりとよむ）で五頭以上十数頭とった例が十二例もあり、四十頭、百頭とったことも一度ずつあるほどで、相当たくさん野生していたらしい。この獣はもっぱら野生ばかりであったらしく、飼養された形跡はない。この獣を胡氏は、つぎに述べる犀と同様に南方熱帯の動物だとして、安陽地方が今より暖かだった証拠のひとつに数えようとするのだが、兕というう動物の正体を説明しなくては、なぜこれが熱帯産なのかもわからない道理である。兕（後世の文献上の兕であって、ここでは甲骨文の㕣のことではない）は、「爾雅」という古代の一種の字書の本文には「牛に似たり」、その郭璞の注には「一角、青色、重さ千斤」とある。「説文」では「野牛の如し。青色。その皮は堅く厚くして、鎧をつくることができる」となっている。これだけからは南方熱帯ということはでてこない。さらに爾雅の疏に「交州記に曰く、兕は九徳より出る。一角あり。角の長さ三尺余、形は馬の鞭の柄の如しと、これなり」とあり、九徳は郡

蹄類の意味だととれないこともないが、それにしてもどうもあいまいだ。しかし報告者はべつに、これは馬、貘（ともに蹄は一つ）とともに奇蹄類だというようなことをいっているところをみると、この骨は蹄が一つか三つの動物であるにはちがいない。馬でなく、貘より大きいといえば犀あたりだろうということにはなるかもしれない。報告者とは地質調査所新生代研究室の楊鍾健氏等のことである。結局、犀が安陽附近に野生していた確証はなく、殷人がみたといってもそれは殷の王様が離宮の苑に奇獣として集めていたのを、その王を葬るとき陪葬したというう程度だったのであろうかと思われる。

水牛　牛は祭りの犠牲のなかでもいちばん重要なものだから数も多く種類も多かった。上にあげた動物の骨の調査報告（以下動物調査と略称する）では、牛のなかでも聖水牛というものが最も多く、腫面豬・四不像鹿（後述）とともに、発掘遺骨の最も多い三種の哺乳類のなかに入っている。聖水牛の名についてはあとで説明するが、今日現存しない種類であって、殷墟からはその骨がたくさん出てきたので、犠牲用の牛という意味でこう名づけたものらしい。水牛は今日、揚子江以南にはたくさんいる。動物学では、東南アジアからインドにかけて分布するものをインドスイギュウといっている。この三種は安陽で繁殖したのでないにしても、原住地はそんなに遠いところではないであろう。特に水牛が多いのは気候が現在とまったくおなじではなかったことの証拠になろう、と同報告はいっている。この報告者楊鍾健氏は、胡厚宣氏や筆者とちがって、気候変化論者でもなんでもなく、調査の結果常識的に感じたことをなにげなしに述べているにすぎない。胡厚宣氏はまた氏独得のべつのいい方でおなじことを表現している。卜辞のなかに牛の多いのはむろんだが、そのなかで牛の毛色をいったものがあり、黄牛、㺃牛（粘土色か）、幽牛（あおぐろい）、白牛、黃牛（黄土色か）などがあるが、最も

多いのは勿牛、物牛、犁牛などと書かれているものだ、と胡氏はいう。「勿牛」については王国維がかつて「釈物」という論文で、勿は物の省（省はいたるもの）で、物とは雑色の牛というのがその原義であると説いた。ところが胡氏はこの説を無視して、勿はがんらい水牛の色の名で、黒灰色のことだとしている。それが色の名であることは勿馬という使用例（佚二〇三）があることでわかる、という。胡氏は殷代にすでに牛耕や犬耕（これについては農業のところで述べる）があったとする人だ。勿㓝は土をすきおこしている形だから、勿牛は田をすきおこす牛である。それは水牛で黒灰色だ（今日の中南支の実状からいう）、そこから勿は黒灰色の意味になったのだ、といった論法である。卜辞に勿牛が多いのは水牛、つまり今日の南方の水牛が殷代には安陽地域に多かったことになる、というふうに胡氏は論じているのである。楊鍾健氏の報告の結論とも一致することだから、水牛問題は筆者も胡氏の結論に

名で今のインドシナ北部の安南地方である。胡氏はおそらくこの記事を根拠として考えているのだろうと思う。これらの記事から、兕は牛に似た一角の熱帯獣であるとし、それを甲骨文字の㕣に結びつけたのである。

犀（さい）　一角獣の兕のほかに殷人は二角の犀をも知っていたらしい。写真二〇を見ていただきたい。これは今日アフリカに産する最大の犀であるシロサイとそっくりだ。耳の大きさがシロサイよりだいぶ大きいだけで、角の生えぐあいなどはまことによく似ている。これは文句なしに熱帯産だといえる。胡厚宣氏がこの犀に言及しなかったのは、ひとつには犀という字が甲骨文にないことが主な理由だろうと筆者は推察している。今日インドシナにいる犀は二角でなく、一角のジャワサイであるから、かりにこの銅器の二角の犀に胡氏が気づいていても、銅器の二角犀を南方産のものだというのはちょっと気がひけるわけである。また銅器にその形をとってあるだけでは、二角の犀が安陽地方に野生または、つれてこられて住んでいたとは断じにくい。しかし殷人がこの動物を実見したことだけは確かであろう。安陽殷墟から出土した動物の骨の調査報告が「考古学報」第四冊にでている。そのなかに報告者が「犀牛」の骨と考えた二個の掌骨があり、その長さと扁平さなどから、貘（ばく）のものにしては大きすぎるから、これは犀牛類のものにちがいないかろうといっている。

ところがこの犀牛とか犀牛類という言葉が筆者にはよくわからない。犀牛という獣名は中国の字引にはないし、犀牛類という分類も普通の動物分類にはないようだ。犀は蹄が一つで、有蹄類奇蹄目（ひずめが一つまたは三つのもの）さい科に属しており、牛は蹄が二つで有蹄類偶蹄目うし科に属している。奇蹄目のものと偶蹄目のものとをひとつにして犀牛というのはわれわれには解しにくい。犀牛類という名称も、有

蹄類の意味だととれないこともないが、それにしてもどうもあいまいだ。しかし報告者はべつに、これは馬、貘（ともに蹄は一つ）とともに奇蹄類だというようなことをいっているところをみると、この骨は蹄が一つか三つの動物であるにはちがいない。馬でなく、貘より大きいといえば犀あたりだろうということにはなるかもしれない。報告者とは地質調査所新生代研究室の楊鍾健氏等のことである。結局、犀が安陽附近に野生していた確証はなく、殷人がみたといってもそれは殷の王様が離宮の苑に奇獣として集めていたのを、その王を葬るとき陪葬したというう程度だったのであろうかと思われる。

水牛　牛は祭りの犠牲のなかでもいちばん重要なものだから数も多く種類も多かった。上にあげた動物の骨の調査報告（以下動物調査と略称する）では、牛のなかでも聖水牛というものが最も多く、腫面豬・四不像鹿（後述）とともに、発掘遺骨の最も多い三種の哺乳類のなかに入っている。聖水牛の名についてはあとで説明するが、今日現存しない種類であって、殷墟からはその骨がたくさん出てきたので、犠牲用の牛という意味でこう名づけたものらしい。水牛は今日、揚子江以南にはたくさんいる。動物学では、東南アジアからインドにかけて分布するものをインドスイギュウといっている。この三種は安陽で繁殖したのでないにしても、原住地はそんなに遠いところではないであろう。特に水牛が多いのは気候が現在とまったくおなじではなかったことの証拠になろう、と同報告はいっている。この報告者楊鍾健氏は、胡厚宣氏や筆者とちがって、気候変化論者でもなんでもなく、調査の結果常識的に感じたことをなにげなしに述べているにすぎない。胡厚宣氏はまた氏独得のべつのいい方でおなじことを表現している。卜辞のなかに牛の多いのはむろんだが、そのなかで牛の毛色をいったものがあり、黄牛、㺃牛（粘土色か）、幽牛（あおぐろい）、白牛、黃牛（黄土色か）などがあるが、最も

多いのは勿牛、物牛、犁牛などと書かれているものだ、と胡氏はいう。「勿牛」については王国維がかつて「釈物」という論文で、勿は物の省（省はいたるもの）で、物とは雑色の牛というのがその原義であると説いた。ところが胡氏はこの説を無視して、勿はがんらい水牛の色の名で、黒灰色のことだとしている。それが色の名であることは勿馬という使用例（佚二〇三）があることでわかる、という。胡氏は殷代にすでに牛耕や犬耕（これについては農業のところで述べる）があったとする人だ。勿㓝は土をすきおこしている形だから、勿牛は田をすきおこす牛である。それは水牛で黒灰色だ（今日の中南支の実状からいう）、そこから勿は黒灰色の意味になったのだ、といった論法である。卜辞に勿牛が多いのは水牛、つまり今日の南方の水牛が殷代には安陽地域に多かったことになる、というふうに胡氏は論じているのである。楊鍾健氏の報告の結論とも一致することだから、水牛問題は筆者も胡氏の結論に

名で今のインドシナ北部の安南地方である。胡氏はおそらくこの記事を根拠として考えているのだろうと思う。これらの記事から、兕は牛に似た一角の熱帯獣であるとし、それを甲骨文字の㕣に結びつけたのである。

犀（さい）　一角獣の兕のほかに殷人は二角の犀をも知っていたらしい。写真二〇を見ていただきたい。これは今日アフリカに産する最大の犀であるシロサイとそっくりだ。耳の大きさがシロサイよりだいぶ大きいだけで、角の生えぐあいなどはまことによく似ている。これは文句なしに熱帯産だといえる。胡厚宣氏がこの犀に言及しなかったのは、ひとつには犀という字が甲骨文にないことが主な理由だろうと筆者は推察している。今日インドシナにいる犀は二角でなく、一角のジャワサイであるから、かりにこの銅器の二角の犀に胡氏が気づいていても、銅器の二角犀を南方産のものだというのはちょっと気がひけるわけである。また銅器にその形をとってあるだけでは、二角の犀が安陽地方に野生または、つれてこられて住んでいたとは断じにくい。しかし殷人がこの動物を実見したことだけは確かであろう。安陽殷墟から出土した動物の骨の調査報告が「考古学報」第四冊にでている。そのなかに報告者が「犀牛」の骨と考えた二個の掌骨があり、その長さと扁平さなどから、貘（ばく）のものにしては大きすぎるから、これは犀牛類のものにちがいないかろうといっている。

ところがこの犀牛とか犀牛類という言葉が筆者にはよくわからない。犀牛という獣名は中国の字引にはないし、犀牛類という分類も普通の動物分類にはないようだ。犀は蹄が一つで、有蹄類奇蹄目（ひずめが一つまたは三つのもの）さい科に属しており、牛は蹄が二つで有蹄類偶蹄目うし科に属している。奇蹄目のものと偶蹄目のものとをひとつにして犀牛というのはわれわれには解しにくい。犀牛類という名称も、有

猪・野犬・狼・隹・雉などまでを熱帯森林の動物だといういい方をしている。ところがわれわれの常識では、虎・狼・雉などはかならずしも熱帯森林にだけいるわけではない。したがってこの一群を気候温暖の論拠に使うことは、筆者は遠慮しておくことにし、これらの動物については、このあとの哺乳動物の項でいっしょにふれることにしたい。

哺乳動物　獣の話がでたついでに、一時気候論からはなれて、殷代に住んでいた哺乳動物総まくりをしてみよう。主な材料は上にもあげた楊鍾健・劉東生両氏の動物調査と、胡厚宣氏の「卜辞中所見之殷代気候」とである。胡氏のこの論文を収めている「甲骨学商史論叢」は、目下のところ筆者の重な文献である。したがって筆者がなにかといえば胡厚宣氏をもちだすのは、ひとつはこの文献の内容の紹介をもかねる意味があるのだということを御諒承ねがいたい。筆者がみた楊・劉二氏の動物調査は、じつは補遺の論文であって、そのまえに「安陽殷墟之哺乳動物群」という論文が北京から戦時中発表されたが、現在見ることはできない。だが「補遺」だけみても、全貌がほぼわかるように書かれている。補遺において新たに加えた四種をいれて、安陽殷墟で発見された哺乳動物の骨の種類は全部で二十九種ある。ただしこの二十九種は、正確にいえば調査者が名前を決定することができたのは、ということであって、わからないものもずいぶんあったことと筆者は想像している。

	〔出土総数〕	〔種類数〕	〔獣名〕
A	一〇〇〇以上	三種	腫面猪　四不像鹿　聖水牛
B	一〇〇以上	六種	家犬　猪　獐　鹿　殷羊　羊
C	一〇―一〇〇	八種	狸　熊　羆　虎　黒鼠　竹鼠　兎　馬
D	一〇以下	一二種	狐　烏蘇里熊　豹　猫　鯨　田鼠　獏　犀牛　山羊　扭角羚　象　猴

これらの獣名の大部分は、いうまでもなく現在知られている名前だから、同類のものが現存しているわけだ。ただ腫面猪と聖水牛と殷羊との三つの名は現存しない種類だろうが、同種の骨が殷墟からたくさん出たので、調査者がこれにひとつの名を与えるに足るものと認めて、つけた名前だろうと筆者は考えている。動物学者の篠田統博士にうかがいをたてたところ、博士もこの三つの獣については、かねてから同様に考えておられたとのことだった。とにかくこの三つをのぞけば、あとは現存の種類だとすると、それがどこに産し、およそどんなものかを読者に説明する義務が当然筆者にあるわけだが、専門家でない筆者の下の説明は、中国の広辞苑である辞海や辞源をもとにして、手もとにある若干の文献からかき集めた貧弱な知識だと御承知ありたい。まず上記二十九種を楊劉二氏がならべている順序にならべかえてみよう。目と科の名は筆者の責任である。

食肉目（いぬ科）　家犬　狐　狸
（くま科）　熊　烏蘇里熊　羆（あなぐま）
（ねこ科）　虎　豹　猫
鯨目　鯨
齧歯目（ねずみ科）　黒鼠　竹鼠　田鼠

（うさぎ科）　兎
奇蹄目（ばく科）　獏
（さい科）　犀牛
（うま科）　馬
偶蹄目（いのしし科）　腫面猪　猪
（しか科）　獐＝麞（のろじか）　鹿　四不像鹿＝麋（となかい）
（うし科）　殷羊　山羊　扭角羚　牛　聖水牛
長鼻目（ぞう科）　象
霊長目・擬猴亜目　猴（こうるさる）

家犬　あとで述べるように、殷代には犬も狩猟のえものになっているから、そして一方では犬を耕作や車をひくのに使ったらしいから、殷代にはすでに家犬と野犬とがあったろうと思うが、この家犬は今日の家犬の意味だろう。

烏蘇里熊　ウスリーは満洲東境の河の名だが、ウスリー熊は羆（大きい熊）のなかの、満洲で人熊といわれたものではないかと思う（盛京通志二七）。また満洲通志に鳶色熊（Ursus aretos）の一種でウスリー江畔にはなはだ多い、からだのとくに大きい熊、といっているものがこれでないかと思う。

羆　あなぐま。堤防をいためたりする。毛皮でふとんやしきものができる。狗（小さい犬）に似て、からだが肥えて短かく、動きは鈍い（盛京通志二七）。羆には種類が多いらしいのだが、ここではそのどれにあたるかわからない。

猫　調査者は、これが野猫か家猫かどうかはわからない、だが殷人が猫を飼ったかもしれぬ可能性だけはこれによって明らかになった、といっている。

黒鼠　ふつうの鼠だろう。

竹鼠　インドシナの安南北境、封渓県に産すると古文献は書いている。狗の子のようなからだで、竹の根を食べるとある。胡厚宣氏が南方熱帯産としたものである。

犀牛　すでに説明したが、調査者が奇蹄目のところへ並べている点からすれば、これをさい科と考えたのだろうと思う。

腫面猪　骨の数が一、〇〇〇以上の最多数であるから、これが卜辞にもっともたくさん出てくる犠牲用の豕にあたるのではないかと思われる。

獐　獐の字は麞の字とおなじで、麞は日本では「のろ」と訓ずる。のろじかともいい、鹿の類の外へとび出しており、よく走るとある。盛京通志巻二四に似て小、黄黒色、頭に角なく、牝は牙が口の外へとび出しており、よく走るとある。盛京通志巻二四にも角なしとある。甲骨文の罷（これを唐蘭氏は麗と読んだ）（動物字表参照）には角がないから、恐らくこの獐にあたると思う。獐の骨の数はB級（一〇〇以上）であるし、一方罷の捕獲数は胡厚宣氏のしらべでは六〇八で、鹿類のなかでは糜についで多い。（一八九頁狩猟字表参照）数の点でも話があうのである。

鹿　これを例の立派な角をもった普通のニホンジカと考えると、甲骨文の鹿の字にもぴったりあい（動物字表参照）、数の上でも骨の数のB級と捕獲数の五九三（鹿類の三番目）とではべつに矛盾はな

い。

四不像鹿　満洲の北部、黒竜江沿岸、吉林省のウスリー江沿岸および寧古塔附近、満洲西部の興安嶺地帯などに産する。一名駝鹿ともいい、形がちょっと駱駝に似ている。この鹿については吉林通志巻三四に最もくわしく出ている。頸が短かく、形は鹿に類し、色は蒼黄で斑点はない。大きなものは千余斤に達し、角は扁平でひろく、つやつやして玉のようである。鹿とちがい冬になって角がおちる。オロチョン人はこれを放牧して養っている。皮は厚くてつよく、耐久力があるのでよい衣類になる。四不像の名の由来には二説あるが、シベリアを旅行した清末の曹廷杰の日記（吉林通志が引用している）では「蹄は牛に似て牛に非ず。頭は馬に似て馬に非ず。身は驢に似て驢に非ず。角は鹿に似て鹿に非ず」となっている。辞海では、角は幹がふたまたになっていて、一つは後へ一つは外に向き、後へ伸びた枝にはいくつかの小さいまたがある。身長は七尺に及び、肩までの高さが四尺もあると。以上の描写ではだいたい馴鹿に似たものが想像される。それで唐蘭氏はこれを麋（となかいに似た獣）と釈した。胡氏は甲骨文から楷書化して鹿の字を使っている。甲骨文をみると（動物字表参照）からだが長大なこと、角が平たいことなどをよく表わしている。これは四不像鹿と甲骨文の鹿との、形の上の類似だが、一方数量の方からいうと、四不像鹿はA級（一〇〇〇以上）に入っているし、鹿は捕獲数（卜辞の記事による）が一二五七という最多数になっている。形と数の両方から考えて、筆者は四不像鹿は卜辞の鹿にあたるものと考えたいのである。

殷羊　すでに述べたように、現存しない種類の羊で、羊の捕獲を記した卜辞がひとつもないところからすると、羊は主に犠牲用に飼っていたものであろう。

扭角羚　かもしかの一種ということしかわからない。

猴　中国語において猿と猴とは厳重な区別はないが、どちらかといえば下等なさるを猴というから、その意味で楊氏はこの字を使ったものと思う。胡氏が猿と書いているものと同じとみてよかろう。骨の数もD級（一〇以下）であり、捕獲数はわずか一頭である。

ところで楊・劉二氏は調査の結果、その数量的分類の意味をこう述べている。出土数一〇〇以上のA群はともに飼養もしやすく、狩猟のえものでもあったものだ。出土の骨の多くが顎や頭であるのは、肩や肢は卜骨に使ったためであろう。C群（一〇以上）のものは捕獲の価値はあるが（鼠をのぞいて）馴らして飼えなかったものではないか。筆者は、この群に馬が入っているのは注目に価すると思う。殷人に馬に乗る習慣がなかったらしいことは想像できるが、それにしても戦車をひくのは馬だというのが常識になっているからである。D群（一〇以下）のうち鯨・獏・犀牛・扭角羚・象などは稀有の動物で、多くは鑑賞用であったのだろう。獏と犀は熱帯産の獣だから、これが殷墟から見出されたのは研究に値する。山羊と猴がこのように少いのは奇異な感じがする。ぜんたいに肉食類が少いことも注意に値する、云々。筆者のかんがえでは、肉食獣の肉はたいてい臭くて、食べてもそれほどうまくないから、殷人にとっては鑑賞用とか、勇ましい狩猟の興味の対象にしかならなかったのだと思う。狼が捕獲数は六五六の多数でありながら、動物調査に入っていないのは、ひとつの大きな疑問だが、強いて解釈すれば、狼は肉もまずく、さりとて鑑賞にも値しないから、これを都の商邑（安陽）までは持ってかえらなかったのだとも考えられる。酒池肉林のあそびをしたほどの殷人だから、獣肉に対しては舌が肥えていたのだろう。

結論として楊劉二氏は、上記二十九種は野生のものと飼養されたものに大別できる。飼養獣のうち数の少いものは鑑賞用として遠方からもたらされたとも考えられるが、数の多いものは当地で繁殖したにしても、その原産地はそんなに遠くなかったであろう。野生獣はもとより当地の動物分布をそのまま示す。したがって総括していえば、稀有のものを除いて、この調査の結果は殷代安陽地域の動物分布を完全に代表するとはいえなくても、ほぼ近い実状を示すものであろう、といっている。

筆者の感想はこうだ。この二十九種のなかには、なるほど水牛・象・犀・獏・竹鼠などのように今日南方にしかいないものもいる。しかし数が少くて、鑑賞用に遠方からつれてこられたとも解される犀・獏をのぞくと、水牛・象（数は少ないが獲象の卜辞によって当地野生なること既述）とC群の竹鼠だけになってしまう。一方今日北方にしかいないものとして、既述のとおり、ウスリー熊・獐（のろじか）。四不像鹿（駝鹿）などがある。こうなると哺乳動物に関するかぎり、勝負は五分五分で、ここでは気候温暖論者の筆者ははなはだ具合がわるい。しかしそれはそれとしてべつの方向から考えると、今日北方の辺境や南方にしかいないものが、ともに殷代には安陽地方にいたという事実は非常に興味ふかいことである。けだし動物学者の一考を煩わすに足る問題だと思うがどんなものだろうか。

甲骨文に現われる動物　つぎに甲骨文の方からみた動物をあげてみよう。甲骨文にはずいぶん動物の形をとった文字があるが、後世の文字をあてはめ得るものは案外少い。今日までのところ比較的よく文字を集めた甲骨文の字書は、一九三四年に刊行された孫海波の「甲骨文編」で、筆者に限らず甲骨学者必携の書になっている。この書物の附録に、解読の決定していない文字ばかりが集めてある

が、そこを繰ってみると一枚にひとつはかならず動物の形に関係した文字があるといった調子である。つまり動物の文字では、解読できた字の方が少いのである。それからまた、甲骨文編が一応解読ずみとしているもののなかにも疑問のものがある。例えば上記の獐に関する個所（一六六頁）をもういちどみていただきたい。甲骨文編は唐蘭氏の説をとったのだろう、麇とすべき字をもいっしょに入れている。だから胡厚宣氏はこの字に関しては甲骨文編によらず「麇」という字を使ったのだ。そして筆者は、胡氏の「麇」が㕣であること、㕣は角のない「のろじか」麛であること、したがって麇は後世の字にあてるなら麛または獐とすべきことを考証したわけである。いささか手前味噌的な例で恐縮だが、このように甲骨文編は疑問をたくさん含んでいる。甲骨学自体がまだ始まったばかりの学問で現在進歩の途中にあるのだから、こんなことはむろん当然のことである。そこで動物の正体はもちろん、解読さえもはっきりしないようなものを、甲骨文字のなかからいちいちひろいだして並べてみても興味がうすいから、ここでは胡厚宣氏の調査によって、胡氏があきらかに狩猟のえものだと認めたものをあげるだけにしようと思う。獣名の下の数字は胡氏が調べた、武丁期以後殷末にいたる捕獲総数である。（〔　〕は筆者が楊氏の動物調査の獣名からえらび出して甲骨文と一致せしめたもの。）

1　鹿＝〔鹿〕　五九三
2　麇＝麛＝〔四不像鹿〕　一二七五
3　麇＝〔麛、獐〕　六〇八
4　兕　一四六

5 象＝〔象〕 二
6 虎＝〔虎〕 七
7 吠＝〔狼〕 六五六
8 豕＝〔腫面猪〕 一一〇
9 豚 二
10 犬 三四
11 隹 四七〇
12 雉 一五五
14 猿＝〔猴〕 一

番号は胡氏の番号であって、13および15以下19までは文字のみあって動物の正体のわからないものだから省いた。この六種は、その捕獲数が合計三一頭ぐらいの珍しい動物だから、省いても大勢には関係しないと思う。動物調査には豹（D群）があり、甲骨文にも豹の字（動物字表参照）がある。胡氏が豹をあげなかったのは、おそらく卜辞中に出てくる豹の字は人名らしい用例ばかりで、豹を逐うとか獲るとかの記事がないからだと思われる。論戦期（一九三〇年代）の著者たちが、甲骨文さえあれば、そのものが殷代にあったとしたような幼稚な断定の仕方を胡氏がしないのはさすがである。豚は殷代ではまだ今日ほどは家畜化していなかっただろうと思う。まだ野生の豚もいたのだと考えると、そのわりに捕獲が少いのが一応不思議である。けれども豚の字を今日の豚の観念で考えるのは、じつは具合がわるいのだ。甲骨文の豚字（動物字表）をみれば、それは子をつれた豕かまたは子を孕んだ豕のことで、つまり豚とは豕の特殊状態の名であることがわかる。そう考えると、豚の捕獲数がわずか二頭であってもそれほどおかしくないわけだ。隹（動物字表）は鳥のことで、鳥の総称でもあったろうが、同時にまたある特定の鳥をもさしていたと思う。それはちょうど、わが国で「とり」といえば鶏をさし、「しし」といえば猪をさすようなものである。雉（動物字表）については羅振玉は、この字に矢がついているのは、矢をもってでなければ手に入らない鳥の意味だと解釈した。ちょっとこじつけのようにもみえるが、案外真相をついているかもしれない。猿は多分、動物調査の猴であろう。これの捕獲がたった一頭というのは、捕りにくいこともあろうが、捕ってもあまり使いみちがなかったのだろう。なお胡氏の調査以外でふつうに住んでいたと思われるものに雀と燕がある（動物字表）。鳥類と虫類については、甲骨文と金文の図象文字などに多少の材料がないでもないが、哺乳類にページをとりすぎたのですべて割愛しておきたい。

魚類　上記の動物調査と同じく「考古学報」四に伍献文という人が「記殷虚出土之魚骨」なる一文をのせている。それによると、伍氏は小屯出土の魚骨数十片を、まず有名な考古学者の李済博士に鑑定してもらって、それらが殷代の遺物であることを確かめた。伍氏はいう。これらの魚の頭の骨は鳥獣の骨とまじって灰坑中にあったから、それは料理したあとのくずにちがいない。つまり当時の食用魚なのだ。ところで大多数の骨は魚の種属を決定する方法がない。魚骨は、全身でなく一部分では、魚それぞれの種属特色があまりないので断片だけでは種類がきめにくい。分類学者もそこまでは注意しておらず、文献も骨のことについてはあまり詳しく書いていない、と伍氏はこぼしている。そこで自分は河南省北部に現在いる魚類の骨をとってきて、それと出土の骨とを綿密に比較研究して、次の六種だけその種属を決定することができた（学名は省略）、といっている。

鰷魚（ぼら）　鹹水と淡水のまじったところに住む二尺くらいの魚である。伍氏はいう。われわれは中国東南沿海の江くてそろばん状をなしており、好んで泥土を食すとある。河が海に注ぐところに数種の鰷魚がいることは知っているが、これが内地にいるという記録はみたことがない。したがって想像できるのは、㈠沿海から防腐の工作をして内地である安陽にはこんだものか、㈡この魚は実は安陽の土産であって、殷代にはこのあたりの地理的環境は現時とはことなり、安陽の近くが塩分のややつよい湖沼であったのか、㈢あるいは直接海に注ぐ河を鰷魚がさかのぼって安陽附近まできたのか、この三つである。とにかく安陽の殷墟から鰷魚の骨がでたのは非常に奇異なことである、と伍氏はいっている。第三者である伍氏がこのようにいってくれたことは、哺乳動物でペしゃんとなった気候変化論者にとっては救いの神である。

黄顙魚　ひたいの黄いろの魚の意味だが字引に出ていない。盛京通志巻三七に、鮎に似て小、青黄色、鱗なしとあるから、中国の地志類を探せばもっと出てくるかもしれない。

鯉魚　こい。

草魚　北支南支ともに産する河魚で、南支のものは六尺をこえるものがある。一見鯉に似ている。草食を主とする。鯇、白鯇ともいい、中位の食用魚である（省別全誌貴州省上、八〇頁）。

青魚　上の草魚に似ているが、色が青緑色なので青魚、鯖魚ともよばれる。中国では鯖は海産のサバでなく、河魚のこの種のものをさす（同上八一頁）。

赤眼鱒　日本では鱒はマスのことだが、中国では鯉によく似た河魚をさす。青鱒、赤眼魚ともいわれ、長さ二、三尺の、中位の食用魚である（同上）。

以上について伍氏はこう総括している。鰷魚については既述したが、草魚・青魚は今日中国各地において、盛に池で飼われる魚だが、殷代には渓流に住んでいたのだろう。通観して、三千年まえの魚の骨がそれぞれ今日の同類の魚骨とぜんぜん差違がないのには一驚を喫した。これによって魚類は三千年ぐらいではなんの進化（もしくは退化）もしないことがわかったのは有益であった、といっている。

胡厚宣氏は殷代の気候について農業上の資料もあげている。例えば安陽地方に稲があったこと、穀物の栽培季節のはばが今日よりも広いことなどを詳説しているが、このことは農業の項で述べる。ここでは雨・雪などについての胡氏の説を簡単に紹介しよう。

雨・雪・雹　結論を箇条がきにすると、

㈠　殷代の安陽地方は全体として今日より雨量が多かった。一年中雨の降らない月はなかった。

㈡　殷代では冬期にときどき雪は降ったが大雪はなく、また雪だけということは少く、たいてい雨とまじって降った。

㈢　殷代の安陽には長雨がよく降った。長いのは十八日間にも及んでいる。これは今日の安陽が年間四〇〇ミリの雨量であることからは思いも及ばぬことである。

雨を卜した卜辞は多い。そしてその中には雨が降るかどうかを卜問するものと、雨が降ったことを記したものとの二種類がある。降るかどうかを問うのは、年の豊凶を卜する意味の定例的なもののほか、

なにか行事のあるまえに問う場合と、旱魃の場合とが考えられる。降ったことを記すのは、普通はこれはトの徴験（しるし）を記す例にしたがってするわけだが、すべての貞問（とい）にすべて徴験が記してはいないところをみれば、やはり常と変った場合に記すという、後世からみると変事の記録と同じ意味の選択があったとも考えられる。つまり、てっとりばやくいえば、長雨で困る場合である。そこで十八日間の長雨の例をひとつあげてみよう。

丁酉、雨ふり、甲寅に至るまで旬又八日。九月。

丁酉の日から甲寅の日までは計算すると十八日になる。「旬又八日」とは十八日のことである。終りの「九月」は、トするのは九月だという意味の日附である。胡氏は卜雨の卜辞の全部をつぎのような統計表にしている。〔卜〕は降るかどうかのト、〔降〕は降ったことを記したものである。〔降雨日数〕は一九一六年ごろの開封（安陽の南方一五〇粁）のもので、あまりいい資料ではないがほんの参考までにつけ加えてみた。

	卜	降	開封の降雨日数
1 月	16	4	0
2 月	17	1	6(雪)
3 月	19	1	2
4 月	13		2
5 月	14	4	1
6 月	9	1	7
7 月	9		5
8 月	8		2
9 月	3	1	3
10 月	7		2
11 月	5	2	0
12 月	5		5(雪)
13 月	12		
計			34

この胡氏の統計は全卜辞時代の集計であって、ある一年とか年平均というものではないから、この数字をもとに早急に結論を導きだすのは実はいささか危険である。だが胡氏はいう。一月から十三月（年末の閏月）までト雨のない月はない。ということは、殷代では雨の降らない月はなかったのだ。今日の安陽では雪こそ降れ、雨がぜんぜん降らないところの一、二、三月に、卜雨が多いばかりでなく、降雨の辞もあり、特に注意すべきことは、一、二、三月に多雨や大雨をトするものがあることだ。その例は次の五例である。（傍線は個有名詞を示す。）

〔一月〕 1 □咸□雨□巳亦雨多。一月。庫七一七

2 □□卜。今一月多雨。辛巳〔雨〕。佚三四九

3 貞、之茲一月不其多雨。佚三四九

〔二月〕 4 丙申卜。亘貞、今二月多雨。王固曰、其隹丙□夭二三

5 乙酉卜。出貞及茲二月、出有大雨。前三・一九・二

〔三月〕 6 □□〔卜〕。㞢貞、今三月帝令多雨。前二・一八・五

今一月とか茲二月といういい方は、遠いさきの雨を貞問するのでなく、今月雨が多いかどうかと貞うているのである。これは胡氏のいうように、一月から三月にかけて雨が多いことが常態であればこそ行った卜問であって、今日の安陽のように一月から三月に雨が降らないときまっているものなら、いくら殷人でも全然可能性のないことを卜問するとは考えられない。今日の安陽地方は三月に大雪が降ることはあるが、寒いので雨はぜんぜん降らない。卜辞が雨と雪とをいっしょにいってるのではないかという疑問に答えて、胡氏は雪という字はちゃんとべつにあるというのである（第一七図）。そして雪を卜問する卜辞をしらべると、(一)雪と雨とを兼ねてトしているもの、(二)雪と雹（ひょう）（雹の甲骨文は稲妻と雹がまじっておちてくる形だと裘錫圭森は解読し、胡氏はこれに従っている。郭沫若はこの字を「虹」とよんだ。定説がないわけである。）と兼ねてトするもの、(三)「昧雪」すなわち早朝の雪および「夕雪」すなわち夜中の雪が主で、昼間の純粋の大雪はほとんどない。これは雪が降るといってもそれほど酷寒でなかった証拠だ。なかにひとつ

旬にわざわいあるか。王首（頭）に疾あり。中日雪ふれり。
前六・一七・七

というのがあるが、それは日中に雪が降るのは凶兆と考えていたもので、その故にこそ王の病気と結びつけられているのだ。昼間に雪が降ることがいかに少なかったかの証拠だ、と胡氏は説明する。つぎに長雨（卜辞では「征雨」）の卜辞は四二例もある。月次のわかっているのは、はじめにあげた、九月にトした十八日の長雨のほか、六月というのが一例ある。殷暦の九月は太陽暦の九、十月ごろにあたる。今日の安陽の九月の平均降雨日数は四日、十月は一日であるから、この例は殷代の雨量が今日よりはるかに多かったひとつの例証になる、というのである。

殷代の気候は今日と大差がないという論者に董作賓氏がある。残念ながら董氏の論はいま筆者の手もとにない。白川静氏や中国農業史の専門家天野元之助氏も、今日までのところは一応気候不変論者である。天野氏は胡氏の書をまだ見ておられないらしいが、この胡氏の著書を読まれたらどういわれるであろうか。董作賓氏はいうまでもなく甲骨学の第一人者であり、尨大な「殷暦譜」の著者である。この人の反対論は無視するわけにはいかないだろう。しかし胡氏の気候変遷論のうち、この雨にかんする部分は相当つよいのではないかと筆者は思っている。

筆者は若いころから、中国の古代の中原の地は湿地や沼沢が多かったという描写を、よくものの本で読まされていた。思うに、それらの描写は主として詩経の詩のことばをよりどころとしていたのであろう。いまそのことを思い出して、改めて詩経をひもといてみると、はたして詩にはそういう描写がしばしば出てくる。殷の都、長歌の北方を邶、東方を衛、南方を鄘といい、詩経の国風（諸国のうた）には邶風、鄘風、衛風がある。この三つの国風の中から、河の水や湿（沼沢）の風景を探し出すことはいとも容易である。三九篇の詩のうち、三分の一以上の篇にそういう文句があるからだ。ひとつだけ例をあげてみよう。

匏（ひさご）に苦き葉あり、済（せい）（河の名）に深き渉（わたり）（渡り場）あり、深ければ褰（もた）をぬらし、浅ければもすそをかかげてわたる。
（邶風「匏有苦葉」）

ひろき済に水はみち、雌（め）雉はきようと鳴く。……（邶風「匏有苦葉」）

ここには叙景の句だけをぬき出したが、じつは人事をうたった詩なのである。ほかの多くの詩もそうだ。人事を述べるのに、河や沼沢のことがすぐひきあいに出されるのは、その地方に水が多かったいい証拠である。詩経の詩は殷のあとの西周から春秋時代にかけてのうたである。雨が多い状態は周代に入ってもつづいていたのであろう。

胡厚宣氏はすでに述べてきた動物・雨などの条件のほかに、はじめにもふれたように、穀物の栽培季節が長かったこと、稲が殷にあったこと、および森林と草原がよく繁茂していてそのなかに野生の

動物がたくさんいたことなどを、ながながと説いている。森林の繁茂については、狩猟の獲物が豊富だったというのが胡氏の主な論拠だから、改めてもういちど説明するまでもないと思う。動物と気候の話がいささか長くなりすぎたが、殷代の歴史で、この方面のことは従来あまり詳しく説いたものが、特にわが国にはなかったので、やや詳しく、胡厚宣氏その他の人の研究をまとめて紹介し、若干の私見をまじえたのである。将来もう少しゆきとどいた研究をしてみたいと思っている。

第18図

まず甲骨文の耤（插図）が、徐氏の新説のキーポイントになる。この文字を、人間がスキをふむ形だということに思いついたのは、まさに徐氏の創見だった。それまでには、羅振玉が、人間が箒をもった形だと考えて、「掃」の字にあてていたのが唯一の解釈だったのである。こう思いついた徐氏は、おなじような字を集めてみたところ、それらの人間がもっているスキの形には多少のヴァリエーションはあるが、しかし共通な点は、それが二また、もしくは三またにさきの分れたスキであることに気がついた。挿図の耒の甲骨文がそれである。この形の文字は、これだけで独立したひとつの文字が、甲骨文にあるわけではない。徐氏が「耤」の偏だけをきりとって並べてみせたのである。なかに、二またのあいだに横木をいれてあるものがある。またが閉じないように、固定するために横木をいれたのだ。こんな複雑な構造のスキをもっていた殷人が、はたして狩猟民であったり、牧畜民であったのだろうか、と徐氏は首をかしげた。それまでは、ほとんどの人が殷人を牧畜民であるとし、そして少数の人が狩猟民だとみなしていたのである。この議論はあとでゆっくり論ずる。次に耒耜の耜の方だが、㠯の字（插図）は下辞になるほどいくつか出てくる。しかし、それは「以」という意味に使われているか、ないしは意味が不明の用例しかない。スキの意味にとれそうな用例は義理にもないのである。そこで徐氏は、甲骨文の「㠯」がすなわちスキだと説くことは遠慮したい。なぜなら、徐中舒氏のこの論文を、あとの人たちはよく読みもせずに平気で、殷人は耜（スキ）をもっていたなどと

四　牧畜か農業か

第一八図の耤の字を見ていただきたい。片足をあげて、人間がスキを土におしこもうとしている形だ。まん中の行の耒はいうまでもなくスキの形、耜もスコップ型のスキである。おおげさにいうと、人がこの三つの甲骨文字をこのような意味に読解できたときにはじめて、殷人は牧畜民から農業民に昇級したのである。いや牧畜民ならまだましな方で、殷人はそれまでは猟りとすなどりにあけくれる、最も原始的な狩猟民でさえあったのだった。そのいきさつはこうだ。

一九三〇年五月、つまり郭沫若の「中国古代社会研究」が世に出て数ヵ月たったとき、徐中舒氏は有名な「耒耜考」という論文を発表した。従来耒（すき）字耜字については、漢代から清朝にいたるまで諸説ふんぷんとして帰するところをしらぬ有様だった。清朝の乾隆嘉慶年間のころ（十八世紀後半より十九世紀はじめ）の考証学者、戴東原（震）や程瑤田が、耒とはこんな形のものだと図にかいてみせた。それは牛にひかせるスキではなく、人間が使うスキで、彎曲した長い柄と、さきのとがった刃をもっている。経学者が経書の文句（周礼考工記下、車人）から推測して、机の上で作りあげた想像の復原図であって、世の中にこんな使いにくい農具がまたとあろうか、といったしろものである。ところが徐中舒氏は、これらの旧説にはいっさいこだわらず、ぜんぜん新しいかんがえをとなえ出した。

耜を使っていたからだ。それはともかく、徐氏は耜についてはこう考えた。殷人もずっと昔には原始的なので土を掘っていたのだろう。はじめは、おそらく、一本の木の棒の片方のはしをけずって、へらのようにしたもの段階が甲骨文の㠯の形なのだ。しかし安陽時代の殷人は、すでにもっと高級な耒をもっていたのだから、㠯の必要はなかった。ただ文字にだけ、わずかにその名残をとどめていたのだ。耜は殷人のスキではなかったが、西方の周人は耒でなく耜を使っていた。西周（周の盛時）の金文には㠯の字ばかりでなく、㠯の字を含んだ文字があるのはそのあらわれである。また西周以後の文献である詩経にも耜（スキの意味の）の字が現われる。要するに、耒は東方に発達し、耜は西方（周人は天下統一の前は西方の陝西省にいた民族である）に発達した農具なのだ、と徐氏は結論する。徐氏の「耒耜考」は、郭沫若氏の「中国古代社会研究」とは、またちがった意味で、古代史研究のひとつのみちしるべになったことに古代の農業を研究するものにとっては、今日でもなお、この「耒耜考」が議論の出発点になるのである。

はなしはまた郭氏の「中国古代社会研究」（第二節のはじめに述べた）にもどる。郭氏が、殷代は牧畜全盛時代だとしたことはすでにいった。郭氏はなぜそうきめたか。それをいうためには、郭氏が参考書として使った書物のことをちょっと説明しなければならない。第一章にもあるとおり、羅振玉は一九一三年に「殷虚書契」（拓本だけをコロタイプ版で出版）を、一九一五年に「殷虚書契考釈」を出版した。この考釈は、いわばそれまでの全甲骨学の集成ともいうべき内容をそなえていた。簡単にいうと、それは三つの部分からなりたっている。第一は都邑・帝王・人名・地名・礼制・卜法など、第二は全

甲骨文字を項目べつにならべて解読した一種の字書、第三は、「殷虚書契」のなかの、断片でなく、とにかくちゃんと文章になったト辞ぜんぶを、項目べつに分類してならべた史料集である。第三の史料集はまことに便利なもので、甲骨学の専門家でなくても、これを一覧すれば殷代の状態がおよそのようなものであったか見当がつく。これと同じような項目分類の綜合的史料集としては、のちに郭沫若氏が著わした「卜辞通纂」（一九三三年）と王襄の「簠室殷契徵文」（一九二五年）などがあるだけである。羅氏の史料集は、史料の数が従来のものより圧倒的に多いばかりでなく、殷虚書契の範囲内ではあるが、とにかく全史料を集めたという点がその特色である。ということは、それは選集とちがって、統計の役目をもかねているわけだ。今日農業調査などに、よく抽出調査ということをやるが、いまかりに殷虚書契の蒐集を、世の中に存在する全甲骨のなかから自然が抽出してくれたものだと考えれば、殷虚書契考釈の史料集はおのずからなる抽出調査になっている理屈である。したがってそこに出てくる数字は、概数ではあるが、全般的状勢を代表するとみなしてもおかしくないわけだ。事実、多くの人が、この史料集をそのように利用した。理屈はさておき、その統計の数を御覧にいれよう。

（カッコ内は一九二七年の増訂版のもの。）

ト祭	三〇六（五三八）	
ト告	一五（三一）	事件や行事を先祖の霊に告げるのが告である。
ト享	四（六）	享はよくはわからないが、祭のあとで大宴会をやることらしい。
ト出入	一二八（一七七）	人のでいり。
ト田漁	一三〇（一九六）	かりと漁。
ト征伐	三五（六一）	
ト年	二二（三四）	年はみのりのこと。
ト風雨	七七（一一二）	
雑ト	（四七）	

この統計をみて、もっとも単純な頭のもち主は、殷代は祭祀と狩猟の時代だったと考えた。いうまでもなく、ト祭とト田漁の数が多いからである。しかし、郭氏はそれほど単純ではなかった。郭氏は専門の甲骨学者であったから。正直なところ、郭氏がどうして殷代を牧畜全盛時代ときめたか、その決めてというものが、筆者にはいまだにしっかりつかめない。母系制の問題、家族制度、金石併用期、原始共産社会などの諸条件を、八方ににらみあわせたあげく、結局牧畜時代とするのがいちばん具合がいいということになったのだろうと思う。甲骨史料の方は、郭氏はお手のものだから、どうにでもなるというもの、郭氏がこわいのは殷墟発掘の結果だけだ。そして事実、まもなく発掘報告が郭氏の牧畜時代説の命とりになった。郭氏が「古代社会研究」を書いていた一九二九年までに、世の中に出ていた甲骨学のごくおもな書物は、ト辞の拓本を集めたものとしては、

鉄雲蔵亀　一九〇三年（劉鉄雲）
殷虚書契（前編）　八巻　一九一三年（羅振玉）
殷虚書契後編　二巻　一九一六年（羅振玉）
殷虚書契菁華　一巻　一九一四年（羅振玉）

殷寿堂所蔵殷虚文字　一巻　一九一七年（王国維）
亀甲獣骨文字　一九一七年（林泰輔）
殷虚卜辞　一冊　一九一七年（米人明義士）
簠室殷契徵文　二巻　一九二五年（王襄）

ト辞を解読、研究したもの（これを考釈という）は、

△殷虚書契考釈　一巻　一九一三年（羅振玉）
増訂殷虚契考釈　三巻　一九二七年（羅振玉）
殷寿堂所蔵殷虚文字考釈　一巻　一九一七年（王国維）

ト辞全般の研究は、

△契文挙例　一九〇四年（孫詒讓）
△殷商貞卜文字考　一九一〇年（羅振玉）

字書類は、「殷虚書契考釈」のほかに

△簠室殷契類纂　十四巻附三巻　一九二〇年（王襄）
△殷虚文字類編　十四巻附十三巻　一九二三年（商承祚）

といったものである。このうち△をつけたものは、郭氏がその引用書目にあげていないものであって、たいていは、なくてもすむ不急の書である。ただ字書の「殷虚文字類編」だけは、まえに述べた「甲

骨文編」がまだ出ていない時代としては、これが唯一の字書らしい字書なのだから、持っていた方が便利だったろうと思われるが、郭氏がこれをあげていないのは、あまり頼むに足らぬ本だと思ったからだろうか。とにかく、郭氏は当時として持っていなければならぬ参考書はほぼ揃えていたわけだ。郭氏はト辞の史料ばかりでなく、殷代の銅器の銘文集や、遺物の図版集もそなえていた。

殷文存　二巻　一九一七年（羅振玉）
殷虚古器物図録　一巻附説一巻　一九一六年（羅振玉）

中国人は、むかしから文字の国といわれるだけあって、文字には非常に熱心だが、遺物の方は骨董趣味しかなく、近代的考古学はまず落第だった。殷墟の遺物の学術的な図版集といっては、安陽発掘以前では、この「殷虚古器物図録」がただひとつあっただけである。「殷文存」は、名前だけきくと、どんなむつかしい本かとお思いになるだろうが、じつは子供がみてもおもしろがるほど愉快な本だ。図象文字といえばしかつめらしいが、つまりはおおかた絵ばかりなのである。本書の第四章の「政治と社会」のところに、この図象文字のことが出てくる。

郭氏は史料を揃えていたばかりでなく、当時すでに甲骨学者として一家をなしていた。「古代社会研究」を書いたあくる年、一九三〇年には「甲骨文字研究」を世に問うているほどだ。以上、郭氏の参考書をならべただけでは、なぜ郭氏が、殷代を牧畜全盛時代ときめたかはわからない。というのは、郭氏が使ったのとほぼ同じ史料群から、殷代は農業と牧畜の時代だという結論をだした説が、「古代社会研究」より四年もまえに現われているからだ。当時京都大学の支那哲学の教授だった小島祐馬博

士の「殷代の産業に就いて」という論文がそれである。小島博士は甲骨学の専門家ではなかったが、当時の京都の支那学者は、羅振玉・王国維が京都にいた関係からだろう、だれでも甲骨文のことは、多少とも知っていた。京都大学の文学部には本も揃っていた。甲骨専門家でなかった博士は、かえって史料をすなおに受けとれた。証明の方法は、論戦期のひとびとおなじく、農業に関係のある文字や句を、甲骨文から拾い出して、農業が盛んであったとする、単純なやり方であった。年の豊凶をうらなう卜年の卜辞をあげることも、みんなとおなじだった。博士があげた例は、

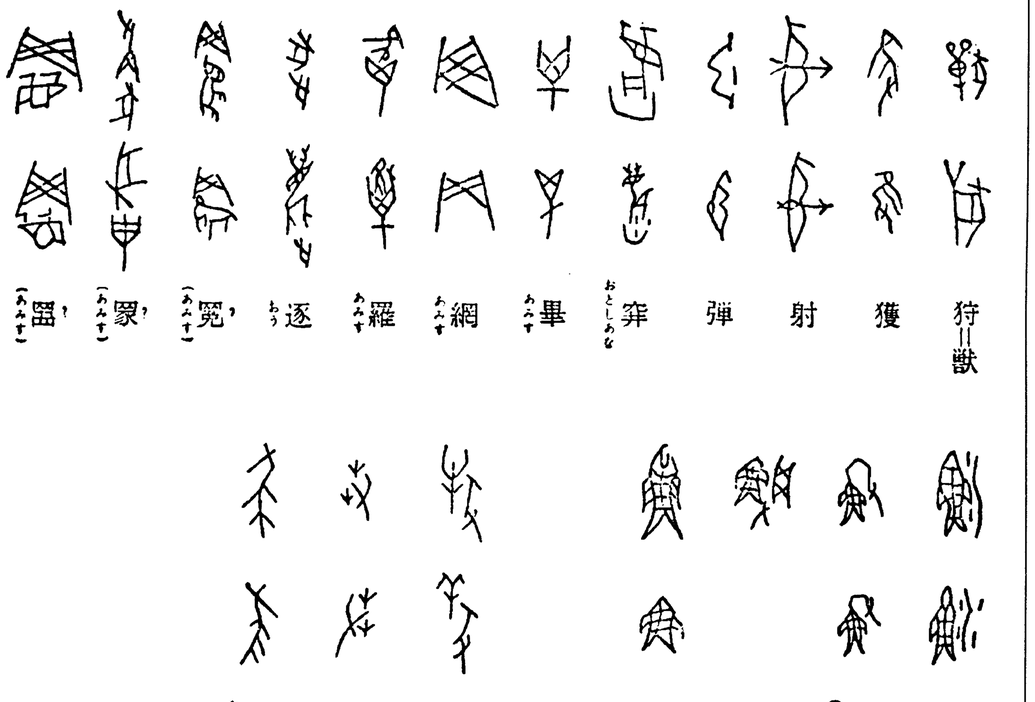
甲申卜す。貞う、黍年るか。前三・二九

乙酉卜す。貞う、黍の年、これ正しきか。前四・四〇

甲辰卜す。商（殷のこと）年を受くるか。前三・三〇

である。農業の文字は、これも誰もがあげる、農・嗇（穡と同じ）・圃（野菜果樹園）・畯（農夫）・禾（穀物）・黍・麦・米・糠・桑（一九七頁　農業字表参照）などであった。ただ博士は、歴史家のセンスによってこんなことをいっている。

一部の論者のいうように、もし、周は本来農業民であるか、または（殷末に）すでに農業生活に入っていたのに、殷はまだ狩猟民だったとすると、周が殷をほろぼしたのは、農業民が狩猟民に勝ったことになる。野蛮で、武力がつよいはずの狩猟民が、文明で、おとなしいはずの農民に負けたことになる。こんなことは中国の歴史ではあまり例のないことだ。かつまた、肥沃な黄河下流に住んでいた殷民族が、まだ狩猟民でいるときに、上流に住んでいた周民族が、すでに農業民になっていたというのもおかしなことではないか。まことにもっともな意見である。安陽発掘が行われるまえに、農業時代説をとなえた博士の慧眼は注



第19図　漁猟字表

ったらしい。郭氏も当時のかりが娯楽であったとしている。かりの方法は、説明するより上の字表の字形を見ていただく方がてっとりばやい。かりのしかたには、弓で射る、あみでつかまえる、おとしあなをしかける、犬に追わす、の四つがあったようだ。あみには、柄がついていて人が手に持つものと、地面に張っておくのとがある。手に持つあみで、豕（猪の一種）のようなものまでとらえる字（冢）があるから、ずいぶん大きい手あみだったにちがいない。狩の字は、甲骨文では獣の字である。獲（とらえる）の字と同じく、広い意味をもつ言葉であるようだ。卜辞では、「かりにでかける」ことを「どこそこに田す」というふうに、田の字を使う例がいちばん多いが、それは第二期（祖庚・祖甲時期）以後の卜辞の用法であ

目にあたいすると思う。牧畜の盛行に対しては、博士の説明は郭氏の説明と、だいたい似たりよったりである。

郭氏の牧畜説は、上述のように筆者には、どうもピントがはっきりしないので、少々まわりくどいが、郭氏の「社会基礎の生産状況」を逐条的にみてゆき、ついでに筆者の説明を加えていこう。

郭氏の牧畜説とはいったが、くわしくいうと、郭氏とても、殷人がすでに農業生活に片足をふみ入れていたことは認めているのである。いいかえれば、殷人は盤庚以前は遊牧民だったので、文献によると何度も都をかえたりしているが、盤庚以後、都が商邑にさだまったのは、定住の傾向が始まったしるしであって、それは農業が始められたことを意味している。しかし、農業は、始まったばかりであって全盛ではない。一方牧畜は、殷代においてまさに全盛であり、殷末は、すなわち牧畜時代の末期なのだ。したがって、安陽時代は牧畜から農業にうつろうとする時期である。これが郭氏の総論である。

狩猟　狩猟のえもののことは、動物のところですでに述べたが、郭氏はとくに、一回の狩に一〇〇頭以上とれた例を六つあげている。最高記録は三四八頭であるという。

丙戌卜。丁亥王弜畢。允畢三百又四十八。後下四一・二

丙戌の日に卜す。王が丁亥（あくる日にあたる）の日におとしあなや網をかけて猟をすることを〔とう〕。まことに（はたして）三四八をあみでとらえた。

おそろしくとれたものだが、はっきりそう書いてあるのを筆者も原書で確かめた。しかし、普通は十頭前後のえものだったようだ。イギリスの貴族とおなじように、殷の王様はたいへんかりがお好きだ

る。第一期では狩の字を、田字と同じように「かりにでかける」意味に使っている。二字を使いわけていることから、こんなことが考えられる。田は王のかりばだ。だから一般人民が入らぬようにと区劃がしてある。その区劃が田の字の形である。第二期以後になると、王の権力が強くなったので、こういうことをしたのだろう。第一期（武丁期）では、かりという言葉にそんな特殊な意味がまだできておらず、獣という字が、同時に獣をとる意味に（もしくはその反対に）単純に使われて、それが「かりにでかける」ことにも使われていたのだ、と筆者は思っている。とにかく田猟の卜辞は、第二期以後にとくに多い。かりを楽しみ、大いに酒をのみ、肉をくらう、これが殷の王や貴族の生活だったらしい。けれども狩猟は単なる娯楽ばかりでもない。鎌倉時代のあずま武士がよく狩りをしたように、それは貴族の士気を鼓舞し、軍事演習の役目をもはたしていたのだ。殷の朝廷は、暴君紂王が遊びほうけて、武力が衰えたためにほろびたというのは儒家の学者のいうことであって、狩りばかりしている王様の部下が柔弱になろうとは思われない。紂王は、むしろ中世イギリスの獅子王のような、勇ましい王だったろうと、筆者などは思っている。殷がほろびた本当の原因は、そんなことではなく、東の方、山東地方の人方という部族が、殷にそむいたので、その方の遠征に力をついやしているすきに乗じて、西の方の周人が叛乱をおこし、結局とうとう殷が負けたのだ、というのが筆者らの説である。

漁　漁（漁業というほどのことではなかったろうと思うので、漁の一字ですましておく）については、卜辞にいい材料がない。「増訂殷虚書契」のあげている一一例は、じつはぜんぶ人名の「子漁」と、地名の「魚」の例であって、さかなをとった話ではない。郭氏は、人名の分はよりわけて捨てたが、地

名の方はのこして、漁の材料にしてしまったが、これはむりというものだ。筆者がしらべたところでは、卜辞は、人名の場合には「漁」の字を使い、地名の場合には「魚」もしくは「鮫」の字を使っている。郭氏は、そこまでは気がつかずに、ぜんぶ漁の字に釈してしまったのが、まちがいのもとだろう。要するに、漁は、ふつうは卜貞の対象になる行事ではなかったのだ。しかし、卜辞に漁を卜したものがなくても、殷人は、さかなはとって食べていたにちがいない。動物のところでいったように、食用魚の骨が、殷墟から出ているのだから。甲骨文の字形からいっても、鮫の字は、まさしく魚釣りの象形である。あみで魚をとったことを示す字もひとつだけある（漁猟字表）。地名の「魚」も、魚がよくとれる土地の名でなかったとはいえない。雨が多くて、川や沼があちこちにあったのだから、魚も多かったにちがいない。なお、呉沢氏はその著書「古代史」（一九四四年序）のなかで、卜辞に「射魚」という言葉があるから、弓で魚を射る儀式か遊びかがあったらしい、などといっているが、この話は、ぜんぜんまゆつばものである。総じて、呉氏の描写は細かくておもしろいが、そのかわり、ときどきまちがいもあるようにみうけられる。

牧畜　卜辞には、牧畜に関するいい材料があまりないので、郭氏にとっては、いささか都合がわるい。そこで郭氏は、たんに材料の数の多少だけで判断してはいけない、などと苦しい論理をもちだしながら、いくつかの証拠をかかげる。まず、殷代は、普通五穀六畜などとよくいわれる、その六畜すでにありという句は、中国人にはよほど通りがいい文句であるらしい。郭氏以後のほかの学者たちも、かならず、まずこのことをいっている。六畜とは、馬・牛・羊・鶏・犬・豕（ぶた）のことである。このうち鶏と馬のほかは、祭祀の犠牲（そなえもの）によく使われた。牛と羊は特によく使われ、かつ上等のそなえものであった。その次には豕がよく使われ、犬もときどき使われた。呉沢氏は郭氏の説を受けうりして、馬も犠牲に使われたにちがいないといっているが、筆者はそんな卜辞は見たことがない。馬のおもな用途は、車をひかすことだった。馬に人が乗ったかどうかは、まだはっきりしていない。（このことはあとで述べるときがあろう。）さて問題は鶏である。「甲骨文編」に鶏の字は、四例あげてあるが、四例とも、「鶏に田す」という用例ばかりで、つまり地名の「鶏」しか出てこないのだ。鶏を飼ったことを示す卜辞はひとつもないのだ。鶏という字のつくりの鳥の形には、頭にとさかを示す線がくっついているから（動物字表）鶏字がにわとりを意味することには、まず疑問はない。鶏字の偏の冥について、呉沢氏は、縛服の義なり（しばられて人間に服従する）なんかと、いいかげんなことをいっている。鶏字の偏の方の冥は、家禽なりという先入観から、逆に文字の方に意味をこじつけたのだとか「キー」とかいう、鶏のなき声を表わしているとみた方がおもしろいと思う。鶏字が地名に使われたのも、冥の発音によって、字があてられたのではないかと思う。王朝の勢力範囲がひろくなって、新たに殷人になじまれるようになった土地や種族には、その名を示す文字がもとからはないので、とりあえず、むかしからある他の字で間に合わすことは、よくある例だから。とにかく鶏については、それが普通の家禽であったかどうかはまだわからないといったところである。そうすると「六畜すでにそなわれり」とはいえないことになる。

　のこりの五畜は、祭の牲に使ったことはわかっているが、そのほかでは、どういうふうに利用したかが問題だ。肉を食ったことは、まずまちがいないが、牛・羊・馬の乳を人間が食用に利用したかどうかだ。利用したという人もあり、しなかったという人もあるが、どちらの説にも、これというきめてがなく、ただ想像をたくましくしているだけのことである。牛や犬を労役に使ったかも問題になるが、胡厚宣氏などは牛・犬を耕作に使ったとしているに、殷人は百パーセントその技能を発揮している。骨や角の利用では、卜骨に、あるいは装飾品セルロイドと合成樹脂にあたるといっていいだろう。獣の皮も、よく利用されたにちがいない。ただ、毛皮製品である「裘」の甲骨文はあるが、革（なめしがわ）の字や、革へんの字がひとつもないから、革をつくる技術を殷人がもっていたという、たしかな証拠はいまのところみあたらない。

　この項のはじめに、牧畜に関する卜辞が少いといったのは（牲に使われた獣の名と数はいやほど出てくるが）人間が家畜を牧する（はなしがいする）ことに直接関係のある卜辞についてのことなのだ。郭氏は、なにしろ牧畜時代説の核心にあたることなので、苦心の結果、やっと九つの卜辞を探しだした。それは、牧の字のある六つの卜辞と、芻（牧草）の字のある三つの卜辞とである。筆者が、これらの卜辞を原文にあたってみたところでは、どうも意味のわからないのが多く、たしかに牧（まき）や芻（牧草または牧草を刈る）の意味に使った用例はほとんどみあたらない。一歩ゆずって、牧なり芻に関する儀式かなにかとれそうな例として考えても、九例のうち三分の一は落第になる。牧畜全盛時代にわずか六例では、あまりといえば貧弱な数である。それで郭氏も、たんに数の多少にこだわってはいけないと弁解しているが、はたしてこれが弁解になるものかどうか（一九七頁第二〇図参照）。

　郭氏は以上のほか、象を飼いならしていたこと（動物のところで述べた）を、牧畜のさかんだったひとつのあらわれとする。これはべつに問題はない。「為」爰の字は、だれが見ても人の手が象を扱っ

ている形だから。また郭氏は、卜辞のなかの雨や風をトしたもののうち、「年を受くるか」という、あきらかに農業に関した文句といっしょにでてくるもの以外の卜雨・卜風のなかには、牧畜用の牧草がよく繁茂するかどうかを心配して雨風を卜したものが多いにちがいないという。もしも反対に、農業時代論者が、それらはすべて農業のための卜雨・卜風だったと主張したら、郭氏はいったいどう答えるつもりだったのだろうか。ひとごとながら心配になる。

　最後に郭氏は、上にも述べた、犠牲の数の多かったことをあげている。なるほど、殷人はじつに気前よく牲を殺しては、神にそなえた。十頭以下の場合が大多数だが、二十、三十というのもちょいちょいあり、百以上というのがいくつかある、といった有様だ。後世になって、孔子の弟子の子路が、あるとき孔子にこんなことをいった。孔子と子路は道で、牲になるために引かれてゆく牛を見たのだった。

「先生、あんな大きな牛を殺してしまうのは可哀そうじゃありませんか。どうして牛の代りに羊を殺さないのでしょうか」

　孔子が答えていうのには、

「子路よ、お前は牛と周の礼とどちらが惜しいかね」

　孔子は春秋時代の末ごろの人である。聖人周公がつくった周の礼制の復興に一生を捧げた人だ。牛と、周の礼制とがひきかえにならないのは当然である。だが、無邪気な子路が、大きな牛を殺すのはもったいないと感じたということは、筆者にはなかなかおもしろい。この子路が、殷の時代に生きていたら、どんなことになっていただろうか。とにかく殷人はよく獣を殺した。もっとも、神様にそな

えたあとは、自分たちがたらふく頂戴したのだろうが。牲の話はそれでいいとして、牲が多いということが、そのまま殷が牧畜時代であることの証拠になるだろうか。

だいたい神におそなえをするものは、御馳走であるはずだ。殷代でいえば、御馳走は獣肉と酒である。御馳走は常食でないからこそ、御馳走なのである。なるほど殷人は、祭には気前よく御馳走をならべるが、常食が麦や黍であっても、なんらおかしくないはずだ。郭氏の議論は、そもそも論理的にすじが通っていないことになる。郭氏のいうように、殷代末期は農業の開始時期だとすると、農産物こそ珍しい御馳走であるはずだ。神様にもそういう珍味をそなえたらよさそうなものだのに、というパラドックスさえなりたつのである。まあしかし、ここで二十五年前の一九二九年の郭沫若氏に議論をふきかけてみてもはじまらない。

農業　いまかりに郭氏の書物の農業の項の内容を編集しなおして、農業の描写の文だけをさきにひろってみよう。

植種に関する文字（甲骨文）には、囿（はたけ）・圃（野菜果樹園）・果・樹・桑・栗がある。農産物の加工品には、絲・帛（きれ）があり、養蚕はすでに発明されていた。耕稼の方面では、田・疇（田のうね）・禾（穀物の木）・齋（穄）・来・麦（ともにむぎ）があり、加工品には酒・鬯がある。酒・鬯（においぐさ）は多く祭祀に用いられ、多いときにはひとつの祭に百卣（卣は酒器）に及んだ例がある（第二〇図参照）。

禾や黍をうえることは、当時すでにたいへん重要視されていたので、「卜す、黍の年を受くるかと」といった記録が少くない。

庚申卜す。貞う、我黍の年を受くるか。三月。前六・三〇・三（以下三例あるが略す）

風雨をトするもののなかで、特に禾のうえつけやとりいれのことをはっきり書いたものがある。ただしその数はきわめて少い。

貞う。今それ雨ふり、穫（とりいれ）によからざるか。後下七・二

当時は禾稲が発明されてから、まだ久しくないので、支配者はこれを尊重した。周の礼でも天子親耕のことがあるが、殷の王にも「観黍」「相田」（田を相る）の記録がある。以上のような簡単な記録からは、農業が重要であったという多くの意義がでてこないのである。ただ支配者と農業生産とが密切に結びついていたことだけは看取できる。

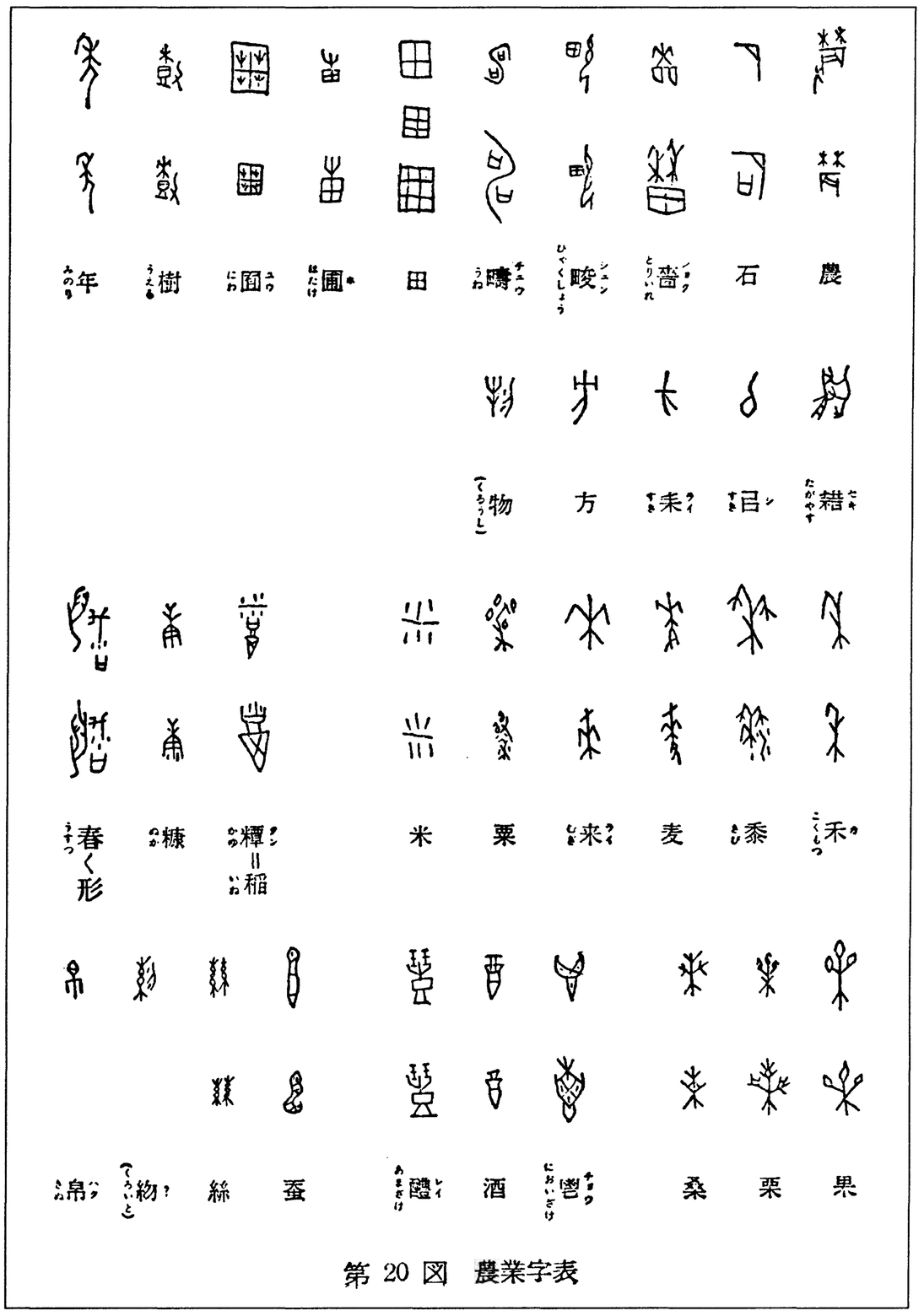
この郭氏の叙述を、すこし冷静によんで御覧になれば、これだけでも殷代が農業時代だったことはほぼおわかりになるだろうと思う。郭氏自身も内心、これだけでは殷代が農業開始時期にすぎないと説得するには論証が足りないと感じたのだろう、下のような総論をつけ加えた。

牧畜がだんだん盛になってくると、牧草の不足が問題になってくる。一所にいては野生の牧草では足りないので、牧草を逐って居をうつす遊牧がはじまる。それでも足りなくなると、牧草の栽培、すなわち農業が始まる。田という字は、家畜を放牧する牧地をあらわす字だったのだ。

土方（土という外部族）我が田に牧す。十人。乙二（あと二例は略）

ゆたかな牧草地には、野獣がしぜんに集まってくるので、「田」は、のちには狩猟の場所になり、牧草地でかりをするのを

壬申卜す。貞う、王、鶏（地名）に田するに、往来災いなきか。王うらなう。吉と曰う。狼十三を獲たり。前二・四二・三（あと二例略）



第20図　農業字表

の例のように「どこそこに田す」というようになった。行楽的行事である田の卜辞は数えきれないほどある。以上のように田の原義は牧草をうえた田ということなのだ。牧草をうえることをすでに発明すれば、必然的に禾黍をうえることは、そこから生れてくる。農業はこのようにして、しだいに現われてきたのである。

なかなか頭のいい推論であって、訳している筆者もつい、そうかなあと思ってしまいそうになるほどだ。この総論だけではまだ危いとみて、郭氏は農具は石器であったという説をつけ加えている。その論拠は、「農」という字（農業字表）のなかに石の字が入っていること、「殷虚古器物図録」（参考書のところであげた）にみえる石磬（石の楽器、磬と農とは甲骨文では字形が似ている。二二九頁雑字表「磬」参照）はすなわち石のスキだということの二点だが、楽器の石磬をスキにしてしまうのは乱暴だ。あとで音楽の項で述べるように、殷代にはすでに立派な石磬があったのだから（写真三一）。殷代の農具が石製であったか、銅製のものがすでにあったかは、今日でもまだ問題点になっているが、この問題は農業の項にゆずる。なにしろ創始時代の書物のことだから、いろんな珍説がとび出してくるのである。

さて、以上が郭氏の殷代牧畜時代説だが、これをひっくりかえした最初の人は呂振羽氏だった。呂振羽氏は、中共政府成立（中国では「解放」といっているから、以下筆者もこの短かい言葉を使う）前後の時期に、范文瀾氏とともに中国歴史学界の指導的立場にあった人で、現在は東北大学（満洲）の学長だときいている。いい忘れていたが、郭沫若氏は一九三一、二年ごろ日本に亡命し、約十年滞日ののち、日本人の妻子をおきざりにして中国に帰り、解放後は科学院院長の重職にある。筆者（内藤）も若いとき一度お会いしたことがあり、先年来日されたときそのことをいったが、むろん先方はきれい

に忘れておられた。しかし筆者の父の墓詣りはして下さった。東京の本郷一丁目に文求堂という、大きな漢籍の本屋があった。その主人の田中慶太郎という人がなかなかの人物で、郭氏の学問を日本でいちばんさきに認め、郭氏の名著「卜辞通纂」「古代銘刻彙攷」「両周金文辞大系」などを、つぎつぎと出版したのだった。筆者の父もこの田中氏を通じて郭氏を知ったわけであった。

呂振羽氏の「殷周時代的中国社会」は、一九三六年十一月に出版された。「安陽発掘報告」四冊が出揃ったのが一九三三年六月だから、呂振羽氏はもちろんこの報告をみている。まえにもふれたとおり、発掘報告をみない人と、みた人とでは殷代をみる眼がぜんぜんちがってくる。発掘報告四冊の内容は、第七次発掘（一九三二年十月挙行）の報告までしかなく、まだ侯家荘の大墓の記事などはのっていないが、実際の発掘は、呂氏が執筆していた一九三五年前半までには、第十一次まで行われていた。当時は郭氏が「古代社会研究」を書いていたころとはちがって、殷墟発掘にたいする世人の関心も大いに高まっていたにちがいなかろうから、呂氏もその噂には注意していたことと思う。一方甲骨学の方でも、一九三〇年からにわかに論文や著書がふえだしてくる。上にあげた郭氏の甲骨学の著書も出ているし、宇引の「甲骨文編」も三四年十月には出版されている。八巻もある「殷虚書契」前編の卜辞をぜんぶ考釈した、葉玉森の「殷虚書契集釈」（一九三四年十月）のような殷代の知識を集成したものもあらわれている。本や論文はだいぶ書きやすくなっている。そのうえ呂振羽氏には郭氏や陶希聖氏のような社会史研究の先輩があった。一九三五年までに、あらたに出版された卜辞の拓本集には、客庚の「殷契卜辞」（一九三三年）、商承祚の「殷契佚存」（一九三三年）をはじめ二、三種があるが、呂氏がそこまで頭をつっこ

んだかどうかは疑問である。発掘報告以外で、殷墟遺物の写真は羅振玉の「殷虚古器物図録」（一九一六年）以来、絶えてなかったのだが、一九三五年二月には、骨董商の主人である黄濬（しゅん）氏が編纂した「鄴中片羽初集」が出された。

呂振羽氏の「殷周時代的中国社会」は、じつは同氏の「中国社会史綱」の第二冊であって、呂氏はこれよりまえにその第一冊として「史前期中国社会研究」（一九三四年六月）を出版している。この本で呂氏は、郭氏とおなじように、モルガン＝エンゲルス説に沿うて、中国史全体の時代区分を行っている。

氏族社会の時代
- 母系制 — 伝説の「堯舜禹」時代
- 父系制 — 伝説の「啓」以後

奴隷制社会 — 殷代
初期封建制社会 — 周代
変種的封建制社会 — 秦代よりアヘン戦争まで
半植民地・半封建制社会 — アヘン戦争以後現在まで

変種的封建制社会だとか、半植民地・半封建制社会だとか、いちいち説明すると、あまり長くなるので、ここではただ殷代が、（郭氏の）原始共産社会から奴隷制社会に変ったことだけを御注目ねがいたい。この時代区分説はもちろん、これから引用する「殷周時代的中国社会」にそのまま適用されている。殷代が牧畜時代でなく、農業時代だということになると、発達した農業民の原始共産社会というのは、世界の歴史をみわたしてもあまり例がないから、理屈の方からも殷代を奴隷社会にする方が都合がいい。一方、史料の方からも、殷代を原始共産社会とするにはあまりに進歩した工芸品などが続々あらわれてきたのであった。あれやこれやで、結論として呂氏は、上のような時代区分を考えだしたのである。まえにもふれたように、呂氏のこの時代区分説は、今日中国学界の古史分期論争のなかで有力な一派をなしている、西周封建学派（西周よりを封建時代とする）の先駆となった。

さてここで、この節の冒頭に書いた、「耤（せき）」字の解説の話を思いだしていただきたい。耤は、人が足で耒（らい）（二またのスキ）をふむ形だ。耒はおそらく木製だったであろう。郭氏のいうような、鈍重な石器の農具を、殷人は常用していないのだ。殷人は完全に農業民だったのだ。呂氏は、ひとたびこのかんがえに立ったとき、郭氏のおし通したいろんな無理が、いっぺんに解決したように感じたにちがいない。呂氏の説で、郭氏のとはっきりちがう点だけを簡単に紹介してみよう。

呂氏は、いまいった徐中舒氏の耤字の説などをとりいれたほかに、農具として、あらたに「方」の字をあげている。「方」の甲骨文字は、耒よりさらに進歩した農具だ。古い文献によく「偶耕」（二人で耕やす）という文字がみえるが、方の横木が長いのは二人で持つためであって、つまり「方」は偶耕用のスキなのだ。呂氏はまた「物」のつくりの勿勿は、耒から進化した別種のスキだろうという。この着想は、のちの胡厚宣氏も採用したものである（既述）。それから、徐中舒氏が、殷人は常用しなかったとした耜（し）も、呂氏はつけ加えている。ところで、「方」の字が農具であったかどうかは、はなはだ疑わしい。少なくとも卜辞には農具とか耕作に関した用例はない。「方」は卜辞では、普通「土方」とか「人方」とかのように、殷の周囲の外族をさす集合名詞なのである。呂氏はまた、殷代にす

でに耕作に牛を使っていたとする。この点も胡厚宣説と似ている。そのあげた証拠は、甲骨文の「牛」字に𠂤のように、角に短かい横線のついたものがある、これは古代の牛をつなぐ方法だったのだ。もうひとつは胡厚宣説と同じく、「物」の字は牛がスキをひく形だというにある。このような農業技術の問題以外では、呂氏の説は、郭氏の農業の描写と大同小異であり、ただいくぶん叙述がていねいになった程度にすぎない。なんべんもいうように呂氏の農業時代説は、あとの抗戦期の学者に強い影響をあたえたところに意義がある。呉沢の「古代史」、翦伯賛の「中国史綱」などはいずれも、こと農業に関しては、呂氏説をそのまま祖述しているにすぎない。この間にあって、甲骨学者の胡厚宣氏が「卜辞中所見之殷代農業」という長篇の論文をかいて、ただひとり万丈の気をはいたのであった。そこでこんどは、胡氏の説を御紹介することにしよう。

胡厚宣氏の農業説　胡厚宣氏の経歴は、筆者はあまり知らないが、はじめ北京の中央研究院歴史語言研究所において董作賓氏を助けて、卜骨の整理をしていた。一九四〇年夏、四川省の成都に移転していた斉魯大学の招きに応じて、そこの教授になった。名著「甲骨学商史論叢」はその頃すでに脱稿しており、初集・二集ともに成都で出版された。この一書によって胡氏の甲骨学界における地位は一挙に定まって、王国維・董作賓とならんで三大甲骨学者の一人に数えられるに至ったのである。成都滞在中から世の中の卜辞拓本ぜんぶを調べるという大事業を志し、その後「戦後平津新獲甲骨集」（一九四六年）をはじめ、数種の大部な史料集をつくって出版している。中国の学者は記憶のいい人が多いが、胡氏はそのなかでも特に優れていて今までの資料集をはじめ、いちど見た甲骨は全部暗記しているらしい。その点では日本の学者は足下にもよれないのである。これから紹介しようという殷代

農業の大論文は商史論叢の二集（一九四五年）に入っている。この論文は一四二枚にわたる大冊だが、そのなかでおもしろそうなところだけを選んで紹介することにする。ついでながら、殷代の農業を卜辞によって研究したものには、一九三七年の呉其昌氏の論文「甲骨金文中所見的殷代農稼状況」（張菊生先生七十生日紀念論文集所収）がある。胡氏の論文がでるまでは、これがもっともよく調べた論文だったのだが、今日となっては胡氏による方がいいことはいうまでもない。

まず胡厚宣氏の序論と結論から、要点をあげてみよう。（二一一、二一二頁暦数字表参照）

(一) 殷代は雨が多く、気候は今日より暖かだった（既述）。

(二) 天文暦法。殷人はすでに日食・月食の予測ができた。また星の観測ができたことを示す卜辞がある。四季の観念ははっきりしていないが、うえつけの春と、とりいれの秋の観念は卜辞にあらわれている。閏月があったのだから、回帰年と暦とを調節することは知っていた。つまり完全な農業民であった。

(三) 殷代の農業地域はしらべることができた（本稿では省略）。

(四) 土地制度。土地は国有で、王がこれを諸侯にわけて封じた。諸侯の王に対する義務は軍事・進貢納税・耕作の三つだった。納税は農産物をもってした。耕作とは、諸侯がその民衆をひきいて、王の直轄の耕地を耕作したのである。農業労働は民衆が従事した（本稿では省略）。

(五) 農業技術。耒（すき）があった。牛耕・犬耕などの畜役もあった。灌漑・施肥も知っていた。焼畑はなかった。

(六) 農産物。主要産物は黍・稲・麦の三つだった（既述）。

(七) 雨乞いの習慣（本稿では省略）。

以下項を追って、もうすこしくわしく説明してみよう。

暦法・天文　暦法は、ふつう農業社会の完成と並行して発達するものだとされている。殷の暦法は董作賓氏がはやく研究したが、これに対して駁論が続出して、一時はなかなかさかんな論争が行われた。しかし胡氏は、ここでは董氏の説を採っている。董氏によると、殷の一年は、平年は十二ヵ月、閏年は十三ヵ月だった。閏年は、のちの陰暦とおなじく閏月をおくものであって、閏月のおき方は、早期（第一、二期）には一年の終りにおいた。卜辞に「十三月」とあるのは年の終りの閏月のことだ。晩期には閏月を年の終りでなく、年のなかへ適宜入れるようになった。一ヵ月を、三十日の大月と、二十九日の小月とにわけて、月の公転が約二十九日四分の一であるのに適合するようにした。つまり、月の大小を作って、月の公転と暦の一月とを合うようにし、月の公転と暦の一年を合うようにした。これはたいへん進歩した暦法なのだが、殷の暦法は、その後期にはそこまで発達していたと、董氏はみたのである。董氏は、その後も殷の暦法に関する論文をたびたび発表し、ついに一九四五年には、ぼう大な「殷暦譜」を完成したのだった。筆者は暦法のことにはうとくもあり、「殷暦譜」も見たことがないので、董氏の説がどう進展したかを説明する資格がない。ただ、中国天文学史の専門家である京都大学の藪内清博士などは、董氏の説に対して、大いに疑問をもっておられるようである。先年董氏が京都へ来られたときも、座談会は藪内氏に対する董氏の弁明に終始したような有様だった。

藪内氏の最近の論文では、置閏法について、殷代は、年末に閏月をおく歳末閏の方法（「十三月」があるから）とする。つまり、董氏の説のように、殷末には歳末閏の方法よりもっと進歩した置閏法が現われていたなどとはみない立場をとっている。董氏は、だいたい殷の暦法をあまり進歩したものにみすぎている、と藪内氏はいう。たとえば月の大小についても、三十日の大月と二十九日の小月が交互にくりかえす（平朔法）のだとする董氏説は疑問だというのだ。あらかじめ月の公転時間の平均値を考えておいて、それにほぼ合うように大月と小月とをきめ、規則的に大小月をくりかえすといった、そんな計画的な進歩した方法は、殷代にはまだなかった。殷代の月のきめ方は、むしろもっと原始的なもので、朔（月がまったく見えない時、「望」の反対）をもって一月のはじめとせず、じっさいに新月を人間が見たときをもって月のはじめとするやり方であった。この方法だと、一ヵ月の長さは、二十七日から三十二日ぐらいまでひらきをもちうることになる。三十二日という長い一ヵ月もあったと考えないと、解釈のつかないような卜辞があるのだ。あるト骨（殷虚卜辞六八七）によると、八月に四つの癸の日（癸は十干の最後。十干は十日で一巡するから、もしその月の一日が癸の日ならば、第三の癸日は二一日、第四の癸日は三十一日になる）がある。董氏のように、一月が三十日以下だとすると、一ヵ月に四つの癸日はあり得ない。だが新月できめる方法だと、三十一日、三十二日の一ヵ月が存在するのだから、四つの癸日が一ヵ月のなかに入ってしまうこともなんらおかしくない、というのが藪内氏の説である。

殷人は、日に対してはやかましいが、月に対してはそれほど厳格な観念をもっていなかったと筆者は思っているから、藪内氏の説（新月で月初をきめる）にもべつに矛盾は感じない。ただ藪内氏がべつのところで、不用意にいっているつぎのような言葉は修正したい気がおこる。歳末閏のやり方だと、季節と暦日のずれが、歳末になってはじめて調整されるわけで、これはいわば、あとの祭の調整だ。

「古い時代の粗放な農業では、こうした歳末閏でもあまり不都合は感じなかったであろうが、時代とともに農業が進歩してゆくと、非歳末閏によって季節のずれをできる限り正しく調節する必要がおこってくる（傍点筆者）。」傍点の文句を筆者はこう修正したい。「殷代では、気候も暖かく降雨は一年中を通じてあり、一般に栽培は非常にやりやすかったので、厳格な季節の知識をかならずしも必要としなかったから、こうした歳末閏でも不都合はなかった」と。それはとにかく、藪内氏の説も、卜辞のなかに、新月をもって月初としたことを示す証拠が見出されない限り、もうひとつ決定的な説得力がない感じがするが、董作賓氏の説や、ほぼ董氏の線に沿うている、最近の陳夢家氏の説（「卜辞綜述」第七章暦法天象、一九五六年）よりはつっこんだ見解だということができると思う。

ここらでまた、筆者のめくら蛇におじず的臆測をちょっと開陳さしていただくと、だいたい、世の暦法史家は、地球の公転自転、月の公転などすべて、今日とまったく同じ条件が殷代に存在したということを既定の事実として考える。古代の暦法を知るうえに重要なひっかかりになる、日食や月食の記事の解釈にあたっても、近代天文学的に、今日から逆算してだした食の日附と、古文献の食の日附とをつき合わして研究するという方法がとられる。そしてその逆算は、太陽系内の全秩序は、殷代も今日もぜんぜん同じだったという前提のもとに行われているらしい。ところが、もし万一筆者が気候の話の冒頭に書いたように、太陽系のなかで大異変があって、地球や月の公転自転が多少とも変ったということになれば、話はすべて御破算になってしまうわけだ。こういう考え方についても、天文史学者は一笑に附してしまわないで、一度ぐらいは考慮してもらえないものかと筆者はひそかに念じている。暦法が大きく変った、もしくは整備されたのは、安陽時代の第二期あたりと、春秋時代の半ば

ごろだとされている。それは両方とも、ヴェリコフスキー博士が大異変のあった年代としている、前一五〇〇年ごろと前六八七年のしばらくあとの時期にあたっている。ここらあたりになにかヒントがありそうな気が、筆者にはするのである。さて、要するに胡氏は、暦法については董氏の説をうのみにして、自説としては、ただ日食月食を殷人が予測することができたらしいことを、卜辞を引いていっているだけなのである。日食の卜辞は四回、月食の卜辞は五回ある。食がすんだあとで記したものが多いのだが、ただ一回、食のまえに卜問しているらしいものがあるというのだ。しかもそれが月食でなく、日食なのである。

星のことも筆者にはよくわからないが、たとえば第一期の卜辞に「鳥星」という星の名がでてくるという。鳥星は、すなわち、後世の「南宮朱鳥*」のことだ。前三、四世紀にできたという二十八宿の説のみなもとはすでに殷の武丁ごろにあったのだ、と胡氏はいう。また、木星が十二年で天を一周するところから、木星を「歳星」とか「歳」とかいって重視したのは、前三〇〇年ごろから始まる、というのが従来の通説だった。けれども、卜辞に「大星」とか「大歳」の字がみえる。これは木星のことに相違ない。そうすると、木星が歳をきざむ星であるという知識を、殷人はすでにもっていたことになるというのである。少々あぶないはなしのように筆者は感ずるが、とにかく胡氏はそういっている。

＊　天を中宮・東宮・南宮・西宮・北宮の五宮に大きくわけ、東宮は蒼竜、南宮は朱鳥というふうに別名がついている（史記天官書）。二十八宿とは、三垣二十八宿のことで、星座の数である。中宮に三垣、東南西北の四宮におのおの七宿の星座があるので、四宮の星座は二十八になる。天の星の配置を、地上の歴史や人事にむすびつけて説く一種の哲学が、五行二十八宿説である。

干支・数詞・紀時法　本題の農業から脱線することになるが、暦法のことを述べたついでだから、この一項をここへはさんだ。まず、よく問題になる十干十二支と数詞のことにふれてみよう。干支については、だれもが興味をもつことなので、はやくから多くの論文が出ている。日本人の中国暦法史の二大学者だった飯島忠夫・新城新蔵の二氏をはじめとして、董作賓・郭沫若などたいていの学者が一度は干支について一家言を呈している。これに深入りしていては、それだけでひとつの章くらいにはなってしまうほどだ。干支は後世では年を表わす紀年にも使われたが、殷代ではもっぱら日附に用いられた。年の観念はまだそれほど発達していなかったのだ。殷人の人名が、たとえば武丁・辛のように十干の字を使っているのは、その生れた日に因んでいるわけだ。殷人にとっては日はたんる日附でなく、祭と関連して、いろいろな意味をもっていたらしい。古代人にとっては、すべてのわざわいは神や死霊のなすわざだった。卜辞がいつも「わざわいなきか」と貞うのは、いうまでもなくそのためである。殷も末期になれば武乙や紂王のように天を馬鹿にするような個人も出現するほどだから、卜問もある程度形式化していたとは思われるが、それにしても、殷人の日々はまだまだこわいことだらけだったにちがいない。今日のように、こわいのはたまにやってくる天災と原子爆弾だけというわけにはいかない。「日」のもつ意味の重さは、東西を通じて昔ほど大きかった。

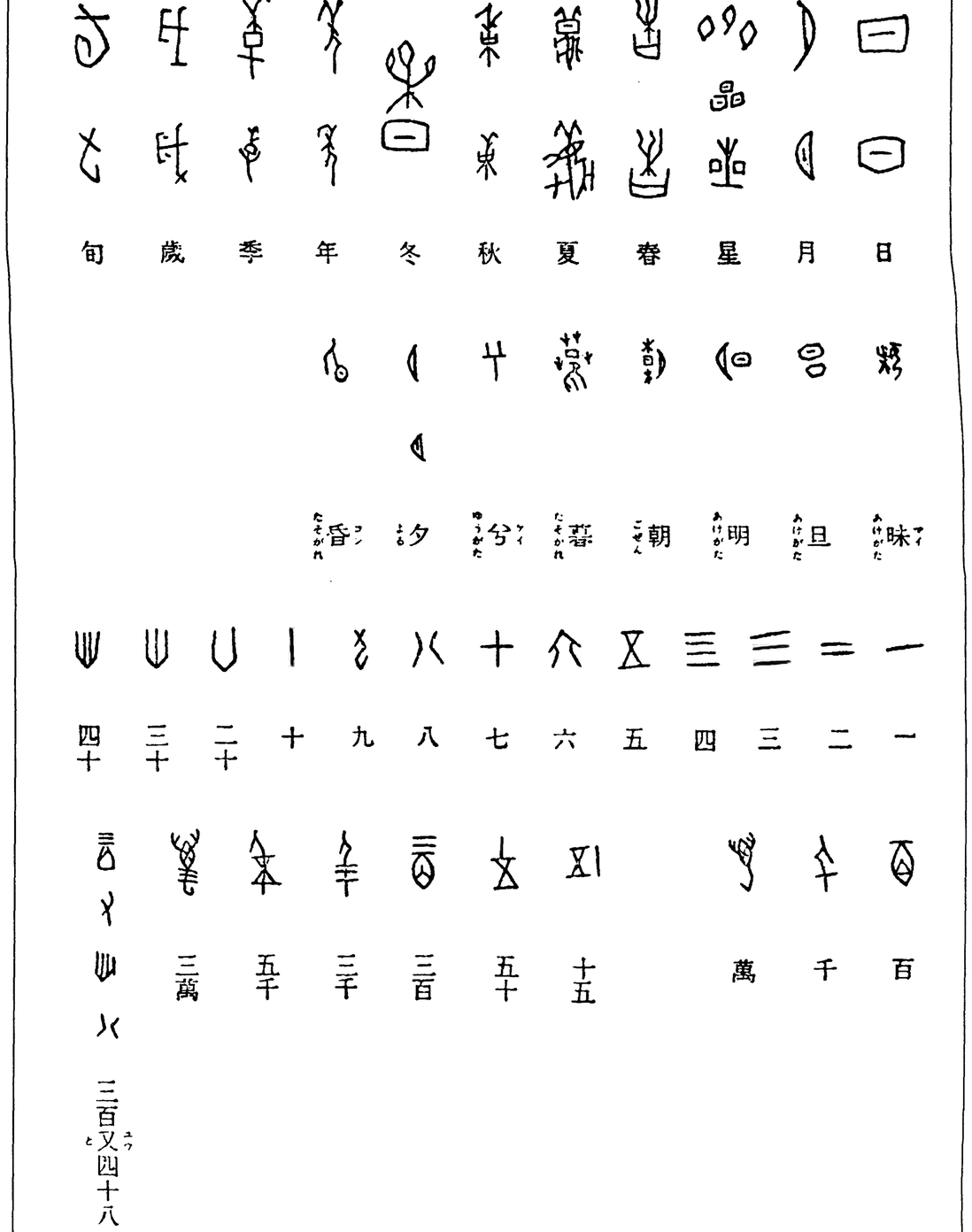
干支は卜辞において、日附の方法として、まずわれわれのまえにその姿を示す。卜辞以前のことはわからない。十干十二支の各字についても諸説があるがそれは省略する。暦数字表（二一三頁）に十干十二支の甲骨文をならべておいたから、その字の形をみて、読者は勝手に空想を楽しんでいただきたい。最近刊行された、陳夢家氏の「卜辞綜述」（甲骨学総覧といったもので、なんでも書いてある便利な本である。一九五六年刊）には、太陽の黒点の記事が卜辞にあるといっている。単なる一説にすぎず、陳氏も自信をもっていうわけではないが、おもしろいからちょっと御紹介しておく。陳氏のあげた八例のうちのひとつ。

辛巳貞う、□日哉することあり（原文「日又哉」）。父丁に告するか。後上二九・六

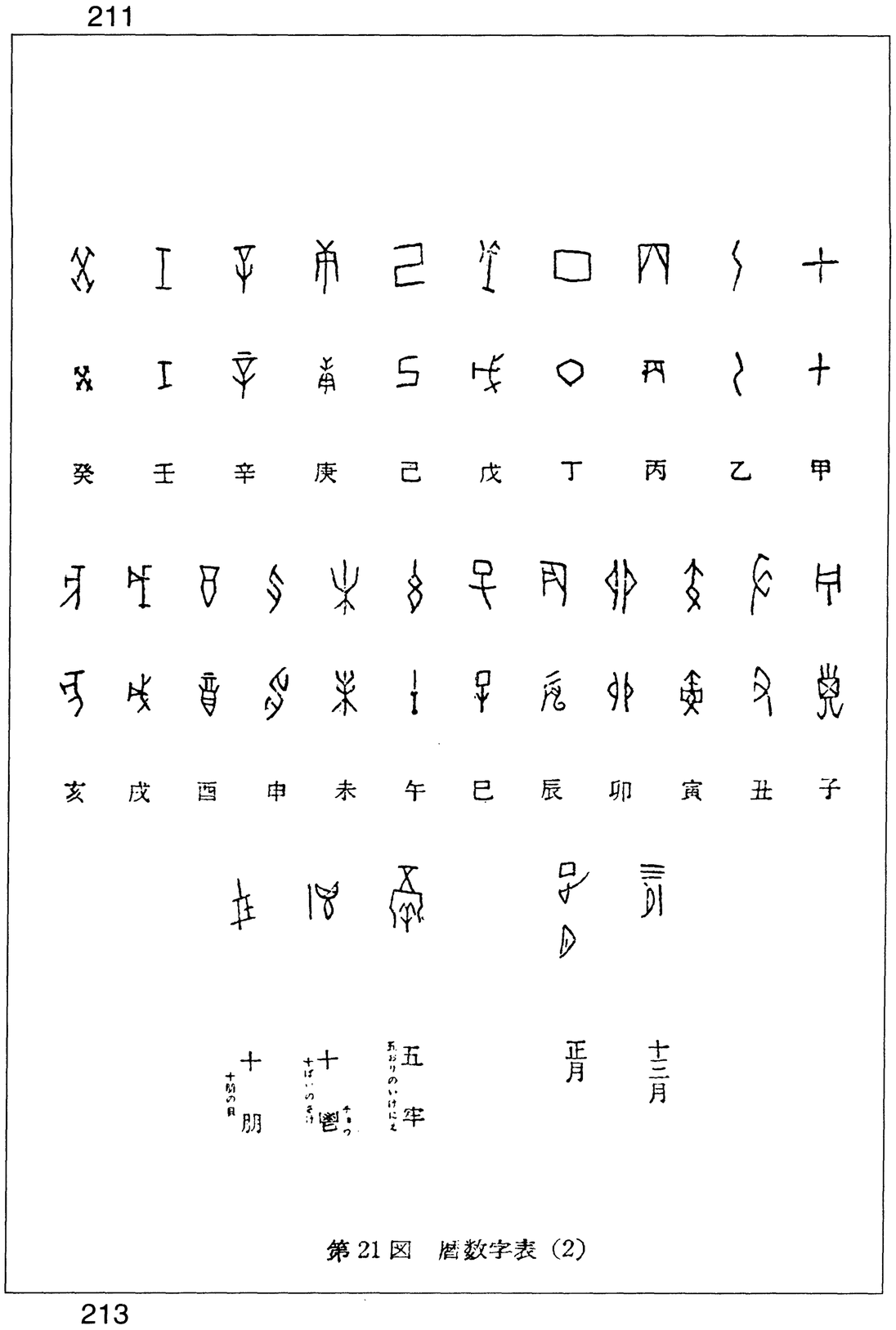
「告す」は告げごとをする祭、告祭をすることあり」とか「日哉」粋五五という語があり、しかもそのできがおなじだから、日食のことだとした（「殷契粋編」考釈五五）が、一説では太陽に黒点が現われたとみているという。一説とはおそらく陳夢家氏自身の説だろう。「哉」字は説文に字義の解が欠けており、今日まできまった字義がない字になっている。陳氏は哉の字を識とよみ、識（しるす）は誌（しるす）と同じ、誌は痣（ほくろ）に通ずるから、結局「哉」はほくろのこと、「日哉」は太陽のほくろだという論法である。この考証では、陳氏に自信がないのは当然だと筆者も思う。しかし、字の意味はともかくとしても、卜辞に「日哉することあり」とか「日哉」という語があり、しかもそのできごとを祖先の霊に告げているのだから、これを太陽の異変とみることにはすこしも無理はない。また、日食に対しては、「日食することあり」と、ちゃんとべつの字があるのだから、郭沫若氏のように、この「日哉」を日食とみる必要はない。こう考えてくると、肉眼で見える太陽の異変といえば黒点ぐらいしかないのではないかと思われる。卜辞例の数も、日食の約二倍の八例ぐらいなら、べつに不自然ではない。もし、以上のような黒点説が成立すると、太陽の黒点の記録としては、従来の世界最古記録（朱文鑫「天文考古録」八一頁、一九三三年）、前二八年（「漢書五行志」）を大はばに破るレコードとない。問題は、十干と十二支が組み合わされて六十という数がでてくるが、これがいったいどういうことを意味するかである。また十干十二支のなかで、とくに十干が重んぜられたのはどういうことなのか。暦のところでちょっとふれた殷暦論争の立役者の一人、劉朝陽氏に「一甲十癸説」というのがある。殷では、一ヵ月は三十日、月の一の日はかならず癸の日であり、十の日はかならず癸の日である。一年は三百六十日で、六十の六倍だから、毎月の日附がつねに甲の日で始まることに狂いは起らない。閏月は、二十日の閏月をおく、といった、おそろしくわりきった話である。今日ではほとんど一顧もあたえられない説だが、筆者は案外、殷の暦の起源はそんなことだったかもしれないと思ったりしている。なにか異変がおこって、そういう単純な暦法では、月の運行や地球の回帰年に、ひどく合わなくなったので、いろいろ工夫をしだしたのが、ちょうど殷の安陽時代にあたっていたのだと解釈してみたらどうだろうか。

それはともかく、卜辞の示すところでは、劉朝陽氏にこのような考えをおこさすほど、殷人には十日というものが、生活のひとつの基準になっているのである。卜辞に「卜旬」といって、十日ごとにつぎの十日間の吉凶をうらなうトが無数に出てくる。これも十日というものをひとつのまとまったものと、殷人が考えていたことのあらわれである。（卜旬、旬祭については、あとの章の「分期と分派」のところ参照）一方、これから述べるように、殷の数は明確な十進法なのだ。ヤード・ポンド法のような、われわれにとってめんどうな数え方でなく、メートル法的明快さをちゃんとそなえているのである。

十干の方は、本当の起源はわからないが、十という数と、殷人の生活とが密接に結びついていたことだけは、はっきりいえる。わからないのは十二支の方だ。新城氏のような暦法史家は、十二支は月



第21図　暦数字表（1）



第21図　暦数字表（2）

を数えるためのもので、それは空の十二辰（十二の恒星）からとったものだというのだが、殷代では、月は一月二月と数字で数えているのだから、この説明は、殷に関しては問題にならない。十二支の起源がわからないばかりでなく、なぜそれを十干と組み合わせて六十という数にしたかもよくわからない。卜骨のなかに、六十の干支だけを一覧表にしたものがいくつか出てくる。ほかになにも記事が書いてないから、おそらく貞人（うらないし）の見習生がけいこのために刻（きざ）んだのだろうということになっている。

殷代の数は十進法である。だが今日と同じ十進法ではない。一から万までは同じだが、万の上の桁は十万にならずに、すぐに億になるのだ。つまり一桁ずつにそれぞれちがった数詞が設けてある、いわゆる「小数」の十進法なのである。とはいっても、西周の数の数え方がこの小数法なのであって、甲骨文には億の字も数字として使った例はたった三例しかない。そのひとつ。

辛巳卜す。貞（と）う、婦好（人名）の三千を登（徵）し、旅一万を登（徵）し、乎（よ）（呼）びて□（外族名）を伐たんことを。庫三二

婦好の三千というのは、婦好（第四章の「政治支配形態」参照）という身分の高い女子のひきいる兵士の数。「旅一万」はよくわからないが、これも兵士の数らしいことはわかる。「乎びて」というのは、所属を異にする氏族や集団を王がよび集めて、くらいの意味である。数字の書き方がおもしろい。暦数字表にあげておいたが、だいたい殷人はいくつかの字を組み合わして、一字にしてしまうのが好きだ。数字では特にそれがはげしい。たとえば、五と千とをくみ合わして「五千」の一字を作るなどはなまやさしい方で、十三月、五牢（牢は牲をいれておく小屋）、十𠂤（𠂤は祭り用のにおいざけ）十朋（朋は、糸を通した貝のひとつなぎ）などのように、物の名と数字とを組み合わして、さっさとひとつの字を作

ってしまうのだ（暦数字表(2)参照）。

このことの意味は二つあると思う。ひとつは、常識でもすぐ考えつくように、よく使う組み合わせを一字にしてしまう場合だ。もうひとつは、五牢とか十朋のように、それが単に数を意味するだけでなく、たとえば後世「二千石」といえば、それは地方長官を意味するように、十朋といえば、かくかくの場合にもらう褒美のことを意味し、「あれは金鵄勲章ものだ」というのと似たような使い方をしていたとすれば、そういう組み合わせは一字にしてしまう場合があったかもしれない。今日でも、田舎の人は「五時起きをして町へいく」というふうに、数詞を名詞といっしょにして、あらたな名詞をつくる傾向がある。二桁以上の数には、「十又三」「二百又卅八」のように、英語の百と十の桁の間に入れる and と似たい方を、殷人はする。もっともこのいい方は、なにも殷人にかぎらない。日本でも「十あまり三つ」という。これなども古代人と近代人の数観念がちがうという例証になるだろう。つまり、古代人は数を、伸縮自在なものと感じていなかったのだ。十三は、古代人にとっては、十というかたまりと、三つというかたまりとがいっしょになったお鏡餅のような形をしたひとつのものだったのだ。数詞は名詞だったのである。

一方、卜辞にあらわれた数は、そのほとんどが正確な整数であって、概数とか総数、たとえば日本の五十路（いそ）、八十（やそ）たける、フランス語の vingtaine（二十ほど）centaine（百ほど）、われわれの「偶」（二つ）、ヨーロッパ語の century, siècle（世紀）のたぐいはみあたらない。西周に入ると「百姓」（多くの氏族）などの語があるが、卜辞ではそういう用例を筆者は知らない。また殷人は、十以下の数では、五をひとつの単位とするくせ（、、）がある。こういうくせは、民族によって、時代によってちがうものだ。

たとえば、日本の数詞には「ひとつ・ふたつ」「みっつ・むっつ」「よっつ・やっつ」というように、倍数を組にするくせがある。上に書いた合文（二字以上を一字にする）のつくり方にもくせがあって、犧牲を数える数字として、十五の合文はあるが、廿五、卅五の類はないのである。犧牲の数の場合は、一、二、三、五、十、十五、廿、卅、四十、五十、百というふえ方をするのだ。このくせについて、陳夢家氏は殷人はだいたい一対ということが好きで、たとえば卜辞の書き方なども、二つの卜辞を書くときは、シンメトリに字をならべる。したがって（一行はたてがきではあるが）行のならび方は、中央を境にして、一方は右から左へ、一方は左から右へゆく場合がよくある。これとおなじように、五が好きなのは、十を五の一対とみるところからくるのだろう。そしてこれは人間の手が、五本ずつの指をもった左右一対の手からなっていることに由来しているのだろう、といっている。

筆者はしかし、そんな結果論的説明には満足できない。一対の手をもつのは、なにも殷人に限ったことではないのだから。筆者はそれよりはやはり、平凡な着想だが、殷人は十を一種の聖数と、したがってその半分の五をもそれにつぐ聖数としていたのではないか、という説明の方がましだと思う。のちの五行思想なども、殷の「五」と関係があるかもしれない。聖数といえば、古代イスラエル人は、三を天の数、四を地の数、和の七と積の十二を聖数としていた。十二を数列のひとつの基準とする民族は多い。干支の十二支も一種の聖数であって、干支の制は、十を聖数とする民族と、十二を聖数とする民族の結合から生れたものだとする臆測も生じてくるわけである。

ときをあらわす言葉については陳夢家氏の「卜辞綜述」の第七章「暦法天象」がもっとも詳しく、かつ創見も入っていておもしろいから、陳氏の説に沿って述べてゆくことにしよう。ただ陳氏は、暦

利な工具（ひろい意味の道具を中国人は工具という）が揃っている国史などとくらべると、東京と南極まではいわないが、東京と富士山頂ぐらいのちがいはあろうというものである。

また脱線してしまったが、紀時法で従来いちばん問題になったのは、年についてだった。だが「年」という字はみのりを意味し、一方、年をあらわすのは、殷代では「祀」の字だということは、今日では問題はない。このいい方は、卜辞ばかりでなく、殷代の金文でも同じであって、金文学では、「祀」を使う紀年の形式が、殷の銅器を周の銅器から区別する重要な目安のひとつになっているほどである。祀の字も、元来は文字どおりまつりを意味しており、ときを表わす文字ではない。しかし殷の末期には、はっきり、祀を年と同様に、期間をあらわす字として使っている。

〔卜辞例〕癸丑卜。貞、今歳受禾。弘吉。在八月。隹王八祀。粋八九六

癸丑卜す。貞う、今歳禾を受くるか。弘吉なりと。八月にあり。これ王の八祀。

〔金文例〕丁巳。王省𡆥祖。王錫小臣艅𡆥貝。隹王来征人方。隹王十祀有五肜日。小臣艅犠尊

丁巳。王、𡆥の祖を省る。王、小臣艅（人名）に𡆥の貝を錫う。これ王来って人方（外族名）を征するとき。これ王の十祀有五肜日なり。

卜辞例で、「禾を受くか」は禾のよきみのりを受けるかどうかのこと。「弘吉なりと」は、うらないの結果が弘吉（大吉にあたる）だと神がこたえたこと。金文例の銘文は、本書の写真にある、犀の形をした銅器（写真二〇）の銘文である。殷末に、山東地方にいた人方という外族が殷にそむいたので、殷は大軍を出して遠征し、王みずからも、山東地方の𡆥という所へ駐在して、その祖先を祭ったのであ

ろう。そして、その祭を司どった小臣（侍従のような役人）に、その地でとれた貝（貝は宝物だった）を賞として与えた、という記事である。この二例でもわかるとおり、祀は王の即位から何年というディトを示している。また「八月にあり」や「これ王の八祀」など、年・月を文の最後にもってくるのが殷の紀時法の特色である。日が重要なのであって、月や年はつけたしなのだ。「某月にあり」とか「某月」とかを記すのは、卜辞の全期を通じて、しばしばみうけるが、「王の某祀」と記したものは第五期にしかない。第五期に至ってはじめて、王の即位の年というものが意識されるようになったからだろう。

祀はまつりだとはいうが、毎年ある特定の日に「祀」というまつりが行われるから、それが年のことになったというものではない。周祭といって、旬（十日）を単位につぎつぎに行なっていかなければならぬ一連のまつりごとがあって、それがひとまわりするのが、殷人のいい方をすると三六旬になり、ほぼ三六五日の回帰年に似た長さになるので、このひとまわりを一祀といって、一年の代用にするわけなのである（第四章の「甲骨文の分期と分派」参照）。殷人の本当の時間の単位は、日と「旬」だけだといっていいだろう。キリスト教徒が日と「週」を生活の単位時間にしているのと同じである。「月」も「祀」も、月次年次はあらわせても、時間の単位になるほどには、日数が一定していなかったし、またそういう単位をぜひ必要とするような社会でもなかったのだと考えられる。しかし、とにかく、暦法があったのだから、暦の年、暦年はあった。では、暦年はいつを起点とするのか。董作賓氏は、後世の二四節のうちの二二番目の小寒が暦年の起算のもとになるという説をだしている。董氏は殷に「節」がすでにあったとする論者だからそれでよかろうが、藪内清氏のように、殷にはまだ節がなか

法研究では重要な問題点である、日・月・年のはじめをどこに決めるかについてはふれていないので、この点は董作賓氏の意見によらざるを得ない。ところが、董氏の暦法に関する説の新しいものはすべて筆者はみていない。「殷暦譜」（一九四五年）のように、日本では梅原末治博士の蔵本しかないといったもののはしかたがないとしても、甲骨学に必要な文献がひととおり揃っている研究室が、いま日本にいくつあるだろうか。かりに文献が揃っていても、なにか新しいテーマに頭をつっこもうとすると、たちまちつきあたるのは読めない字の多いことだ。「甲骨文編」は、すでに読めている文字だけの字引であって、しかもそれは甲骨文字の方から検索することはできない字引なのだ。楷書化した文字からだけしか引けない字引。わかりやすくいうと、たとえば英語の研究者に対して和英辞典だけがあって、かんじんの英和辞典は存在しない状態なのである。

多くの史料集は釈文（解読の文字）もついておらず、卜片のならべかたにも一定の秩序がない。およそどのへんにどんな記事があるかはむろんわからない。小石の小山を前にして、この中からたとえば白い鉢巻をした小石を探し出せというのとおなじである。つぎつぎに新しいテーマの研究をしていく白川静氏の場合だと、まずこの小山の小石を一度はぜんぶひとつずつ手にとって見、めぼしい文字はわかっても、わからなくても、ともかく片はしからカードにとって、自分用の字引に編入しておく。論文を書くときは、とにかく卜辞が読めなければ話にならないから、読めない字はひとつずつ、自分の字引によって用例を集めて、なんとか解釈をつけようとする。むろんわからずじまいの場合も多い。ちょうど自分の歩く足もとを自分で作りながら行く、ロッククライマーとおなじである。学問とはそんなもんだといってしまえばそれまでだが、おなじ歴史学でも、学者も多く、学問の歴史も古く、便

ったとする人があるとすると、われわれはどう考えていいのかわからないことになる。暦年の最初の月が一月（殷の後期には正月の名も現われた）であることは後世と変らない。

年のつぎの時名、「季」がまた問題である。春夏秋冬の四季の名は、殷にはなかったとわれわれは思っていた。文字はあるが（暦数字表）それは自然現象の名であって、後世のように春は一・二・三月、夏は四・五・六月というふうに、きちっと決った季節を示す名ではないと、漠然と思っていた。ところが陳夢家氏は「季」に関しておもしろい仮設を提出した。結論だけいうと、卜辞では、われわれの「今年」や「来年」とおなじ使い方で、「今歲」「来歲」ということがある。この「歲」を、陳氏は年のこととせず、半年の「季」をさしていると考えるのだ。一年は、陳氏によれば、禾季（上半年、すなわち後世の春夏）と麦季（下半年）とにわかれる。禾季は禾類（黍・秬等）のできるとき、麦季は麦類（麦・来等）のできるときだ。卜辞の「春」「秋」はそれぞれ禾季と麦季にあたる。そして「今歲」や「来歲」は半年単位のシーズンをさしているのだと。この説の良否をここでゆっくり検討するひまはないが、たしかに一考を要する新説である。

月については、殷人は月のはじめを何にとっていたかが問題である。董作賓氏は、明示してはいないが、月初を朔（月の見えない時）としているらしいことを、すでに暦のところで言った。これに対して藪内氏は、じっさいに新月が見えはじめる時を月初とする説である。これもすでに述べた。陳夢家氏はここでも、ちょっと新説をだしている。それは、一月・二月・三月のような月名のほかに、別名があり、正月を「食麦」、二月を「父祋」というたぐいだというのである。陳氏はこのほかもう二つの名をあげている。

一日のなかのだいたいの時刻を示すことばもある。早朝を「旦」「明」「妹」（昧）、朝を「朝」「大食」「大采」、午を、「日中」「中日」、午後を「小食」「郭」「昃」、日没を「小采」「莫」「昏」、夜中を「夕」といった具合である（二一二頁、暦数字表）。べつにおもしろい問題もないので、説明は省いておく。

胡厚宣氏の農業のはなしにもどる。

農業技術　農業技術で、まっさきに問題になるのは農具だが、耒（すき）についてはすでに述べたから、それ以外のことを御紹介しよう。胡氏は、耒（𠦂）の（字）ほかに「力」の字𠂤もスキの形だと考えた。農具としてはべつに種類がふえたわけではないが、「力」をスキと解すると、「力」のくっついた他の文字を解釈するうえに、おもしろいことがわかってくるのだ。たとえば「男」という字は、田と方との会意文字（二つ以上の文字を合わせて、各字の意味から、新しい意味の字をつくる）だが、力がスキだとわかれば、「男」は当然、スキをもって耕作する意味になる。そういう意味の動詞に使ったらしい文例を胡氏はひとつだけあげている。男の字は「甲骨文編」でもわずか三例しかない字だから、これが男女の男を意味していないことは容易に想像できる。まえにもふれたとおり、胡氏は殷代の農具が石器だったなどとはむろん考えず、木製の農具でも大いに不満なのである。かならずや銅製の農具があったにちがいないと力説する人なのだ。ただ胡氏の、卜辞における博識をもってしても、いまだにそれを証明する卜辞がみあたらないだけなのである。このように胡氏が銅製農具を説くのには理由がある。それは、胡氏が殷代に犬耕・牛耕があったとする論者だからなのだ。役畜に引かすスキは、当然うすい刃をもった反転犂（土をひっくりかえすスキ）にちがいない。そんなうすい刃は木製では不

自然だ、というわけなのだろう。牛耕のことは、動物の水牛の項ですでに述べた。「勿牛」は田をすく、牛、勿はスキの形だという説である。犬耕の証拠は、胡氏にしてはいささか薄弱なものだ。麋という地名がある。その字形は二つの耒と二頭の犬からできている、というのだが、筆者がみた例（粋九七二、九七三）では犬（犬かどうかもはっきりしないが）と耒とは向いあった形になっており、犬がスキをひいているとはみえない。胡氏も確信のあるいい方をしているわけではない。なお、殷代の牛耕説については、天野元之助氏は反対論者である。

胡氏の農業説の特色は農具論ではなく、むしろこれから述べる肥料論にあると思う。一九五五年の「歴史研究」（一期）に胡氏は「殷代農作施肥説」を発表した。その要旨はこうだ。殷代に農業があったと認める学者のなかにも、その農業はしかしまだ初歩のもので、肥料などはむろん使うことを知らず、焼田を行っている程度だったという人がいる。焼田というのは、生えている草を焼いて、耕すとき、その灰を土といっしょに鋤きこんで肥料にする、原始的な農法である。この説をなす人々の論拠は、甲骨文に「焚」字𤇾があることと、「説文」の「焚は田を焼くなり」の文句をむすび合わしたにすぎない。けれども自分のかんがえでは、「田を焼く」のは、狩猟地の田を焼くことであって、耕作地の草を焼くのではない。このことは文献でもわかる。たとえば「爾雅」釈天に「火田為狩」とあり、その注に「火を放ちて草を焼きて猟するをもまた狩となす」とある。卜辞にも

それ焚して𢦏うるか。癸卯、まことに焚して𢦏うるかというのがあり、「焚」は狩猟の一方法であって、農業には無関係なことがわかる（胡厚宣「殷代焚田説」甲骨学商史論叢初集所収）。こうして胡氏はまず、焼田農法説を撃破したうえで、自分の施肥説を開陳

する。

殷人は人糞を肥料にすることを知っていた。その証拠にはこんな卜辞がある。

庚申卜す。貞う、翌癸未、西単の田に屎して、年あることを受くるかと。十三月。旅順博物館蔵

「西単田」を、考証の結果、胡氏は西郊の平地の田と解する。「屎」の甲骨文は𡰥で、人間が糞をしている形、それをこの卜辞では「糞をかける」という動詞に使ったとみるのだ。胡氏のあげた例はこのひとつだけではないが、欠字のない完全な文はこれひとつである。あまり巧妙な思いつきで、筆者などはいささか煙にまかれる思いだが、しかしこれという反証もあげられないからには、一応承認しなくてはなるまい。なお甲骨文には、屎に対して尿（小便）（二二九頁雑字表）の字がある。

灌漑についても、ある人々は、殷人は灌漑の技術は知らなかったとしているが、自分はそうは思わない、と胡氏はいう。ただ、はっきりした証拠が卜辞にない。胡氏のあげる傍証は、田字のうちの田のような、格子のいくつもある字である。これは田の間の溝を示しており、今日の水田とおなじではないかというのだ。しかしながら、まえに胡氏は田は狩猟地だといったのだから、狩猟地でない、耕地の田もあることを証明しなければならぬ。そこで胡氏は卜辞の

𠂤方また我が西の鄙の田を𡰥す。𠂤一

𠂤方我が田を𡰥す。十人。𠂤二

茲の田に岳す。

などの用例はあきらかに耕地としての田であるといっている。「岳」は祭の名らしいが、「𡰥」は、胡氏は「侵」と釈している。どうしてこの用例の田が耕地のことになるのか、筆者にはほとんど合点がいかない。「𠂤方」というのは有名な外族の名だが、胡氏はこれを陝西省の北部の地にいたとしている。いずれにしても外族が侵すのは耕地の田でなければならぬとはきまっていない。狩猟地であっても差支えはない。ただこの卜辞は第一期のものである。第一期では、まだ狩猟地を田とはいわなかったとすれば、胡氏の説も辛うじて成りたつかというくらいの程度である。だが、これは筆者の推測であって、胡氏は何の説明もしていないのである。呉沢氏も、灌漑があったとして、傍証としてあてにならない字の甲骨文をあげている。「井をうがって田に溉ぐ」というわけらしいが、たいしてあてにならない傍証だと思う。このように考証は、どれもおぼつかないが、それにもかかわらず、筆者も灌漑はあったろうと思っている。殷の都や、王の墳墓におけるような複雑大規模な土木工事ができ、特にまた、第二章でも述べたように建物の間に水溝を造った殷人が、田の溝ぐらいを掘れない道理がないからである。

農産物　殷代の農産物の重要なものは四つあると、胡氏はいう。黍・糟（稲）・來（むぎ）・秫（稗ひえ）の四種だが、特に普通のものは黍と糟とであった。黍については、卜辞に「黍の年を受くるか」の卜がいやほどあるし、すべての人が認めている殷の穀物だから説明を要しないと思う。問題は糟、すなわち稲である。殷人が稲を栽培したかどうかには、諸説があって難しい問題になっている。呉沢氏までの論者は𡰥の字が甲骨文にあるからという単純な見地から、稲はあったのだとしているが、字形をみてもわかるとおり、これが稲の米かどうかはわからない。おそらく穀物の粒をひろげて乾している形だろう。胡氏は𡰥を糟と釈し、これを稲だと考えた。𡰥は壺のような容器の上になにかの粒がある形で、これがすぐ稲のことにはならない。しかし卜辞に

貞う、我𡰥の年を受くるか。佚四〇〇

のような文がいくつもあり、しかもそれが

貞う、我黍の年を受くるか。佚四〇〇

のような同文の黍の卜年とならんで、出てくることが多い。とすれば𡰥（胡氏にしたがって、以下糟字で代用する）が穀物の名であることはまず疑いない。黍とならんで出てくるからには、これが黍とおなじ程度に重要な穀物であることも想像できる。一方、文字学的考証によって、糟＝遵、したがって糟＝遵の図式がなりたつ。遵は穀をついて米（皮をとった穀粒）とすることで、稲と同じ意味である。

（稲の字は、禾と臼とがあり、臼でつくことを意味する）要するに稲とは、ついて食べる穀物というところから名づけられた穀物の名なのだ。唐蘭氏は𡰥は、かめ状の容器で穀物をついている形だとみなし、これを「つく穀物」すなわち糟の字にあてたのである。胡氏は唐氏の説を採用して、𡰥＝糟＝稲ときめたのだ。わかりにくい、そして少々あぶない考証だというほかはない。稲の米が出土でもすれば問題はないのだが、今までのところそんな報告はない。したがって稲の存在はやはり疑問を残している。

天野元之助氏は胡氏の使った史料とほぼ同じ史料をみたうえで、稲の存在をひとまず否定された（東方学報二三）。だがその否定の論拠は筆者のみるところでは、肯定の論拠と同様に決定的なものではないようである。かりに𡰥が稲でないとしても「我𡰥の年を受くるか」の卜辞は抹殺できないから、𡰥が何であるかをなんとか解釈しなければならぬ。天野氏はこの卜辞を「春酒醸造の成否を祈求したものか、その原料たる黍の豊熟を祈求したものか、そのいずれかでなければならぬという。𡰥が酒になったり、黍になったりしてもいいくらいなら誰も苦労はしないのである。つぎに胡氏は來と麦をいっしょにして、むぎであるとした。天野氏は、その来または麦の字であらわされるひとつのものを、

おおむぎと解した。筆者は胡氏の説および天野氏の説の、來と麦とを同一物とみなす点には疑問をもたざるを得ない。殷人は同じものに二とおりの字を使うようなことはあまりしないからである。分らないものは疑問のまま保存すべきであって、後世の文字や、今日の常識にひきずられて安易な解決をしてしまうのは決して感心したことではないと思う。胡氏が四番目にあげた秫については、胡氏は卜辞例さえもあげていないので、なにもいえない。

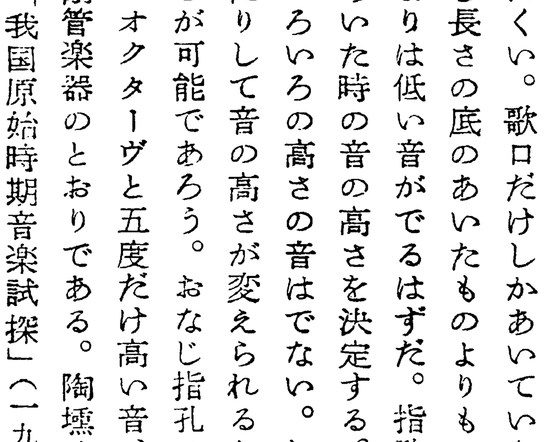
農産物の加工品として酒・鬯・醴がある。そして甲骨文にもこの字がある（農業字表）。だが、「酒」は卜辞ではぜんぶ祭りの名である。鬯も醴（甘酒、白酒の類）も卜辞に出てくるというだけで、文献の知識に加えるものはなにもない。

最後に養蚕がある。蚕の字があり、糸の字があり、帛の字があるものひとつだけ、糸字を字表にあげておいた。王国維は「物」を雑色の牛と解したが、その筆法で糸は雑色の糸と解せそうである。勿牛を黒牛とする胡厚宣氏に従えば、糸は黒い糸になる。

農業についてだけでも、農業労働の問題、奴隷制との関係、農業に関する祭や習慣など、書くべきテーマはいくらでもあるが、ひとまずこのくらいで打ち切ることにしたい。

五　生活雑録

音楽　紂王の寵妃妲己は、自分のために王にねだって、北里の舞、靡靡の楽を、師涓という、他国人の楽師につくらせてもらった。その舞やその音楽はたいへんみだらなものだったと史記は伝えている。ところで殷の楽器にはどんなものがあったのだろう。今日残っているのは磬と鉦と陶塤だけである。そしておもしろいことには、糸革とちがって、これらの楽器は今日でも音を出すのである。ただ残念ながらいずれも筆者の手のとどくところにはない。鉦は（写真二七）安陽の大司空村から出たもので、現在は北京の考古研究所においてあるそうだ。本書の執筆者の一人、樋口氏はさきごろ中国へ行って実物を見てきた。その時説明者のいうには、この三つの鉦はドミソとなりますと。筆者はこの話を聞いてちょっと意外に感じた。鉦は木の柄にはめて持って歩く楽器で、おそらく軍楽用のものだろうと思っていたからだ。春秋以後にたくさん出てくる十何枚かで一組になった編鐘（ぶらさげてならべてある）なら、ちょうど今日のベルのようにメロディーもならせるだろう。だがまさか殷代の鉦はそんな気の利いたことにはなっていないだろうと思っていたのだった。もっともドミソの三音だけではメロディーは無理である。しかし雅楽における琴のように伴奏楽器にはなり得る。たんなる打楽器ではないかもしれない。



第23図　雑字表

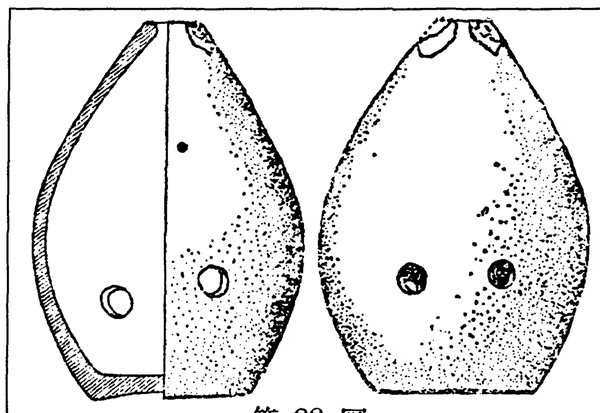
は、山西省の荊村というところで出た、新石器時代の陶塤なるものを載せている。形はもっと不恰好で楕円筒形のや円筒形のもの三個で、長いのは七・八センチメートルである。孔は三つしかない。この人は吹いてみた時の音の高さを楽譜に書いている。いちばん低い音は書いてないのが残念だ。低い音の方がむずかしいはずである。陶塤は後世までもあったとみえ、宋の時代に書かれた「三礼図」に今の陶塤というものの絵がかいてある。形は輝県のものと似ているが、孔のあき方は少しちがっている。要するに原始的な楽器だから、いつの時代にもあるもので、これによっては殷人の音楽の程度はわからない。

磬は中国特有の楽器である。石製であって、穴に紐を通して、ぶらさげて槌でたたくのである。磬の甲骨文（上の表）はまさに磬をたたく形をあらわしている。磬にも、殷墟出土と伝えられ、写真一三の形をしているもので、組になったものもあり、後世になると編磬といって、大きさの多少ちがったものをたくさんならべてあるが、べつに音の高低がねらいではあるまいと思う。二人以上の人がならんでたたいたのではなかろうかと思う。写真二七のものは特に上等のもので玉製だが、ふつうは模様はなく、石製である。磬はほんと

うの打楽器だろう。しかしたたき方によっては、金属的な、はりのあるいい音がでるのではないかと想像される。写真の磬は安陽の武官村（三一二号墓）から出土したものだが、侯家荘（一二一七六墓）からも出ている。また「殷虚古器物図録」にも写真がある。

打楽器や伴奏楽器ばかりで、旋律楽器の真相がまだわからないので、殷の楽隊や、オーケストラがどんなものだったかわからないのが残念である。

貝　漢字のなかで貝の字のついた字はたくさんある。売買をはじめ、賚・貴・賞・賜・賂・貨・質・販・貢等々とあげればきりがない。それらはみな、貴重な財貨のなにかか、またはそれらを移動する動詞かである。ところが甲骨文には貝の字のついた字は案外少ない。貯・資（かる）のほか二、三ではあるまいか。しかし金文には、貝をほうびに賜わる記事は多い。そして安陽から出土した子安貝の実物も非常な量であるという。一個所から多量に出たことは、甲骨文の貯があらわすように、たくわえたのだろう。墓から、しかも人間のからだのまわりから出てきたのは、装飾と財物とを身につけることを示している。このように宝として扱われた証拠はあるが、貝を貨幣として交換につかった証拠は今のところみあたらない。しかし甲骨文に朋（雑字表）があって、「貝十朋」というふうに貝を数える単位になっている。朋拜の字は貝を紐に通したものを二連一組にした形である。王国維は片方に五つずつ、計十個で一朋だったといっている。それはあまりあてにならないが、とにかく貝は数を数えるものだったことはわかる。そうすると、単なる宝物とはちがって、なにか通貨の性質があったように想像される。殷墟から出た貝は、ほんものの子安貝が多く、貝の背をちょっとけずって加工した



第22図

陶塤は笛の一種である。土で作った鳩笛、または今日のオカリーナのたぐいである。挿図のものは安陽から七〇粁ばかり南の輝県の殷代遺跡から出たものである。挿図によっておわかりのように、歌口があって、そこから息をふきこんで、あきびんをならすようにならすのだろう。輝県発掘報告の説明によると、大きいのと小さいのと二種あって、大きい方は高さ七・三センチメートル、歌口の口径〇・八センチメートル、腹部の直径五・一センチメートル、底部の直径〇・三センチメートルとある。指でおさえる孔、指孔は片側に二つ大きい孔があり、その直経は〇・七センチメートルというから、かなり大きい孔だ。もう一方の側に〇・三センチメートルの小孔が二つと、べつに一小孔が一つある。これだけの材料から、それがどのくらいの高さの音を出すかは、ちょっと想像しにくい。歌口だけしかあいていないで、底のつまっている管楽器は、同じ長さの底のあいたものよりも一オクターヴ低い音がでるから、みかけよりは低い音がでるはずだ。指孔の位置は（歌口からの距離）その孔をひらいた時の音の高さを決定する。図のような孔のならびかたではあまりいろいろの高さの音はでない。しかし指孔をぜんぶあけたり、半分あけたりして音の高さが変えられるから、尺八のように哀調のあるふしまわしが可能であろう。おなじ指孔のひらき方でも、ふく息の強弱によって一オクターヴと五度だけ高い音、さらに六度高い音がでることは一般の閉管楽器のとおりである。陶塤はまた陶塤ともいう。李純一という人の「我国原始時期音楽試探」（一九五七年）に

だけのものが多い。また紐を通す穴のあいたものもある。今日子安貝は熱い地方からしか産しないので、安陽の貝は、象などとともに、殷と南方との交通のあった証拠によく引合いにだされた。気候のところで述べたように、このかんがえは絶対的とはいえない。殷代には今日より北の方まで子安貝を産していたかもしれないから。殷墟からは真貝のほかに珧貝が出た。玉製の、イミテーションというよりはほんものより上等の仿製品である。戦国時代になると銅製のものも現われるという。また殷墟から骨貝がでた。これはほんものより安価なイミテーションである。貝については、もっと多くのことがわかりそうで、じっさいはこの程度のことしかわからない。最近、王毓銓氏の「我国古代貨幣的起源和発展」(一九五七年)という本がでたが、殷の貝については、以上のことをもう少し詳しくいってあるだけである。

車・馬　安陽の大司空村で車馬坑が発見されて、車は馬がひいたという想像がはっきり証明された。甲骨文の車字(雑字表)の形はそのまま実在したことも明らかになった。むかしから「一天万乗の天子」ということばをよくきかされたものだが、乗というのは戦車一台のことで、周の制度では天子は万乗をもつことになっていたというわけである。周では戦車には最少限度、御者一人、射手一人がのっていた。車にのるものは士大夫以上の身分だった。殷の時代にもこれと似たことが想像されるのではなかろうか。とにかく車は、今日のタンクと同じように軍の強大さをはかる単位であったようだ。まえにふれたが、殷人が馬に乗ったかどうかはおもしろいテーマである。今のところ乗ったという証拠はなにもない。だいたい馬は中国本来の家畜でなく、北方または西方からの輸入品だというのが、われわれの通念になっている。そして北方の戎狄といえば、遊牧民であって、かならず馬にのって中原へなだれこんだと思っていた。しかし戎は、のちの匈奴のほかは、たいていゴビ沙漠以南の山の中からでてくる山人である。蒙古の草原をかけ廻っていたわけではないのだ。山人である戎が馬に乗ってジンギスカンのようになだれこむのはちょっとおかしい。これは最近の貝塚のかんがえである。

疾病　胡厚宣氏は「殷人疾病考」を書いている。例えば、

貞う、子首に疾あることを。柏二三

というように、眼に疾あり、歯に疾ありといった簡単な記事ばかりで病気の内容まではわからない。病気の種類は、頭・眼・耳・口・牙・舌・喉・鼻・腹・足・趾・尿・産・婦・小児・伝染病の十六種ある、と胡氏はいう。病気の原因が殷人らしい原因である。

貞う、疾を降すなきか。龜二・二・八

貞う、今日それ疾を雨らすか。佚五六五

疾は天から降ってくるのである。したがって、これをなおすのも祖霊天神一辺倒である。

貞う、疾を祖丁に告げんか。前一・一二・五

だがこういうことはなにも殷人に限ったことではない。今日でも田舎へ行けばみられることだ。卜辞に病気やお産のことまで出てくるのがちょっと興味を惹いたので、御紹介してみたまでである。

Ⅳ　卜辞の世界

一　甲骨文とは何か

試みに、一片の亀版を手にとってみよう。亀版のもつ膠質が、どのようにしてこうまで抜きとられたのかはしらないけれども、その燃えつくした石のような軽い感触は、不思議なほど無機的な感じをもっていて、そこに鋭く刻画された文字がある。また一片の獣骨に手をふれてみよう。あるものは象牙のように白く、またあるものはやや黄褐色を含んではいるが、いずれも滑沢な光をもつ骨面に、印刀でもって一気に刻しつけたような鋭い文字が、力強い線をみせている。これが、三千年の長い間地下に埋もれていて、その神秘にみちた古代人の生活を記録したまま、あたかも今日の発掘を待ち受けていたように現われてきたところの、亀版獣骨である。それは殷代の人々が、うらないに用いたものであった。

うらないとは、一言でいえば神の啓示を求める行為である。古代の社会、または未開の社会ではどこでも、うらないによって神意を確かめることが行われている。自然は、人間の思慮でもっては、はかり知ることのできない神秘な存在であった。霊魂はもとより、自然の不思議な霊威をはじめ、路傍の一木一草にさえも精霊がやどっていて、そういうあらゆる霊的なものが人間の生活をとりかこんでおり、人間の生活に交渉をもっていると考えられていた。「草木すら言問ふ」といわれる神秘的な世

界観、そういう自然観を背景として、うらないは生れた。

こういう素朴な心理から生れたうらないは、はじめは簡単な、身近な方法で行われたであろう。ゆきずりに外ゆく人がもらしたことばを、そのままうらないに使った言占（ことうら）、また定めた距離を歩いて足かずの奇数・偶数で吉凶を定める足占（あうら）などは、われわれの祖先たちが、日常に行っていたうらないである。しかし待ち恋うる人に逢えるか、わが思いがかなうか、というような個人的なことならば、これでもこと足りよう。だが、氏族生活を左右するような、運命の岐路に臨んだとき、人々はもっと荘重な手続きによって、主宰神である最高の神の、または民族生活の守護をみそなわす祖神たちの啓示を求めて、そこに運命を決しようとしたのは当然である。こうしてうらないの方法は次第に複雑化し、荘厳化されてゆく。殷代の亀卜・獣卜は、その意味で最も進んだうらないのひとつであったということができよう。

殷代のうらないに、どうして亀と獣骨とが素材としてえらばれたのであろうか。獣骨をうらないに用いることは、かなり広く行われていて、中国の周辺にも羊を用いるもの（主として北方・西方の諸族）、牛を用いるもの（東方沿海の諸族）、鹿を用いるもの（わが国の古代に行われた太占（ふとまに）、また満洲）があり、その他に雞や豚猪なども使われている。これらが主として食料にされる獣であること、祭祀に犠牲としてそなえられるものであることから考えると、獣骨のうらないは、犠牲に用いられたことから起ったようである。おそらく、神の食したもうたものは神聖であり、そこには精霊が宿っていると考えたのであろう。族人たちが相つどうて神の前に犠牲を捧げ、祭りが進行するとこれを火で焼いて、神の御前で神聖な共同聖餐を行う。そして焼かれた犠牲の骨に残る亀裂のあとによって、この犠牲を神が受けたかどうかを確かめる——多分そういうことが、獣骨を灼き、その亀裂によってうらなうということの、起源であったのではあるまいか。しかし後には、はじめからうらないのために、神聖な犠牲を準備し、その骨を使うことになったようである。

獣骨には、骨臼刻辞とよばれている部分がある。骨臼とは、肩胛骨の扇状にひろがった骨が、肩のところで肩の骨にはめこまれているが、それが臼のような形をしているところから名づけられたものである。この部分に、たとえば、



第24図

粛丁四𠂤𣪊　殼　粋・一四九八（第二四図参照）

というような刻辞がある。これはうらない用の聖骨として納入されたものを、王子たる子粛（あるいはその子孫）が、定められた方法に従って清め祓う儀式を行ったことをしるしたもので、丁とはその儀礼を意味する。𠂤とはその単位数で、たぶん左右一対の肩胛骨を組み合せた形の字であろう。そして最後に、それを受け取り保管するものが署名する。殼は貞人（第一章第五節参照）の名であるから、貞人もこれにたずさわったものであろう。骨臼刻辞は、だからその神聖な卜骨をとり扱った人たちの責任を書きつけたものと思われる。これと同じ性質の刻辞は、亀の場合にもしるされている。それはやはりその刻辞の部分の名に従って、甲橋刻辞・甲尾刻辞とよばれている。

それでは、亀はどうしてうらないに用いられるようになったのか。亀が犠牲として神前にそなえられたという記録は、今のところ見出せない。すると亀は、本来犠牲でないものである。ところが殷代のうらないは、初期には獣が多いが、後になると亀甲と獣骨とが並行して使われている。小屯よりも古いと考えられている殷の遺跡、山東の城子崖や河南の鄭州からは、うらないに用いた獣骨が出ていて、そのうらないのしかたも小屯より古い形式であるとみなされており、後のような形式の整った刻辞はない。しかしそこにはまだ、亀はあらわれていない。だから亀卜は、殷では後に起った形式であり、また発達した形式であると思われるが、それではどうして獣骨のほかに亀甲が用いられるようになったのであろう。

このことは、実はまだ明らかにされていないのであるが、うらないの材料として、亀の方が便宜が多いこともそのひとつの理由であろう。しかしそれだけでは、特に亀がえらばれた理由としては十分でない。そこには、もっと何か他の理由がはたらいていたように思われる。

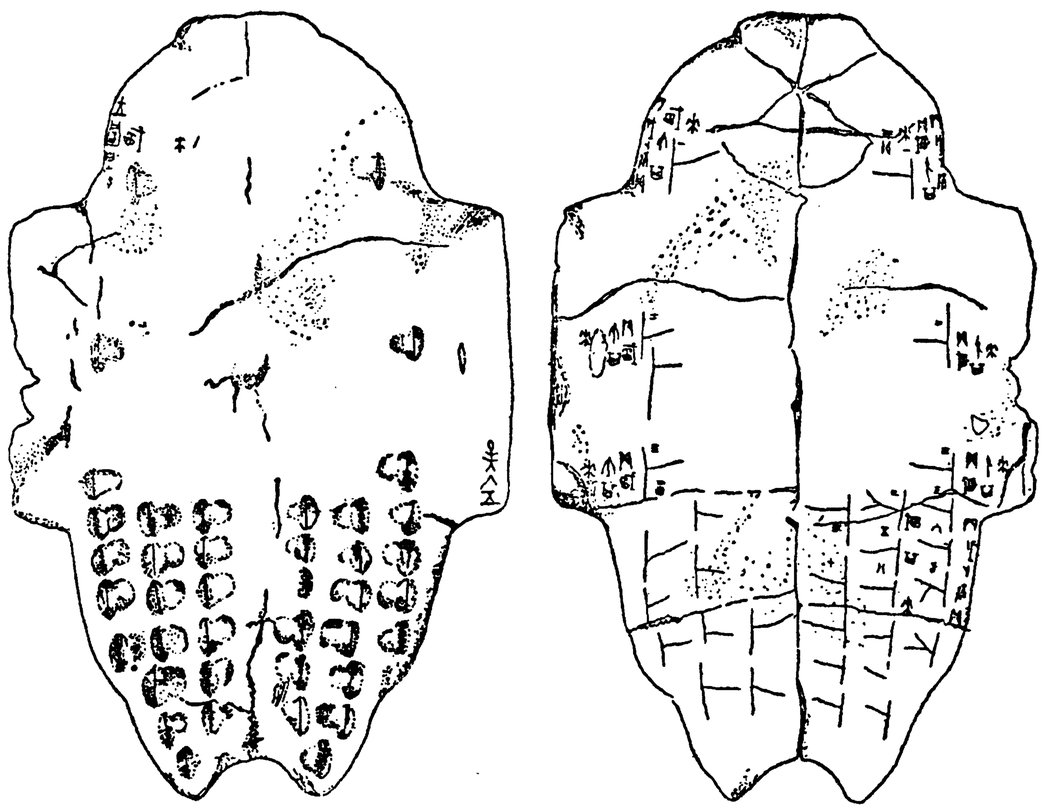
おそらくその理由は、かなり観念的なものであったのではなかろうか。亀というものが、神の使者として、その神意の媒介者として適当であるというその適格性の認識が、その背後にあったようである。

これは全くの推測にすぎないけれども、亀は多分、この宇宙の象徴と考えられていたのではないかと思う。中国古代の観念によると、宇宙は、上に円形のドームをなす空があり、下には水平な大地がある。これが彼らの考えていた宇宙像である。つづめていうと、それは「天円地方」である。そしてその「天円地方」を象徴するものは、亀のあの異様な姿である。背甲は隆起してその肢体をおおい、腹甲には地文があって大地についている。その安定した姿から、古代人は容易に宇宙の姿、われらが住む大地の姿を連想した。だから後には、大地を支えるものとして、亀がその四隅を守っているという考えも起っている。亀はいわば宇宙のシンボルである。大地の象徴である。そのゆえに彼らは、神の使者であり、神と人との媒介者であると信じられた。亀卜という中国独自のうらないの方法は、こうして起ったものであろうと思う。

亀甲・獣骨を用いたうらないの実際の方法は、その残されている実物と、そして文献のしるすところとによって、大体あとづけることができる。中国では亀卜はかなり後まで行われたが、古法の実際は後には知られなくなっている。清の胡煦（こく）が編した「卜法詳考」は、卜法に関する文献を多く集めてはいるが、何分にも甲骨が出土する以前のものであるから、実際の卜法を資料について確かめたものではない。中国の古い時代の亀卜は、いつの頃にかわが国に伝えられ、平安朝になってからも、朝廷で亀卜が行われていた。南殿の東廊を下りたところには、当時亀卜の行われた直径一メートルほどの円形の場所が、今も残っている。しかも亀卜の詳しい方法は、幸にもわが国の対島の国に伝えられ、伴信友がこれを詳細に記録して「正卜考」三巻を著しているので、それによって古法を知ることができる。いま信友の「正卜考」と、壹作賓氏が亀卜の実際と周礼などの古文献の記載とからまとめてその卜法を研究した「商代亀卜之推測」とによって、大体のことを書いてみよう。

うらないに用いる亀は、秋に採取される。秋は万物の成就するときであるからである。いま残されている亀版についてみると、亀には大体一尺二、三寸ほどもある大亀、七、八寸程度の中亀、それに五、六寸程度の小亀がある。その種類は、今では絶滅したものともいわれているが、どれも当時黄河や淮水流域でとられたものであろう。遠く南方のマレーに産する大亀が一版だけ出土している（小屯・乙・四三三〇）。

採取した亀は、翌年の春になってから手入れされる。まずその色・形体などについて、適・不適の



第25図　（原寸の約2分の1）

選択が行われる。

選ばれた亀には、鑿（さく）とよぶ清めの式が行われる。鑿とは血をそそいで清めることで、こうして亀を聖化するのである。この儀式は年頭において行われた。また祓（はつ）という清めの式も行われた。これは史記の亀策列伝に書かれているところによると、朝ごとに亀を清水で洗い、卵で清めたものであるらしい。

亀卜を行うときは、吉日をえらんで亀を壇の中央にすえ、犠牲を供え、鑿・祓をしてから肉を剝ぎとる。まず鋸で横腹の部分を切り開く。ここは背甲と腹甲とをつなぐところであるから、甲橋とよばれている。甲橋を切って上下を放し、肉を切りとって酒を注ぐ。酒を注ぐのはやはり清めのためである。切り放した腹甲は、やすりにかけて滑らかにし、周辺を整え、さらに全体を刀で削って磨きをかけた。こうして亀版は、いつでも占卜に用いられるように準備される。

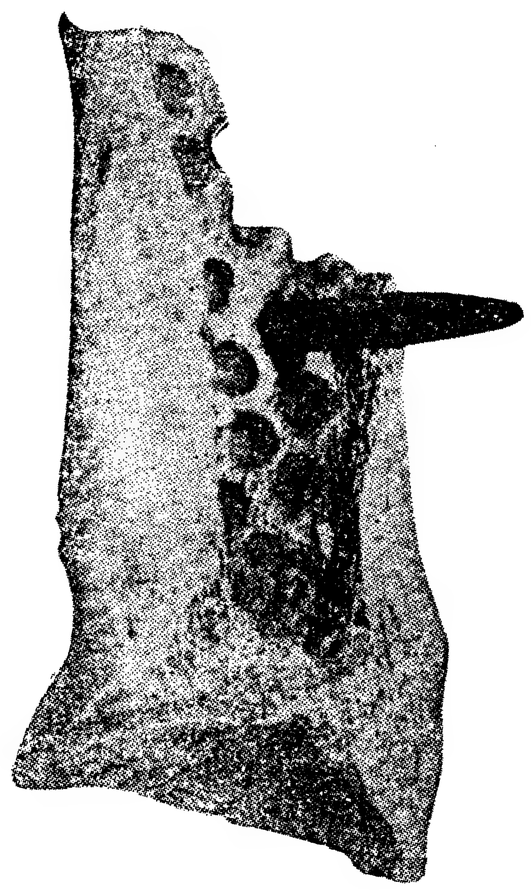
いよいよ占うときには、甲の裏がわに、まず鑿（さく）をうがつ。鑿は長い楕円形で、中央の深く刻りこんだ直線に向って切りこんである。そしてその横に鑽（さん）という円形の穴を作る。先の鈍いきりでもみこんだようなすり鉢状の穴である（第二五図左参照）。この鑽の部分をやくのであるが、それには特殊な木を使ったらしい。正卜考によると、わが国ではははきを使った。周礼では燋（しょう）を用いたことになっており、いまの木炭にあたると考えられている。相当火力のあるものでなければ、この限られた部分だけを強くやくことは困難であろう。やくことは灼（しゃく）とよばれる。

鑽の部分を灼くと、甲には音をたてて亀裂が入る。すなわち鑿の部分には垂直の線が切れ、鑽の部分には横線が走る。これを卜兆という。この横線の上向・下向、あるいは先端の亀裂のしかたによって吉凶の判断が下される。その形はちょうどトという字の形であり、これが卜の字となった（第二五図右参照）。また卜の字音は、亀裂するときの音であるといわれている。董作賓氏は実際に亀版に鑽灼を試みたところ、その爆然たる亀音を聞いたと書いている。わが国の伝承では、鑽灼の前に神を呼ぶ祝詞（のりと）、うらないについての祝詞を奏しているが、中国では「命亀の辞」といって、卜することの目的をあらかじめ亀に告げることが行われた。

吉凶の判断は、ただその亀裂の形だけでなく、色とか裂け目のきれ具合なども綜合的に調べたうえで行われた。亀裂の形にはそれぞれ名があって、それに対する判断のしかたなども、史記の亀策列伝には詳しく述べられているが、いま残されている亀卜の卜兆を帰納してこれと比較するという研究は、

ったということは、当時の王には巫祝の長たる性格があったことを示すものといえよう。

小屯出土のものには、右に述べた鑿と鑽と灼とがそろっているが、それより古い形式と思われる城子崖や鄭州出土の獣骨には鑿がない。（第二六図は鄭州出土。鑽に用いた器具がそのまま残っている。）かつその配列は不規則であり、数も一事についていくつ鑽をしたのか判らない。そのうち三鑽ずつをならべてほっているものは、やや発達した形式であろうといわれている。ところが小屯出土の亀甲には、その卜数を亀裂のそばにしるし、一から十までかいたものがあるし、三鑽卜、さらに十鑽連卜という発達を辿っているようである。もっともつねに十卜あるとは限らず、数卜で終るものがはなはだ多い。これを一事連卜という。一事連卜とはいうが、まだ行われていない。



第26図

卜兆は主として王が直接判断した。刻辞の中に、こういう判断の語が記されていることもあつて、それは繇辞（ようじ）といわれる。「王固（うらにいわく）て曰く」という言い出しのものが多い。亀甲の裏がわにこれを刻した例が非常に多いが、これは比較的早い時期のものである（第二五図左参照）。王が卜兆の判断者であったことは、卜辞は、対称的な位置に、肯定と否定と二つの命題として書かれることが多い。そのときは、獣骨

違っていることから知られるのである（たとえば小屯・乙・六六六四と六六七二）。

連卜するときには一卜ごとに鑽灼を行う。大きい亀版になると、かなりたくさんの鑽灼のあとがある。荘子外物篇によると神亀には七十二鑽を施すというが、七十二にはならない。孔子の高弟七十二人、漢の高祖の黒子（ほくろ）の数が七十二というたぐいである。実際には数卜しか施していない亀版もあるし、また百鑽を超えている例もある。

甲骨に刻してある文字を甲骨文、または卜辞という。純粋にうらないに関する刻辞は卜辞といってもよいが、他に骨臼刻辞のようなうらない以外のものもあるので、それらをも含めてよぶときは甲骨文というわけである。卜辞はすでに占卜が終ったのち、その卜兆のかたわらに刻する。後から刻したものであることは、刻辞がすべて卜の亀裂をさけてしるされていることによってわかる（第二五図右参照）。小屯の早い時期のものには、刻辞が他の部分のものと入りまじらないように、その間を線で区別したものがある。これを界線とよんでいる。

卜が終れば、うらないの目的は一応終ったことになる、と一応は考えられる。しかるにどうしてさらに刻辞をするのか。何を卜ったかを記しておくためか。何を卜ってその結果がどうであったかを記録しておくためか。うらないが正しかったかどうか、一定の時期にそのトータルをとったのだという説もある。しかしそれはたぶん、後にも述べるように、そこに示された神意が実現されるように、その効果を保持するためであったと考えられる。

ならば下から上に向って、また亀版ならば左右対称の形をとる。大体において右側には肯定、左側には否定命題が書かれる（写真四参照）が、つねにそうであるとも限らない。概していえば、右側には卜者によって期待されていること、左側には期待されていないことが記されているという傾向がある。

刻辞は亀版の中央を境として、その右にしるすときには左書き、左にしるすときには右書きを原則としている。両端から書きはじめるときは、その逆となる。しかしこれはあくまで原則であって、必ずしも厳密ではない。獣骨の場合にも、肩胛骨など広い骨にはその中央から左右に分けて書くこともあるが、鎖骨のように細いものは下から順次上に段々にしるし、ときにはその文を左行右行たがいにしていることがある。要するに大体の原則はあるが、必ずしもそれに拘ってはいないのが実際である。

うらないの内容は、大きく分類すると、祭祀・戦争・狩猟や農業など経済生活に関するもの・王および王族の行為と安否の問題、という四項に要約される。この四項はさらに詳しく分類することもできるが、要するに王朝としての重要な公私の問題全般にわたっているのである。その詳しいことは、本書のそれぞれの部分で述べられよう。

うらないの場所は、普通は王宮内の一定の場所で行われたであろう。しかし狩猟や戦争その他の事情で王が都城から外に出たときには、王の所在の場所で行われた。「某の地に在り」と記したものがそれである。貞人は亀版を擁して王のところにいつも従っていて、都に帰還すると、また一定の場所にこれを蔵めた。

甲骨の文字は、時期により、またその取扱った貞人によって字体に相違がある。ただこれらの刻辞が、その卜辞中に見える貞人の刻したものかどうかについては、疑問がないとはいえない。しかし時

は、これは卜兆をはっきりさせるためだと考えているが、起源的にはそういうことがあったかもしれない。しかし文字の上に朱墨を加えるということになると、問題は別である。美観を加えるためではないかともいわれているが、もっと重い意味、たとえばその卜占を聖化して、その効果を確保しようとするような意味があったのではないかと思われる。

うらないが終ったあと、一定の期間を過ぎると、甲骨は不要に帰する。しかし不要に帰した甲骨は、そのまま廃棄されることはなく、一定の場所に集めて、これを埋蔵した。埋蔵坑では、第十三次の安陽発掘で発見されたH一二七坑がその代表的なもので、この坑からの出土は一万七千九十六片に及んだ。そのうち骨はわずか七片だけである。他の坑からの出土状況をもあわせて判断すると、だいたい亀甲と獣骨とはべつべつに埋蔵されたようである。H一二七坑の大量の亀版の上には一個の人骨が発見されたが、これが犠牲であるかどうかは知られていない。ともかく鄭重に埋蔵されていることからいえば、甲骨はその使用後も注意深く取扱われていたことは確かである。

H一二七坑からは完全な亀版が約三百片近く出土したが、これは珍らしいことで、たいていは原形をとどめずに砕けて細片となっている。もし同じ出土地のものであれば、それらの断片をくっつけることができる。綴合によって、刻辞の全文を復原することは研究上に益するところが大きいので、早くから試みられている（写真六、七参照）。けれども、これはずいぶん忍耐を要する仕事である。研究者のなかにはこの綴合を専門のようにしている人もあって、たとえば曾毅公のごときは「甲骨綴合編」において諸家の著録のなかから集めて三百九十六の綴合に成功し、最近では郭若愚・李学勤氏らと共編で、小屯出土の破砕したものを復原して「殷虚文字綴合」を出している。小屯のものは出土当時完

全なものが多かったのであるが、後に述べるように戦争のため諸地を転々する間に破砕したものであるから、注意深く綴合すればなお復原の可能性がある。

諸家の著録のなかから、彼此を綴合できることになると、その関係を辿って、従来不明であった甲骨の出土地点を、そこから逆に推定する道も開けてくるし、その遺跡関係も明らかになる。綴合という仕事が研究上重要なひとつの部門であることが理解されよう。

現在著録されている甲骨の数は約四万二千、未著録のものは約五万四千前後と推定されている。このうちの若干は重複しており、また綴合の可能性も多少は残されている。

殷代の王室で行われたうらないである甲骨は、いわば当時の唯一の公的記録である。それは、その方法においても、その内容においても、古代王朝としての殷王朝のありかたを示すものであった。それはうらないとはいっても、個人のひそやかな心意の迷いをなぐさめるかりそめのものではなくて、堂々たる古代王朝としての殷の政治のありかた、社会生活のありかたに関している。その意味でそれは、他のいかなる遺跡・遺物にも劣らない有力な同時資料であるということができる。甲骨文が中国の古代社会、また古代文化の研究の上に占めている位置の高さは、このことから理解されよう。甲骨文の徹底的な研究こそ、殷代史の研究に最大の道を開くものである。

期による字体の特徴はかなりはっきりしている。時期の区分については、貞人の問題とともに後にふれるが、いま各時期の最も典型的な字体についていうと、第一期の武丁期の文字には、大字のもの、太くて力強いものが多く、董作賓氏はこの期の字体を「雄偉」であると評している。しかし第一期のうちのあるものには、髪のように細くて小さいものがある。同一の時期に、いくらか前後してはいるが、全く対蹠的な字体が行われていることは、注意しなければならない。第二期の祖庚・祖甲期のものは、字の大小もそろい、配列も均斉であり、董氏は「謹飭」であると評した。第三期の廩辛・康丁期のものは字体に幼稚なところがあって弱く、配列も整っていない。董氏はこの期のものを「頽靡」と評しているが、刻りの浅い不鮮明なものが多い。第四期の武乙・文丁期のものでは、武乙期のものが典型的である。その字形はやや縦長で、線に強さが感じられる。董氏は「勁峭」と評している。第五期は最末の帝乙・帝辛期のもので、文字は小さく、ほとんど読めないほどのものもある。董氏は「厳整」であると評したが、字形は整っているけれども、強さは感じられない。

現在知られている甲骨文の字数は約三千に上る。そのうち解読されている文字は、ほぼ八百字ほどである。用例を集めて研究すれば、その意義・用法はある程度明らかにすることができるが、後のどの字にあたるか、その音はどうかということになると不明なものが多い。いまの段階では、まずその意義・用法を明らかにすることが先決であろう。

非常に少い例であるけれども、第一期の武丁期のものには、刻辞の上から朱や墨を加えたものがある。特に朱を加えたものは、字形の雄偉なものが多く、鮮かな朱色をとどめていて美しい。なぜこのような朱墨を加えたものかわからないが、わが国では、卜兆のところに墨を塗ったようである。信友

二　甲骨の受難史

甲骨文は、殷代の社会・文化研究の第一資料である。その出現は、ヨーロッパにおいて、エジプトやギリシャの伝説的な遺跡が現実にその姿をあらわしてきたのと同じ程度の歴史的事件であり、おどろきであった。しかもそれは、近代アジアの歴史が大きくはげしい変動を起しはじめ、そのために、アジアの歴史が悠遠な過去にまでさかのぼって厳密な科学的検討を要求しだしたころ、あたかもそれに呼応するかのように、その姿を現わしてきたのである。それはわれわれに天啓の実在を感じさせるほど、感動にみちた事件であった。

しかし、このようにして出現した地下の秘宝も、出土した当初から、その貴重な資料の価値が認められていたわけではなかった。それらは土地の人々から仲買人の手を通じて、古代の竜骨として薬舗に売られ、空しくうち砕かれ粉末にされてしまったが、その際、表面の文字はその商品価値を傷つけるというのでことごとく削りとられ、削りきれないほど一面に文字のあるものは、そのまま古井戸に石くれ同様に投げこまれてしまっていた（第一章参照）。こうして天啓のように出現してきた甲骨文の多くは、長い地下生活を終えて地上に出た蟬が、脱皮をまたずに空しくその生命を失ったようにんでしまったのであった。それは甲骨にとって、第一の受難とよぶに値しよう。

甲骨の価値が知られ、古代史の多くの秘密がその中にかくされていることが明らかになってからも、甲骨に対する関心は、中国の学者よりも外国の宣教師や好事家の間に強くて、多くの甲骨が海外に流れ去った（第一章参照）。しかしこのことは、――収蔵家がもしその著録を公にするなり、研究者のために公開することを惜しまない限り――災厄というわけにはいくまい。やがて先覚的な人々の努力によって、この無言の出土者に対する正当な評価、その価値にふさわしい収集・著録・研究がすすみ、ついで中央研究院の手によって科学的な調査発掘が行われるに及んで、この学にひとつの転機がもたらされた。科学は古代の神秘を掘り起し、埋もれていた三千年前の資料はぞくぞくとその姿を現わした。民国一七年（一九二八年）から三六年（一九三七年）までの十年間にわたり、中央研究院によって行われた十五回に及ぶ大規模な調査発掘の結果えられた甲骨は、著録されたものだけでも約一万三千片に達している。しかもそのうちには、完全な亀版多数を含んでいて、資料的価値が絶大であるという意味では、それまでの出土甲骨の全体と比較しても、なおまさる価値をもつものであった。

しかし、これら多数の出土甲骨が、われわれの前にその全貌を示すに至ったのは、ごく最近のことである。すなわち第一回から第九回（一九二八―三四）までの出土甲骨は「小屯」甲編として一九四八年に、また第十三回から第十五回（一九三六―三七）までの出土甲骨は「小屯」乙編上・中・下三冊として、一九四八年から一九五三年にわたってようやく刊行されたのであった。B五版の倍大の大きさで、一五四九葉に及ぶ大冊の写真版である。出土以来、だいたい十五、六年近い歳月が流れている。

どうして刊行がこうも遅れたのか。一部には、発掘者たちがその資料を私するために、公表を故意に怠っていたのではないか、という非難もあったという。しかし実際はそうではなかったのだ。第一の受難が、関係者の無知識のためにむなしく貴重な資料を廃棄し失わせていたにあったとするならば、第二の受難は、関係者のあらゆる努力にもかかわらず、戦争のための混乱からすべてが蹂躙されていった、あの悲しむべきアジアの嵐にその原因がある。この発掘調査に、終始主導的な地位にあった董作賓氏は、「小屯」甲編の自序のうちに、その事情を次のように語っている。

これはともかくも、私の生涯の最も欣快なことだ。――この「殷虚文字」甲編図版の序文は、二度目の執筆、三度目の印刷（で、ようやく陽の目を見るもの）ではあるが――。説き起せば長いことだが、やはり述べないわけにはいかない。民国一七年（一九二八年）十月の第一次殷墟試掘以来、今日までまる十九年になる。こんなに長い期間を過ぎても、われわれが発掘してえた甲骨文字は、まだ出版できずにいる。人々がわれわれを非難して、「櫝（はこ）の中に秘蔵している」とか、「包みこんだままで仕事をすすめない」というのももっともなことである。しかし事実が、われわれに代って十分辨明してくれよう。一七年の第一次発掘で甲骨七八四片をえたが、二ヵ月以内にわれわれはその中から三八一片を選び出し、摸写し石印して、「新獲卜辞写本」一冊を出版し世に公にした。一八年（一九二九年）にはつづいて第二回・第三回の発掘を行い、毎年春秋二季にフィールド作業を行って二三年（一九三四年）の第九回発掘に至った。毎回えた甲骨文字は、すべて慎重に、整理・登記・編号などで多くの手順を要するが、腐朽したものは、さらに膠液につけて堅めなければならぬ。こうしてはじめて専門の技術者にわたし、注意深く拓本をとる。われわれは一片ごとに四枚の拓をとったが、それは多くとると原物をいためることをおそれたのだ。この拓本とりの仕事は、一八年（一九二九年）から始まり、北平から上海に、南京にと遷りながら、その間ずっと休むことなくつづいた。第九回発掘は二三年（一九三四年）の春で、この年の冬には、第一回から第九回までにえた甲骨は、すべて拓をとり終った。そして、第十回発掘の侯家莊西北岡は、殷代王室の陵墓であって、そこからは甲骨の出土がなかった。それはわれわれに天啓の実在を感じさせるほど、感動にみちた事件であった。

た。そこでわれわれは、小屯村の九回の発掘で出土した甲骨文字を、編輯して印刷し、ひとまとまりつけることにきめた。二四年（一九三五年）の春、拓本のはりつけ、選択・編輯の仕事にかかり、半年以上の手間を費して、「殷虚文字」甲編図版三百枚余の原稿を完成し、ひきつづいて出版の打合せをした。二五年（一九三六年）に、商務印書館と契約をとりきめ、その引受けで、図版に書き入れた文字や数字を活字に組みかえ、ひとつひとつ貼りつけて、そのうえで写真にとり整版した。二六年（一九三七年）の春、八十枚のゲラが刷り上って南京に送られてきた。私は簡単な序文を書いてあったが、その序文のゲラも校正した。表紙や扉もみな一応できかけていた。このときようやく、われわれは、ホッと一息ついた思いであった。もうすぐ、この発掘された甲骨文字の一部は、世に問われることであろう――と。これが第一回の印刷であり、また私の書いた第一回の序文でもある。

不幸なことには、われわれの国難が頭上にのしかかってきて、七・七事変が勃発し、抗戦が開始されたのであった。商務印書館のこの図版は滬東（上海）の工場にあったが、滬東は敵に占領され、出版のすべはなくなった。八月中旬、敵は首都を爆撃し、発掘された資料をまもるため、歴史語言研究所は長沙に遷り、二七年（一九三八年）の春には、さらは昆明に遷った。二八年（一九三九年）、再び商務印書館と契約して、原稿・拓本を香港に送り、もういちど写真をとり直し、製版し、一年内に印刷できるところまでこぎつけた。私の第一回目の序文は手もとに原稿があったので、それも送った。二九年（一九四〇年）の秋には、「殷虚文字」甲編の図版は、多分実際に出版されたようだ。ある人が私に、「広告を見たが、定価は一部百二十元だ」と知らせてくれた。その当時、もし航空便で一部を昆明に送るとすると、送料に三百元かかるので、われわれはついに、この本を見ることはできなかった。これが第二回目の印刷である。

三〇年（一九四一年）の十二月、敵人は香港に侵入し、商務印書館は重大な損失を蒙り、この二回目出版の「殷虚文字」もまた、第二次世界大戦の戦火のうちに犠牲となった。

去年（民国三五年、一九四六年）秋、歴史語言研究所は四川の李荘から南京に復帰したが、私が南京に着いてまず傅孟真（斯年）先生にお会いしたとき、先生はまっさきに、この本の三度目の印刷をやるつもりだと私に話された。私はここで一言しておかねばならぬが、この書の出版には、終始傅孟真先生を煩わしていたのである。したがって甲骨文字は、先生の宝であり、また国の宝であった。先生はつねに、間髪の余裕もないまでに、関係者の整理・拓とり・編輯を督励し、何度も煩をいとわず、印刷や印刷紙のことまで相談され、何くれと先生の再三にわたる吟味を経た。今度は三度目の印刷だが、もしこれが出せたとすれば、老先生のうちこまれた心願を償うことにもなるであろう。他の方々には、真実の事情や当事者の苦心がわからないので、非難を受けることもあるわけだが、われわれはただ堪え忍ぶのみ。われわれの負う愛護保管の責任が、この国宝に対し、どれほどまでに注意深いものであったかを、知られないからである。一片の甲骨ごとに、登記・整理・膠堅（にかわ）めにいる時間、拓とり・貼りつけ・編印に要する手間、写真撮影・整版・印刷のための段取り――出土してきた一堆の甲骨から一冊の書物になるまでは、とても生易しくできるものではない。われわれはどうして、われわれ自身が発掘した甲骨文字を、速かに発表しようと思わなかったことがあろうか。われわれはどうして、一刻も積極的に事を進めなかったことがあろうか。だが今日までも、われわれにまる十年も書物が出るのをおくらせたのは、それは一体誰の責任なのであろう。（「小屯」甲編自序、一―二頁）

おそらく出版史上、これほどまでに苦難にみちたものは、他に多くはないであろう。しかもこれほどまでの苦難を克服し、戦火の余燼なお収まらぬときに、堂々三百頁を超える大冊の図版が立派に刊行されたことは、世紀の偉業であったとたたえてよい。それにしてもこの序文は、戦争のはかり知れない罪悪を、冷静な学者のことばできびしく訴えている。われわれはいま改めて、心なき戦争に無限の憎しみを感じる。そして同時に、二度までも焼かれた貴重な図版を、十二年がかりで三度出版し、ついに成功にまでもたらした中国学者の真摯な努力に対して、敬虔な讃辞を惜しむものではない。

第二の受難、すなわち編印を終えた「小屯」甲編の印刷が何度も災厄を受けつつあったときに、あたかもこれと並行するかのように、第三の受難が戦われていた。すなわち、第十三回以下の発掘によって出土した未曾有の大量に上る亀版の整理・編印が、これまた戦争のために、異常な困難にはばまれていたのである。董作賓氏は「小屯」乙編上冊の序文のなかでそのことにふれて、当時の困難を回想しているが、これもまた第二の受難に劣らぬ災厄であり、そしてまた何よりも、貴重な亀甲大版の多くが損傷を受けるに至ったことは、とりかえしのつかぬ損失であった。序文には、次のように語られている。

乙編所収の材料は、甲編を四倍以上も上まわっている。出土の坑位は、（H一二七坑を主とする小屯村北の両区であるから）簡単明晰であり、内容は新顕にして豊富、研究価値も遠く甲編よりまさっている。そのためわれわれは、この材料の整理については、いっそう慎重を加えた。後三回（十二回から十五回）の発掘こそ乙編中の一万七千余の亀版の出土地である。

H一二七坑のこの坑から出た甲骨文字は、泥や瓦礫のついたまま、特製の大木箱の中にそっくり入れ、安陽から南京に運んだ。南京に着いてから、箱を開いたときには、坑底の部分が上になっている。そこで、念の上にも念を入れて亀版を取り起し、完全なものは、一版ごとに紙箱につめた。その状態は、坑の最下層から取り出しているのと同じわけで、本来亀版の正面は下向きであったものが、いまはみな上向きになっている。整理の期間に、われわれのすることは、この甲骨文字が地下に埋蔵されていたままの姿を留めようということであった。だからさきに石工を招いて白石の標本を作った。（この標本は、南京失陥の間に行方不明になった。）

三ヵ月あまりのめんどうな仕事をすませて、やっとこの一坑の甲骨文字を整理した。一層ごとに、一塊ごとに、すべて見取図に描きとり、その位置方向を記録した。

不幸なことには、まだ膠堅め・つぎ合せ・番号登録がすまぬうちに抗戦が始まった。そこで葱忙のうちに紙箱を木箱につめ、はじめはまず長沙に運んだが、また桂林に運び、昆明に転じ、そのまま、民国二九年（一九四〇年）、研究所が竜頭村に還ってくるときを待って、ようやく高去尋・胡厚宣の二君によってこの後三次の出土甲骨文字をひとつひとつ番号登録した。そのころ、仕事の場所はせまく、一軒の軒下に窮屈にしていたので、実際に排列や欠落のつぎ合せの仕事はなすすべもなかった。そこで、もとひとつの木箱に入っていたその砕片を、一号として編号し、将来拓をとるとき、もういちど復原つぎ合せができるように便した。ところが紙箱は三年間の湿気と、万里の間をガタガタと運びまわったため、多くはすでにかびてぼろぼろになり、破片が入りまじって分別もしにくくなった。いってみればこれは真に過失で、南京で整理していたときにはあれほど注意し、一箱ごとに完全な亀版を入れたものが少くとも三百箱あったものが、いまでは再三の運搬のため、復原接合のできていたものもすべて四分五裂し、ばらばらに砕け散ってしまった。そのまま四川の李荘に来て拓印編輯したが、やはり完全にもとに復原することができず、私を大いに不安ならしめた。希わくばこの書を読まれる人は、この書が国家多難のときにできたものであることを理解してほしい。（「小屯」乙編序、一頁）

「小屯」甲編、および乙編三冊は、実にこのような苦難の末にようやく刊行のはこびとなった。着手以来、二十余年の苦闘の連続であった。それだけに、この書の主編であった董氏の喜びは、筆舌につくしがたいものがあったであろう。甲編の二度目の序文は、民国三六年（一九四七年）十二月十八日、アメリカのシカゴ大学東方学院において書かれている。世界を震撼させた第二次大戦はすでに終末をつげ、永年の志業の一部を完成した董作賓氏は、本編所収の甲骨について長文の詳細な序説を加え、最後に傅斯年所長はじめ同僚諸友の協力に感謝の辞をつらねることばを贈っている。憤惋と自責、讃歎と驚異のうちにこの長文の序を読みすすめてきたものは、ここに至ってはじめて、満堂の春風に包まれるような、なごやかな気象に酔うであろう。一体だれが、この後においてなお、第四の受難が甲骨学の上に訪れることを予想しえよう。しかもこのことは、戦勝中国の内部から起ってきたのであった。

甲編の序につづいて、乙編の自序を董作賓氏は、民国三七年（一九四八年）七月十一日、同じくシカゴ大学の東方学院で記している。この自序は、甲骨学の研究史上、文武丁卜辞の問題を提起した重要な論文であるが、あたかもこの序文が執筆されているころ、実は戦勝中国の内部に、新しい指導権をめぐる抗争が激烈に展開され、翌年十月には共産党による支配が確立し、国民党はその党と軍とをあげて海を越えて台湾に走るという事態が起った。このとき、中央科学院の研究者の多数は国民政府とともに海を渡ったが、第二次大戦の際に、南京・長沙・桂林・昆明へと転々万里の間にもち運びされた小屯出土の甲骨は、他の銅器その他の出土遺品、および故宮博物館などの青銅器・書画などとあわせて、また海を越えて台湾に運ばれた。この大難にあたって、いくたびかの運搬のため、破砕しやすい甲骨がまた少なからぬ損傷をこうむったであろうことは、想像にかたくない。それでなくてもさきの受難のために、完全な亀版も少なからずこわれ、破片がいりまじって、復原しがたい状態になって

いたのである。これは実に甲骨にとって四度目の受難である。その甲骨はいま、台中の中央研究院にそのまま保管されているが、これらの資料が、再び鄭重に修理復原されて、内外諸学者の協力のもとに、古代史の至宝としてかがやくのは、果していつの日のことであろうか。

「小屯」乙編上冊が刊行されたとき、私はそのうちの綴合しうる卜片が、あまりに遠く離れて編号されていることに疑問を禁じえなかったが、のち董作賓氏の来日を迎えてこれをただしたところ、この序に述べられているように、転送の間にすっかり混乱してしまって、容易には復原しがたいため、そのまま編印された事情を詳しく知ることができた。しかもそのことが、その後に至ってさらに繰り返されたことについて、董氏は深い傷心を示されたが、生みの親にもひとしい董氏にとって、それはまことに耐えがたいことであったろう。しかし董氏の甲骨文研究は、小屯発掘の進むにつれてつぎつぎと展開されていって、その「甲骨文断代研究例」や「殷暦譜」のような劃期的な著作がすでに出されていた。この両篇は、斯学の指針ともいうべきものであって、安陽の科学調査以来の甲骨学の展開を代表するものということができる。今日の甲骨学は、この二篇をおいて語ることは許されないであろう。

立的な資料が全体の連関のうちにおかれることになり、新しい綜合の可能性が生れてきたが、それはまた真に具体的に、殷代後半の社会と文化を研究する道を拓くものであった。

この論文は、甲骨文にあらわれる世系・称謂（先王などのよび方）・貞人（うらないをする人）・坑位（出土の場所）・方国（当時の国々）・人物・事類・文法・字形・書体の十項を十個の標準として時期区分を定め、その結果甲骨文全体を、

第一期　武丁およびその以前（般庚・小辛・小乙）
第二期　祖庚・祖甲
第三期　廩辛・康丁
第四期　武乙・文丁
第五期　帝乙・帝辛

に分け、すべての甲骨文がどの時期に属するかを決定したものである。今日の甲骨学は、一応この論文を基礎として、その上に展開してきている。したがってその内容の概略を見ておくことははなはだ有益であるけれども、全体にわたって詳しくこれを紹介することは容易でもないし、また各項の問題については別にふれうる機会もあるので、ここでは、断代（時期区分）の最も見やすい根拠となった貞人の問題について述べよう。貞人説の成立こそ、董氏の断代研究の主要な動機をなすものであった。

民国一七年（一九二八年）の第一回安陽発掘の際、小屯の村中・村北および洹水の南岸から甲骨文字が出土したが、そのとき董氏は三個処の甲骨文字がそれぞれ異った書体で書かれていることに注意し、ひとつの疑問を抱いた。それは、これらの卜片はそれぞれ異った時期のものではないかということであった。それ以来、甲骨文分期の問題はつねに念頭にあったが、どうしても分期の方法をつかむことができなかった。ようやく貞人の問題に気づいてその端緒をつかんだのは、それから二年も後のことである（董作賓氏「甲骨学五十年」八六頁）。

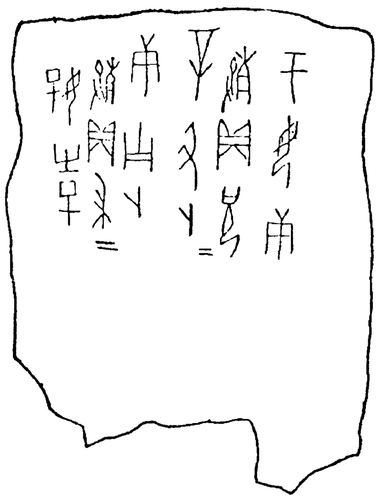
貞人とは、貞卜（うらない）を行う人のことである。貞人の名があって、その次に「貞」という順序のものが多い。卜辞の形式は、おおむね「干支」「卜」の次に庚子卜して、殼貞う、帚好に子あるか。辛丑卜して、殼貞う、母庚に兄するか。鉄一二七・一（第二七図）

の殼がそれである。しかしこれが貞人の名であることが知られるようになったのは董氏の「大亀四版考釈」であり、更に分期の基準として、甲骨研究の基本的な方法にまで展開されたのは「断代研究例」であった。民国二二年（一九三三年）郭沫若氏が日本で「卜辞通纂」を書きあげていたときも、郭氏はまだ貞人のことには気づかず、董氏の「大亀四版考釈」と、直接董氏からの手紙によってはじめてこれを知ったのであった。それまでは、劉鉄雲が「貞」の字を問と釈し、貞人の名とつづけてこれをうらないごとの種類と考えていた。前の例では「厭問」というようなうらないごとの一類とみるのである。劉氏はその四種をあげ、採詒譲がこれに九種を加えたが、葉玉森に至って四十五貞にまでふえていった。しかし葉氏も、これを貞問の分類としがたいことには気づいていて、解けないままに

三　甲骨文の分期と分派

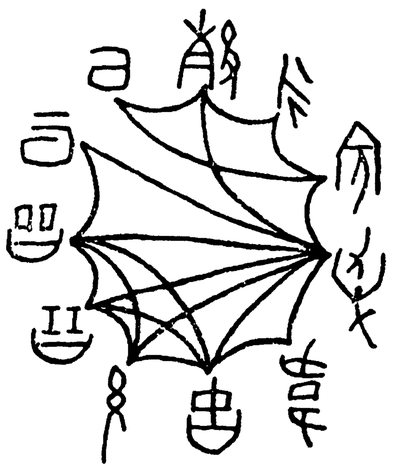
甲骨研究の歴史を、董作賓氏はかつて前後の二期に区分し、さらにそれを四つの段階に分けた。㈠字句の考察、㈡篇章の通読（前期）、㈢分期の整理、㈣分派の研究（後期）がこれである（「殷暦譜」自序一葉、「甲骨学五十年」六二頁）。前期は光緒二五年（一八九九年）から民国一六年（一九二七年）までの二十八年間、後期は民国一七年（一九二八年）から三八年（一九四九年）までの二十一年間である。両期の区分は、安陽の科学的調査が開始される以前と以後とにあたっている。このうち、前期の研究はすでに紹介されている（第一章参照）から、ここでは後期の研究について述べよう。

後期の研究は安陽の科学的調査の開始にはじまるが、甲骨文研究におけるその成果は、まず董作賓氏の「甲骨文断代研究例」（「慶祝蔡元培先生六十五歳論文集」上冊、民廿二・一）によってはなばなしいスタートを切った。「この論文は、今後甲骨文字を研究するひとつの新しい方法であるといえよう」と冒頭にいわれているように、それは、従来の釈字通読から一歩をすすめて、甲骨全体の時期区分の根拠を示した、まことに劃期的なものであった。これによって甲骨各片の時期がそれぞれ定められ、断片的な資料がひとつの時代・時期に整理することができるようになって、はじめて史料としての価値をもつようになった。こうして、今までややもすればあまりにも断片にすぎるとみなされていた孤



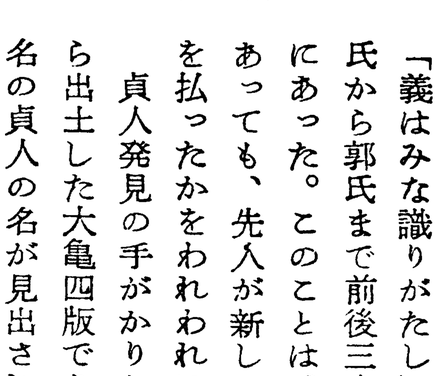
第27図

甲骨文の最初の著録である「鉄雲蔵亀」からとった．右は母庚にお祈りすること，左は婦好に子が生れるかどうかをうらなったものである．いずれも四字目の殼がいわゆる貞人である．劉鉄雲はこれをうらないの種類だと考えて，「殼貞」という一類とみていた．もっとも劉鉄雲は，この二字を「厭問」とよんでいるが，そのよみは，今では訂正されている．



第28図

第一期
第二期
第三期
第五期



第29図

「義はみな識りがたし」とさじを投げていたものである。劉氏から郭氏まで前後三十年の間、このことは五里霧中のうちにあった。このことは、後には自明のように思われることであっても、先人が新しい資料を克服するためにはどんな苦心を払ったかをわれわれに示してくれるよい例である。

貞人発見の手がかりとなったものは、小屯村北の大連坑から出土した大亀四版であった。そのうちの三版に、合せて六名の貞人の名が見出された。これにヒントをえた董氏は、さらに「鉄雲蔵亀」や「殷虚書契菁華」に見える同一版上の貞人をグループにして整理したところ、第二八図のような貞人間の関係をたしかめることができた。それらは、関係亀版に見える帝王のよび方・書体が同じであることなどから同期の人々であることも、同時に明らかにされた。そしてこの考えをいっそう展開し、完成したものが、その翌年に書かれた「甲骨文断代研究例」であった。この論文では、貞人集団はそれぞれの時期ごとに整理され、内容・形式との関係からも断代の決定的基準となり、五期の分期が成立した。このとき提出された各期の貞人は第二九図の通りであった。

その後、同様の手続によって各期貞人の数は次第に加えられていったが、いまその主要なものを表示しておく。

	I	II	III	IV	V
董作賓氏	25	16	13	17	5
島邦男氏	20	15	17	19	3
陳夢家氏	73	22	18	1	6

「甲骨学五十年」
「甲骨卜辞の研究」
「殷虚卜辞綜述」

これらのうちには、実際に貞人の名と認めうるかどうか、なお検討を要するものがかなり含まれている。「戊辰卜して、韋貞う」というような定式のものは識別しやすいが、時期によっては定式でないものがあるので、貞人名か本文の一部か定めがたいものが生ずるからである。右の貞人のうち、最も問題になったのは、董作賓氏が第四期貞人として新たに加えた十七名の貞人である。この第四期貞人は、ただこの期の貞人そのものの問題だけでなく、これがいわゆる新旧両派の交替という分派の問題に関連するので、特に重大であった。

董氏の断代研究以後、その分期説に対しては若干の修正説が出ている。すなわち胡厚宣氏は、第三・四期の間には時期区分の十分な理由が認められないとしてこれを合せてひとつにし、全体を四期にわけた。かつ第一期のうちのあるものは、武丁期と区別してその一世代前の般庚・小乙・小辛期に属すべきではないかという問題を提出しているし、世代からいって七世、また武丁—廩辛を早期、康丁—文丁を中期、帝乙帝辛を晩期とする分期説

をたてたが、貞人による断代としては、武丁・武丁晩期・祖庚・祖甲・廩辛・武乙・帝乙帝辛の七期に分っている。

時期区分の問題は、いうまでもなく、単に王の在位期間や貞人のグループ別などだけで行われるのでは、十分ではない。各時期が、ひとつの独立した時期としての意味をになってこそ、はじめて分期としての価値があるわけである。この場合、やはり董作賓氏によってその後に提出された分派の問題が、重要な問題性をもつことになろう。

甲骨文は貞人集団の発見によって五期の区分が可能となり、各期における内容・形式上の諸特徴が明らかにされることによって、貞人名を含まぬ卜片の時期区分も大体できることになったが、その結果、甲骨文を通じて殷の制度や文化を時期的にあとづけることも可能となった。すなわち董作賓氏は、その断代例から出発して、祭祀・暦法・文字・卜事内容などからみて、殷代の制度には新旧二派の別があることを提唱した。この学説は、氏の大作「殷暦譜」巻一に、断代研究法の新たな展開として詳述されている。その自序にいう。

この書は「殷暦譜」と名づけたが、実は断代研究を応用してさらに一歩の方法をすすめ、甲骨文字の分期・分類・分派研究を試みたものである。私の目的は、一は卜辞中の天文暦法に関する記録をかりて殷周年代の問題を解決すること、一は新法による甲骨文字研究の結果を掲げて斯学の研究者の討究に供することにある。前者は暦にあり、後者は譜にあるが、譜によって暦を講ずるもので、暦をまげて譜にあわせようとするものではない。暦は天文に合致するように、譜は史料に証を求めた。暦は暦、譜は譜であって、一にして二、二

にして一なるものである。

「殷暦譜」は著者が十二年にわたる苦心研究の末に完成したそのライフワークというべきものである。それは、卜辞中に残されている比較的連続した旬（十日。十日目ごとに、次の十日間の吉凶をうらなったものがある。）・日暦（日が連続しているもの）にもとづいて、武丁以後の暦の表を復原し、殷代暦法の全貌を明らかにするとともに、春秋時代の暦表との関係において、その中間にあってほとんど空白に近い状態にある西周期の年代考定をも意図した、極めて野心的な、また成功すれば極めて生産性の豊かな仕事であった。しかしこのような大作も、民国三四年（一九四五年）四月、四川の奥深い南谿李荘において、わずかに二百部が石印で刷られたにすぎない。当時中央研究院は、その組織と遺物とをあげて、戦火を遠くここに避けていたので、この書の出版にも大きな困難があった。

「殷暦譜」の研究がつづけられていた十二年間の大部分は、上海事変後の戦火の収まることもない時期であった。著者はその間、転々とその居をうつしながらやすらかな日とてなく、病気や公私のことにわずらわされつづけるうちに、この書の筆を進めていた。一部の原稿ができあがり、全体の構想が定まったのは民国三一年（一九四二年）のころであった。そのころ、この書のできるのを待ちあぐんでいた傅斯年氏は、董氏をたずねては出版の計画を何くれとなく援助したが、物価は戦争ではね上るばかり。またなにしろ浩瀚な書物なので、原稿の浄書も容易でなく、ともかくも数枚ずつ石印版の原石のできたあとから印刷してゆくという有様であったので、墨色の濃淡もまちまちという書物になった。十巻八百頁の巨冊はこうして作られたのである。

分派とは、殷の文物制度における新旧両派が、時期によって交替しあっているという考えかたである。そして、それは次のように図式化されている（「殷暦譜」上編巻一・第六章）。

第一段階　旧派（古法に遵ったもの）　般庚・小辛・小乙・武丁・祖庚
第二段階　新派（新制に改革したもの）　祖甲・廩辛・康丁
第三段階　旧派（古法を回復したもの）　武乙・文武丁
第四段階　新派（新制を回復したもの）　帝乙・帝辛

武丁は殷中興の祖として高宗とよばれ、その治績は「尚書」の兌命（えつめい）・無逸篇、「国語」の楚語、「孟子」公孫丑篇などに見えるが、古礼を修め外族を伐ち、殷の国力を復興した英主とされている。祖甲は、「尚書」無逸篇の記すところによると、非常な賢人で武丁から後継者に推されていたが、兄の祖庚に位を譲って一時民間に下り、のち位に即くと庶民の窮乏を憐れんで仁政を行ったという。ところが「国語」晋語には、この祖甲を淫乱で殷室衰亡の因をつくったものと非難している。こういうまちまちの評価は、祖甲が改革者であったからだと董氏は考えた。そして、祀典（まつりのしかた）・暦法・文字・卜事の四項に分って、このことを甲骨文によって立証しようとするのである。それでは、両派礼制の差異は、どういう点に存したか。

両派の差はまず祀典のうえにあらわれている。殷では、先王先妣（祖妣）（そひ）に対する祭祀は、その干名の日にこれを行った。たとえば祖乙を祀るには乙の日に、妣庚を祀るには庚の日に行う。ところが旧派では、先王先妣をまつるのに必ずしも先後順序の定めがない。だからたとえば

第六旬　戔甲・祖乙・（祖乙妣己）・（祖乙妣庚）・祖辛
第七旬　羌甲・（祖辛妣甲）・祖丁・（祖丁妣己）・（祖丁妣庚）
第八旬　陽甲・般庚・小辛
第九旬　小乙・武丁・祖己・祖庚・（小乙妣庚）〔以上祖甲時代〕
第十旬　祖甲・康丁・（武丁妣戊）
第十一旬　武乙・文丁〔以上帝乙時代〕・（祖甲妣戊）・（康丁妣辛）
第十二旬　帝乙（武乙妣戊＝帝乙時代）・（文丁妣癸）〔以上帝辛時代〕

ついで翌祭を同じ方法で行い、次には祭・𡆥・衎の三祀を、それぞれ一旬ずつずらして並行的に行う。したがって、もし、彡・翌にそれぞれ十一旬を要するときは、祭・𡆥・衎には十三旬を要する。別に「貢典」と称する一旬の祭祀がある。これを合せるとすべて三十六旬となり、ほぼ一年の歳月に相当する。このようにして先王先妣の祭祀は一巡するわけであるが、これを周祭とよぶ。周祭の期間がすなわち一祀である。これがあたかも一年の長さにあたるので、祀はまた年歳の意ともなった。帝乙・帝辛の時代に、年紀が「これ王の五祀」というように表わされているのは、この周祭を一祀とすることから起っているのである。

五祀の祀序を最初に発見し整理したものは、董作賓氏の「殷暦譜」であった。「殷暦譜」は暦の上の現象と卜旬（十日目ごとに、次の十日間の吉凶をとう）卜夕（毎日、夕ごとに災がないかをとう）、その他連関する貞卜の干支を編成して殷代の暦譜を構成しようとするものであるが、祀譜は祀の順序が全体として秩序的に定っているため、その部分

丙午卜して、争貞う、来（旬の）甲寅、大甲に酒らんか。乙・六六六四

においては、甲寅より八日前の丙午の日に、大甲に酒祭を行うことをあらかじめトしているが、その亀版の裏面には

九日甲寅、酒らざりき、雨ふれり。乙・六六六五

という刻辞があって、雨のため酒祭が中止されたことをしるしている。こうして特定の先王に対する祭祀がその都度トせられているのは、いわば月次祭のような一定の祭祀日程表が存在しなかったことを意味するとみられる。ところが新派では、先王先妣の祭日とその祭祀とが整然とした順序によって行われている。この制度は祖甲のときに創始され、帝乙・帝辛に至って完成したもので、その中心をなすものは五祀とよばれている祭祀である。

五祀とは、彡・翌・祭・𡆥・衎の五種の祀典である。その方法は、まず第一次に彡祭を行う。それは世代の順序、十干の日の順序に従って行われるが、妣祭は王の祀に一旬ずつずらして行う。その関係は次表のようになる。

第一旬　上甲・報乙・報丙・報丁・示壬・示癸
第二旬　大乙・大丁・（示壬妣庚）
第三旬　大甲・（示癸妣甲）・外丙・（大乙妣丙）・（大丁妣戊）・大庚・（大甲妣辛）・（大庚妣壬）
第四旬　小甲・大戊・雍己・（大戊妣壬）
第五旬　中丁・（中丁妣己）・卜壬・（中丁妣癸）

について一定の暦日表がえられるので、全体の暦表を作成するうえにはなはだ有力な資料となった。

帝乙　三祀　十二月　𡆥未甲申　祭上甲
　𡆥巳甲午
　四祀　正月　𡆥卯甲辰　祭大甲
　𡆥丑甲寅　祭小甲
　𡆥亥甲子
　二月　酉甲戌（𡆥）　祭戔甲
　𡆥未甲申　祭羌甲
　𡆥巳甲午　祭虎甲
　三月　𡆥卯甲辰
　𡆥丑甲寅　祭祖甲
　𡆥亥甲子
　四月　𡆥酉甲戌

祭上甲
　𡆥大甲
　𡆥小甲
　祭祖甲
　　𡆥戔甲
　　𡆥羌甲
　　𡆥虎甲
　　祭祖甲
　　　𡆥上甲
　　　𡆥大甲
　　　𡆥小甲
　　　𡆥祖甲

（董作賓氏「殷暦譜」巻三・一〇葉による）

董作賓氏とは別個に、祀序の存在がわが国の研究者によって独自に発見されたということは、特筆してよいことである。すなわち島邦男氏はその「甲骨卜辞の研究」第一部「祭祀卜辞の研究」において、この五祀の祀序を発見し、詳細な報告をしているが、実はこれより十余年前に、董氏の研究はかの地で完成していたのであった。彼我の交通が久しく失われ、学術交流の道がとだえていたため、董氏の劃期的な業績もようやく数年前にわが国に紹介されるに至ったにすぎない。その後董氏は、幸に

も「甲骨学五十年」においてその要旨を述べているから、読者はこれによってその概略をみることができよう。

五祀のうち、彡・翌・祭の三祀はすでに第一期の卜辞にも現われているが、祖甲以後のように整然たる祀序の体系をもたない。なお、いわゆる旧派の卜辞には、上甲以前の先公諸神（神話的な祖先神）その他の自然神、あるいは黄尹・咸戊など特別の人たちをも多く祀っており、唐（新派では大乙、第三段階でも大乙と称している）・黄尹（新派では伊尹）のように称号の異るものもある。またその祀典が存続しているものでも、祭祀の性格が次第に変化してきているものがあり、まつる意識のうえに時期による変化のあることが注意される。

次に暦法のうえにも両派の間に相違がある。殷代暦法の基本はもとより太陰暦であって、旧派においては、小寒のときを暦法起算の日とし、閏月をおく必要があるときは年末に十三月をおく例であるが、祖甲のときかなりの改暦が行われている。まず月の名でいえば、新派では一月を正月と改称した。これは暦法上は意味のあることで、閏月をおくときに、旧派のようにいつでも年末にこれを加えて十三月と称するやり方では、季節と月名とが一致しない場合が生ずる。そこで新派では一月を正月として暦法起算のときを固定し、年間に置閏の要があればこれを季節に合せて加える。たとえば二月の次に閏を加える必要があれば、二月三月の間に閏の二月をおくという方法で、これによって季節と月との不一致を避けうるようにした。また日数を称するに、旧派では四旬とか旬又五日などというが、新派では「某月に在り」というように月を固定したいい方をする。また一日の時間を示す語としては

旧　旦（朝）・明（朝）・大采（朝八時ごろ）・大食（朝食）・中日（正午）・昃（そく）（二時ごろ）・小食（夕食）・小采（夕六時ごろ）・夕（夜）

新　妹（朝）・朝・中日・郭分（かくぶん）（四時ごろ）・暮・昏・夕

のような別がある。

文字の字形や用法も各期で異っているが、いまいちじるしい二、三の例をあげる。

旧　𠂤（王）　𣏌（𣏌）（ひまつり）　𠂤（祐、また祭名）田（農田）

新　𠂤　𣏌　又　田（畋猟）

貞卜の内容については、

祭祀・征伐・田狩（かり）・游観（出あそび）・享（もてなし）・行止（往来）・卜旬・卜夕

は両派共通であるが

告（うったえ）・匄（もとめ）（いのる）・求年（作物のいのり）・受年（作物のいのり）・日月食（日食月食のまつり）・有子・娩（分娩）・夢・疾病・死亡・求雨・求啓（晴をいのる）

は旧派独特のものである。卜旬の辞では、旧派には追記の辞を刻するものが多い。またいわゆる骨臼・骨の反面・腹甲尾部・尾甲・甲橋部分にあるような特定の刻辞も新派にはないものである。

以上は両派の間の主要な相異点について、分派説の提唱者である董作賓氏の説を紹介したものである。ところで、祖甲期の前後において、以上にあげたような変化が生じたことは疑いのないところであるが、董氏のいわゆる第三段階・旧派恢復期は、分期説でいえばその第四期、武乙・文丁期であるが、董氏が文武丁期の証としてあげた十七名の貞人のうちには、はたして貞人として認めうるかどうか疑問のものが多い。もし第三段階の諸特徴が、これらいわゆる文武丁期貞人名をもつ卜辞を主として考えられているとするならば、文武丁貞人説がもし動揺した場合には、董氏の分派説、新旧交替説はほとんどその根拠を失うことになろう。この点を鋭く指摘して精到な研究を発表したものは、貝塚・伊藤の「甲骨文断代研究法の再検討」（「東方学報」京都二三冊、昭二八・三）である。両名の研究によって、これらは実は、第一期の武丁の晩期に属するものであることが明らかにされたのであった。

第四期の貞人については、董氏はさきにその「断代研究例」では貞人を録しない時代としていたのであるが、「小屯」乙編の序では一挙に十七名の貞人をあげ、その関係卜辞の特徴がすべて旧派に属するものであることを明らかにした。こうして「殷暦譜」で提示された新旧両派の分派問題が、新たに文武丁期貞人を加えることになって、分派説として発展してきたわけである。この期の卜辞の特徴を、董氏は次のように要約している（「甲骨学五十年」一一六―七頁）。

1　貞字を鼎字形に作ること。
2　細小あるいは肥大な字が用いられ、細小のものは毛髪のごとく、肥大なものは円く腫れた感じである。
3　あとから起った事実、すなわち徴験の辞を追記するものが多い。
4　古今の字体が乱雑に混用されている。
5　祀典は一期と同じ。
6　文例は不規則で、それぞれの卜辞の間は界線があって区別されているが、整斉でなく、また一期のように宏放でもない。

第四期卜辞のうち、武乙期のものは小屯村中から、またいわゆる文武丁期のものは村北B区の出土

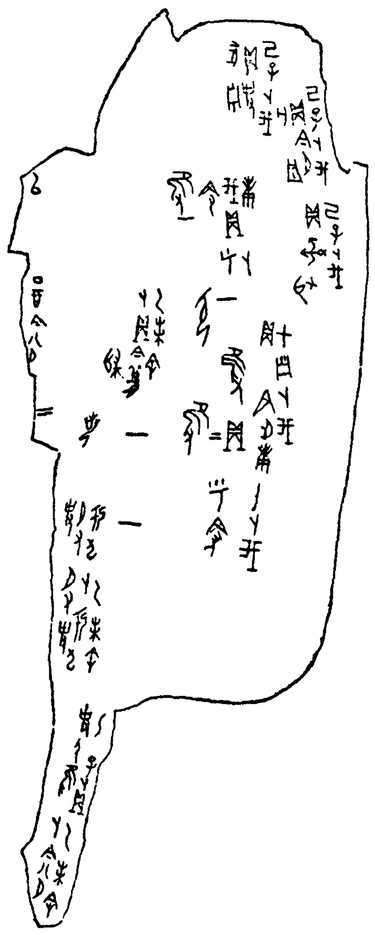
である。この文武丁期卜辞の時期決定の問題は、「断代研究例」以来、十年にしてはじめてこれを成しえたのであって、董氏はその苦心について、ひそかに自負の言をもらしている。

貝塚は、かつて京大研究所が入手した四百片の甲骨文の分期を、董氏の断代例を基準として試みつつあったとき、この基準では処理しがたい一群のものの存在に気づいて、「甲骨文の基礎的研究」と題する研究報告を完成したが、その原稿は印刷中に戦火のために焼失し、草稿の一部だけが残った。しかしこの問題の部分は幸に厄を免れて、戦後「中国古代史学の発展」（一九四六年十二月）の中に収められた。ついで董氏の「小屯」乙編が刊行されるや、その自序の文武丁期貞人説に細密な検討を加えて、前記の論文が成されたのである。そこでは、同じ貞人グループの問題が扱われていたのであった。

董氏は卜辞に見える鼎形の貞字を文武丁期のものと定めたが、貞の異形字には別に𠂤・𠂤のようにかいたものがあり、これらはその内容から推して殷の王族・多子族（王子の集団）の卜辞と考えられることから、貝塚はこれを王族卜辞・多子族卜辞（第三〇図参照）と名づけた。また董氏のあげた十七名の貞人のうち、約三分の一は人名として確かでないことが知られた。このいわゆる文武丁卜辞は、さきにも記したように小屯村北のB区から、詳しくいうとB一一九坑とYH六坑から出土したものであるが、B一一九坑出土のものには、第一期の貞人である𠂤・𠂤の卜辞があり、またYH六坑出土のものにはB一一九坑と同名の第一期の貞人の名が見出される。こういう坑位関係・貞人共存の事実から、その出土卜辞は第一期に属すべきものであり、だいたい武丁晩期のものであるというのが貝塚・伊藤両名の主張である。そしてこの主張は十分正当であって、最近陳夢家氏も「殷虚卜辞綜述」において同じ考え方をしており、これらをすべて武丁晩期のものと認めている。

いわゆる文武丁期卜辞が、実は第一期の武丁晩期に属するものであるとするならば、董氏の分派説はほとんどその根底を失うことになる。いわゆる新旧の交替は実は交替にあらずして、ただ旧より新への移行であり発展にすぎないことが明らかにされるからである。

文化の流れにはもとより変化があり発展がある。正・反の動きもあろうし、多様な流れの並存もあろう。しかし一代の制度が、同じ基盤の社会において、根底からの変革をくりかえすということは、しばしばありうることではない。この問題についてあるいは、いわゆる文武丁卜辞と第五期との、字形字様が非常に似ているではないか、という人があるかもしれない。しかし字形字様などは、一時の好尚のおもむくところ、おのずから様式の盛衰がないとはいえない。たとえば金文においても、西周初期の金文の字様は、卜辞でいえば第五期よりもはるかに第一期武丁期のものに近く、西周中期のものは卜辞第二期の整斉な字体に似たところがあり、またあるものはいわゆる文武丁期や第五期に近いという感じをもたせるものがある。文字は好尚で動くが、一代の礼制の変革には客観的条件の総体的な対応が必要である。祖甲期の変革はあたかもそういう時代であったので、卜辞における分



第30図

祭の構想が生れたのは、先王先妣に対してその世次と干支順とによって五種の祭祀を行ってゆくと、あたかもほぼ一年に相当する月次祭が構成されるという、いわば偶然的な事情によるものであった。しかしこういう構想が生れてきたのは、一年の歳月を、先王先妣の周祭によって、時間的なひとつの祭祀体系の中に収めてゆこうとする強い意欲の表現であったといえる。そしてこのような構想を生んだ背後には、当時のゆるぎない殷王朝の政治的安定があったと考えてよい。

およそ古代王朝の成立とその安定には、これを支える政治的・社会的な基礎が必要であることはいうまでもないが、なおそのうえに、より大きな支柱として、現実の秩序を可能にする原理としての、精神的な世界の統一が望まれた。こういう要求は、古代の神政的国家においてはかなり明確な形をとる。祖甲期（第二期）における周祭の成立もそのひとつの現われであるが、それは武丁（第一期）以後の国家的経略がすでに完成して、安定した政治的社会的秩序の上に構成されたものである。しかし殷王朝においては、それまでにも、こういう要求はいろいろな形で現われている。その最も古い形は神話である。

四　神聖王朝の成立とその構造

祖甲の時代に、先王先妣のまつりの順序が成立し、一定の期間に順次にそのまつりを行うという周

「史記」殷本紀によると、殷の系譜のはじめに

帝嚳（こく）―契（せつ）―昭明―相土―昌若―曹圉（そうぎょ）―冥（めい）―振

という神話的祖神の系譜がある。この系譜は伝承のうえにいくらかの誤もあるらしく、たとえば最後の振は王亥の亥の誤であり、またその弟に「楚辞」天問に見える王亘（こう）がある。これら諸神の物語は先秦の文献に伝えられているところによって、いくらかその性格を知ることができる。

卜辞に見られる先公には夔・𤰔・王吳・季・王亥・王亘のような神話的祖神と、河・岳・土のような自然的諸神とがある。これら諸神の系譜的な次序は、卜辞には示されていないが、殷本紀の系譜が、この部分以外のところでは誤もきわめて少く、かつ次序がかなり正確であることが卜辞によって確かめられていることからいえば、この殷本紀の祖神系譜の伝承にもいくぶんの真実性があるとみなければならない。

この系譜の示す意味は何か。王国維はかつてこの系譜を解釈して、ここに示されているものは朝暮明晦、すなわち一日のうちにおける時間の推移という観念であり、祖王先人を干の名でよぶ殷人のならわしから、日の朝暮の現象に深い驚異を感じて、これを神話化してこのような系譜を生んだとしている。その後、呉其昌氏は王説をさらに詳細にし、諸神をそれぞれの時刻に配当しているが、しかしそれらは神々のもつ神話的伝承との関係に少しもふれるところがない。神々の性格と、殷本紀の系譜を一応尊重するという立場からこれを解釈すると、そこに構想されているものは、天地の造成・人文の起源を説くところに基調があるようである。そしてそれが、祖神として、祖神の系譜として構成されてゆくところに、国家神話の成立があるわけであるが、そのときすでに、統一王朝としての殷の世

派とは、要するに祖甲期前後の、新旧二つの体制の反映にすぎないものであった。

界支配が始まっていたのである。

殷本紀の系譜は、次に六示とよばれている

微―報丁―報乙―報丙―主壬―主癸

という第二系の系譜を載せている。これは卜辞によって

上甲―報乙―報丙―報丁―示壬―示癸

という系譜が復原されて、本紀の誤が正された。しかしこの卜辞の系譜は、甲乙丙丁壬癸という十干の始と終の順序そのままなので、人為的に構成されたらしい感じがする。ところが殷人はその祖王を数えるのに、この上甲から数えて十示二十示（十示は大乙から祖丁までの九示に上甲を加えたもの、また二十示は上甲から武乙まで。六示が上甲だけで代表されることがあるのは殷の郊宗石室の制と関係があるようである）などとよぶことがあり、また周祭の第一旬は上甲の祭祀から始められている。だから上甲以後を人王と考えていたらしいが、妣祭は示壬・示癸の妣から始まる。つまり、報丁以上はいわゆる独り神なりませる神々というわけで、その点ではやはり神話に属している。

六示の神々の性格も明かでないが、天地の造成・人文の起源を説く神話のあとにつづく六示の神々は、四方をまつり清める方神的性格を含むのではないかと考えられる。卜辞には東西四方を祀るもの、四方の土を祀るもの、四方の風神の名なども見えるから、これに対して宗廟石室にも方神になぞらえたものがあってもよいと思う。報は方・褒（ともに祭名）にも通じて、先王をまつる廟域における方神的な祭祀であろう。それはいうならば、天地四方をも支配する王朝の神話的表現のひとつの方法であるとみることができよう。

このように、天地の造成・人文の起原・四方の政治的支配の原理を、すべてみずからの世系のうえに系譜として構成してゆく意識は、王朝の政治的成長の反映であり、その観念形態そのものである。そして最後に、一年の時間を、先王の周祭によって埋めつくすことによって、殷王朝の神政的支配はいっそう完成されたものとなった。空間と時間の秩序者として、殷王は、最も神聖な権威を地上に樹立することに成功したわけである。

ここでわれわれは、今までもしばしばふれてきた卜辞が、いったい本質的には何を意味するものであったかを問わねばならない。はじめはそれは、貞問のことば、すなわちこれから卜し問うことを刻してあるのだと考えられていた。ところが卜辞には、ただ問うことばかりではなくて、卜った後の経過、卜ったことの吉凶を述べる繇辞（判断のことば）が記されていることもあり、またときには、そのことが後にどうなったかを記す験辞まで加えているものがあって、ただ問うことだけがそのすべてでないことから、これは記録としての意味をもつのではないかという解釈が生れた。

しかし、卜辞がもし記録を目的とするものであるなら、どうしてわざわざほりつけにくい亀甲や獣骨に刻みつけられているのかがまた問題である。当時、記録の方法は別にいくらもあったであろう。筆や墨・朱などの存在も知られているのであるから、もっと詳しい記録の方法は容易に求められるはずである。だから、特にその卜兆の傍にこれらのことが刻されている理由は、ほかにあるに違いない。

貞卜ということは、いわば神人交通の方法であった。貞卜によってそこに啓示された神意は、神の意志において実現されねばならない。逆にいえば、このことについて、このような卜兆を示した神は、その卜兆の示すものを事実として実現する責任を負う。またすでに実現されたことを刻するのは、神意の実在を証明し、またこのような神意が王の命ずる貞卜行為を介して実現されたことを示すことによって、終極的には王の神聖性を証示するものとなるのである。要するに卜辞は、王の神聖性を証明するひとつの道であったのである。

このことを証する二つの例をあげよう。卜辞にはト旬とよばれるものがあって、十日の最終の癸日に、次の十日の吉凶をとう。またト夕といって、夕ごとに王の安否をとうものがある。これらに繇辞や験辞を加えることは、ある時期以外にはあまりない。また王の出入往来についても、必ずトしている。これも大体において、かなり形式化したものである。これら卜旬以下の卜辞は、ひどく形式化していることからみて、トうこと自体に重大な意味があるとはみえず、また記録としても後世の起居注（史官がつけた天子の日記）の役にも立ちそうにないものである。しかも卜旬卜夕は五期を通じて行われている。これは、トうこと自体、また刻辞すること自体が、ひとつの儀礼的意味をもつと考える以外に、解釈の方法がない。すなわち卜旬卜夕は王の支配する時間を祓い清めること、王の行止往来を卜するものは王の行動する空間を祓い清めること、そういう意味の儀礼的行為である。それは王が、時間と空間とを支配する形式であり、そこに卜辞の本質がある。一切の卜辞は、この立場からみると、すべて王が神意をかりて現実の世界を支配する形式のひとつに過ぎない。古代の社会、あるいは未開の社会には、何らかの意味でのトいがある。しかし殷代の卜辞が、きわめて発達した形式をもち、かくも貴重な資料を残しえた最大の理由は、それが神聖な王者の現実支配の重要な形式であったという点にある。殷の神話的祖神の系譜がそうであったように、また五祀の周祭がそうであるように、卜辞もまたその全体において、神聖な王者の現実支配の形式なのである。

それでは殷の支配は、政治的にはどういう形態をとっていたのであろうか。殷の政治は、神聖な王を中心として、殷王期の中核を構成する多子（王子たち）・多婦（王室に嫁いだ妻たち）・および王室の支裔諸族によって担当されていた。重要な祭祀や軍事には王が直接そのことにあたったが、これをたすけて殷の支配を不動ならしめていたものは、多子と多婦および殷室の支裔諸族であった。

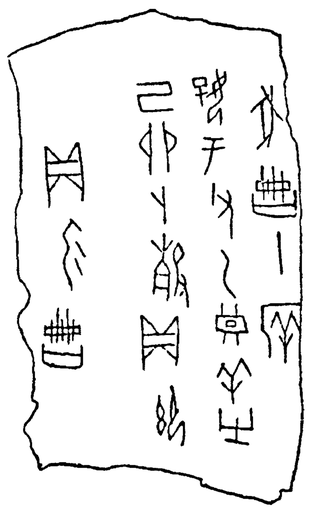
董作賓氏はその「甲骨文断代研究例」一六・人物の項に、武丁期の子某と称するもの二十をあげ、これを武丁の王子と解し、その関係辞例を集めて殷室との関係を考えたが、そののち「五等爵在殷商」という論文でそのうちの四名を削り、新たに四名を加えた。また卜辞には婦某と称するものが多く見られ、特に骨臼部分の刻辞にそれが多く出ているが、董氏ははじめ「帚矛説」を書いて帚をものをおくる意味に解釈していたのを、のち郭沫若氏が帚某の名二十二名をあげて婦と釈したのに従って、これらの帚某をみな武丁の婦と解した。のち胡厚宣氏は「殷代婚姻家族宗法生育制度考」において子某の数を追加して五十三子とし、多数の婦某とともに、いずれも武丁一王の婦であり子であるとみている。その後も中国の学者はこの解釈をとり、武丁の在位が五十九年に及んだのであるから、「天子三妃九嬪廿七世婦八十一御妾」という古制からみても、多数の婦子があることは当然の事実であるとし、古代専制君主の放縦を示す事例であるなどと称している。しかし武丁一王に、六十名を超える婦子があったという主張は、実は当時の類別的な親族称謂（世代ごとに、グループ別にしてよぶよび方）を理解しなかったための誤解から出たことであった。

河北の保定出土と伝えられる有名な商の三勾刀に

兄日丙　兄日癸　兄日癸　兄日壬　兄日戊　大兄日乙。
父日己　父日辛　父日癸　中父日癸　大父日癸　祖日乙。
祖日己　祖日己　祖日丁　祖日庚　祖日乙　祖日丁　大祖日己。

という銘刻がある。多数の兄・父・祖の名が列記されているこれらの銘刻は、乱婚のために確かにはじられない父祖の名をつらねたのだとみるよりも、兄・父・祖の各系列に屬するものの祀日を記したグループ別の呼称と解する方が自然であることはいうまでもない。事実、妣祭に見える王妣（王のき）は、最も多いものでも三妣を超えることはなく、おおむね一王一妣である。この類別呼称の考えを多子・多婦の解釈に導入したものは、貝塚であった（「中国古代史学の発展」二九九頁）。

多子・多婦が殷王室の王子であり婦であることは、彼らが、祭祀・農耕・軍事などに従うことや、また婦に対しては有子・分娩を卜うものが多いことからも知られるが、いま両者に共通する一、二の例をあげて説明しよう。



第31図

卜辞に御とよばれる祭祀がある。この祭祀は、先王あるいは諸神の降す災厄が、病気その他の原因であると考えられる場合に、その祓禳（はらい）を先王諸神に祈るものであって、御は禦の意である。およそ王室の宗廟において、その祖神諸王にこの種の祭祀を行いうるものは、王室を宗家とする同族の関係者に限られるとみてよい。事実、卜辞において御祀を行っているものは、王族関係とみて差支えないものである。災厄と御祀との関係は



第32図

一体に、この時代には、婦人が戦争に何らかの役割を演じていたらしいところがある。外族の侵冦を卜辞では「来𢦚」というが、𢦚は鼓と女とをあわせた文字である。鼓は陰陽の音を司るものであり、その消長はただちに勝敗を左右するものがあった。また金文では戦功を賞することを蔑暦（べつれき）というが、蔑とは媚女（呪術をする女）を戈にかけて殺すことを示した字で、陣中にある敵の巫女を殺し、その呪力を失わせることが蔑の原意であり、そこから軍功を表彰する意となった。軍中の巫女は呪術をもって敵を敗北させることを行っていたもので、敵の戦力をその呪術力によって損傷させる目的のものであった。

しかし、三千・一万の軍力を携えて遠く外敵をうつ婦某の地位は、おそらくそういうものではあるまい。起源的には巫女の性格を含んでいたとしても、一軍の代表として将軍の地位の高さにあることからいえば、これには別の解釈を与えるほかはないようである。

この場合まず考えられることは、婦某とは、殷室の王子に嫁いできた有力な氏族の女であること、だからその背後には婦の実家の勢力があるのではないかということである。殷の時代には、招壻婚（婿いり形式の結婚）が行われていたという証拠は明らかでないので、すでに父系社会に入っていたとみるべきであろうが、しかし母系的な要素はまだかなり残っている。たとえば先王の妣が独立に祭祀の対象となっていること、五祀の祭祀体系のなかに妣祭が加えられていることからも、それは端的に知られるのである。わが国では、大和時代には一代ごとに皇居が移っていたが、これは招壻婚の結果であると思われる。すなわち皇后の実家が皇居とされるために、皇后に立つものの家が異るたびに皇居の移動という結果を招いたのであった。殷代には、すでにそういう明確な招壻婚の形態は存しないが、しかしかつては存在したことがあると思われる母系の形態が、卜辞初期の時代には、なお婦某という形で残っていたのではあるまいか。したがって王室と有力な氏族との間の通婚には多分に政略的な要素があって、氏族の勢力を王室に吸収し、その実家の勢力をもって王室に貢献させようとする政策のひとつとして、通婚が行われたものと思われる。それは母系から父系への、またさらに下って父系確立期における結婚の一形態であろうと考えられる。そして婦某が、そのまたさらに下って父系確立期においても、その実家の勢力を代表して、軍事その他王室に貢献しているとすれば、そこにはなお、母系的なものの残存があるとみてよいであろう。西周のはじめ、成王が東征するにあたって、王姜（成王の母、また妻ともいう）がみずからその軍行をともにしていることが関係金文によって知られるが、このこともこの場合参考とすべき事実である。

殷王朝の勢力は王室と多子・多婦を中心として構成されていたが、なお他に多子の後である同族出身の大族があった。子某という名は、おそらく某地に封ぜられた王子という意であったらしく、たとえば子鄭は鄭に、子商は商に、子雀は雀にそれぞれ所領をえて、分治していたものであろう。武丁期に活躍している鄭・雀・肅・𠂤などの有力な氏族は、その関係卜辞によって考えると、殷室の祭祀に関与する事例が多く、王室内部で行われる御祀（祖先のわざわい）をふせぐまつり）なども行われていて、彼らが同族出身

貞ふ、王は婦好を呼んで、往いて土方国名を伐たしむることなきか。庫・二三七

辛巳卜して貞ふ、婦好の三千を登（徵）し、旅一万を登し、□を呼伐せしめんか。庫・三一〇（第三二図）

など、大規模な作戦に関するものがあり、しかも婦が多数の手兵をもっていたらしいことが大いに注目をひくのである。

これ南庚は王に告せざるか。乙・三〇六二

南庚に御することなきか。乙・四〇五一

において見ることができるが

子前を父乙に御せんか。後・下・一一・一〇

乙卯卜して、𣪘貞ふ。婦好を父乙に御するに、羊を食し、豕を出し、十宰を冊（犠牲として準備）せんか。乙・三三八三（第三一図）

などは、いずれも父乙の降す災厄に対して、子前・婦好（いずれも人名）のための御祀を行ったものと解すべきであろう。従来、この御を儐御（儐はしりぞくるに）の意にとる説があって、そのため婦を武丁の婦とする解釈が導かれていたようであるが、御のまつり関係の辞例からみると、これは明らかに誤解である。

多子・多婦関係の卜辞には、圧倒的に祭祀に関するものが多い。農耕、たとえば受年・受黍年などを卜うものは、子漁とか婦妝など、限られた子婦のものに見出される。これは子婦の多くが、王室から独立した経済生活をもたず、一部の子婦だけが所領をもっていたのだと解してよい。ところで問題になるのは、若干の子婦に戦争に出かけることを卜したものがあって、特に婦の場合に大規模なものが多いということである。子の場合には

丙寅卜す。子効はそれ羌をえざるか。鉄・五九・一

のように羌人を捕えるための小規模なものにすぎないのに、婦には

貞ふ、王はこれ婦好（人名）に、沚𢦚（族名）を従えて召方（国名）を伐たしむることなきか、それ出又（ナシ）をさづけられざるか。乙・九六一

の有力な氏族であったことが知られる。

多子・多婦の大部分は、王都または王都の近くにいて王室の祭祀にあずかり、祭政的な政治の中心をなしていたが、同族出身の有力な氏族はおおむね殷の領土内の主要な各地にあって、その経営にあたっていた。たとえば子鄭の後である鄭族は、後の鄭州（河南省）の地にいたと考えられるが、その地はかつて、殷が山東・河南の省境方面から興って西進し、河洛（黄河・洛水の間）を前面に望む河南中央部の経営に力を注いでいた頃、その中心地であったところである。のち殷は般庚（名）のときに一転して北進し、大行山脈（山西と河北・河南の省境を南北に走る山脈）を西方の障壁とする要地安陽により、その滅亡に至るまでここに都していた。すなわち鄭州は、安陽奠都以前に、殷王朝にとっては跳躍台の役割をになった所であり、最近その地から壮大な版築形式の城壁と豊富な遺物が発見されている。それらの遺物のあるものは、その形式手法において、安陽小屯期のものより更に古いと考えられており、また小屯より古い形式の卜骨も現われてきた（第五章第三節参照）。つまり鄭州は、安陽奠都前、一時殷王朝の根拠地となった所であるが、安陽遷徙の後、多子の一人である子鄭が遣わされてこの地を経営し、その後も鄭族がこの地によって王畿南方の要地たるこの方面を支配していたのであった。鄭関係の卜辞には、鄭と王室とが特殊な関係にあったことを証明する、祭祀・貢献などに関するものがはなはだ多い。

殷と同族関係にある他の諸族は、その相互的な関係を卜辞によって考えてゆくと、主として鄭の西北方の方面に展開している。鄭が鄭州であるとするならば、その地は大体いわゆる河内（山西と河南両省の相接する黄河北側の地）の方面から、黄河の南方にわたる地域にあたる。この方面は、河内が後に殷王室の主要な狩猟地となったことから考えると、狩猟の適地であったらしく、また地理的にみて、その外辺は西方および西方に向って伸張されていったことを示している。武丁期の卜辞は、安陽・鄭州を南北の軸として、その外に、いくつかのねらいがあった。ひとつは、山西の汾水から沁水に沿うて南下し、河内から東向してしばしば殷の本拠をうかがう北方の遊牧族、当時呂方とよばれていた外敵の侵寇を、この防衛線で防ぎとめること、また河南西部に蟠居する召方をその勢力下に収めて伊水浴水方面にその支配を拡大し、周や犬など西方諸異族の興起を抑圧すること、さらにはまた、西方山谷の間に孤立的に住んでいる羌族をとらえて、これを異族犠牲として宗廟にまつること、これらが主要な目的であったと思われる。そしてこのような殷人の意図は、ほぼ成就されていたようである。呂方の侵寇は武丁期以後にはあとを絶ち、末期には河内は安全な狩猟地として、しばしば殷王出遊の地となっている。召方は殷王室の命を奉じて、一時は西使（西方の祭祀執行官）召と称し、殷に服属していた。また羌族の山谷の間に孤立するものを捕えては、これを宗廟に供し、陵墓に殉葬した。

殷王朝は、王室と、王子たる多子、他の有力な氏族から入嫁した婦によって代表されるその実家の氏族、また多子の後にして王室のわかれである同じ家筋の諸族、この三者を中心として、その政治勢力が構成されている。それは要するに、殷の同じ家筋の諸族と、通婚によって結合された諸族との勢力であるといえよう。このような勢力の単位はつねに氏族であり、したがってその氏族の内外の関係を貫くものは、つねに氏族的な原則であった。それでは、そのような構成をもつ殷王朝の政治は、どういう形態をもって行われていたか、またその社会はどういう構造のものであったか、それがつぎの問題である。

北方諸外族との接触地であった。河洛上流の山地や晋南（山西南部）の丘陵地帯には遊牧的な生活をいとなむ諸外族がいて、そこには後の春秋時代においても、狄とか戎とかよばれる多くの北方・西方系の異族が残っている。この方面が、当時における殷王国の西の限界であったのである。

中国の研究者の多くは、殷王国の西境を陝西（せんせい）・甘粛・四川の線にまで拡大し、それとあわせて北は山西・熱河・遼東、南は長江、東は沿海のすべてを含む一大王国の存在を考えている。これは、中国に君臨した古代帝国の偉容をいくらか理想化する気持が手伝ってのことであろうと思うが、誤りの第一の原因は、鄭の地域を陝西華県の鄭に定めたところにあったようである。すでに起点となった鄭が河南の鄭州から陝西華県にまで動くとすれば、それからさらに西北方に展開された殷の勢力図を想定すると、どうしても甘粛・四川にまで拡大された想定図ができあがってしまう。また羌・蜀（ともに西南の異族）と釈されている諸族を、後世の彼らの居住地にそのまま比定すると、四川にまで範図が及ぶことにもなる。湖北の安州からは殷系と思われるいわゆる安州六器が出土し、熱河の淩源や南京郊外からは殷末周初のころの銅器が出ている。一見すると、殷王国の偉容は、ほとんど現在の中国本部の長江以北全体を占めていたようにもみえる。しかし事実は、おそらくは河南の東北部と河北・山東・安徽（あんき）の一部分を含む、安陽・鄭州・商邱（河南東部）の三地点を結ぶ三角形を中心とするその周辺の地域が、殷王朝の中核をなしていたのではないかと思われる。卜辞に見える族名や地名を注意深く関係的に位置づけてゆくならば、この範囲をそれほど遠く離れるものはない。

河内の諸地は、周初に周の一族である姫（き）姓諸族が入植し、のち東周の初年には、晋・鄭・周の争奪の目標となったところである。殷王室がその一族である諸氏族を送って、鋭意この方面の経営にあたらせたことは、十分理解しうることであった。武丁期の卜辞は、安陽・鄭州を南北の軸として、その西方に向って伸張されていったことを示している。その目的は、この要地の確保という直接の目的以外に、いくつかのねらいがあった。ひとつは、山西の汾水から沁水に沿うて南下し、河内から東向してしばしば殷の本拠をうかがう北方の遊牧族、当時呂方とよばれていた外敵の侵寇を、この防衛線で防ぎとめること、また河南西部に蟠居する召方をその勢力下に収めて伊水浴水方面にその支配を拡大し、周や犬など西方諸異族の興起を抑圧すること、さらにはまた、西方山谷の間に孤立的に住んでいる羌族をとらえて、これを異族犠牲として宗廟にまつること、これらが主要な目的であったと思われる。そしてこのような殷人の意図は、ほぼ成就されていたようである。呂方の侵寇は武丁期以後にはあとを絶ち、末期には河内は安全な狩猟地として、しばしば殷王出遊の地となっている。召方は殷王室の命を奉じて、一時は西使（西方の祭祀執行官）召と称し、殷に服属していた。また羌族の山谷の間に孤立するものを捕えては、これを宗廟に供し、陵墓に殉葬した。

殷王朝は、王室と、王子たる多子、他の有力な氏族から入嫁した婦によって代表されるその実家の氏族、また多子の後にして王室のわかれである同じ家筋の諸族、この三者を中心として、その政治勢力が構成されている。それは要するに、殷の同じ家筋の諸族と、通婚によって結合された諸族との勢力であるといえよう。このような勢力の単位はつねに氏族であり、したがってその氏族の内外の関係を貫くものは、つねに氏族的な原則であった。それでは、そのような構成をもつ殷王朝の政治は、どういう形態をもって行われていたか、またその社会はどういう構造のものであったか、それがつぎの問題である。

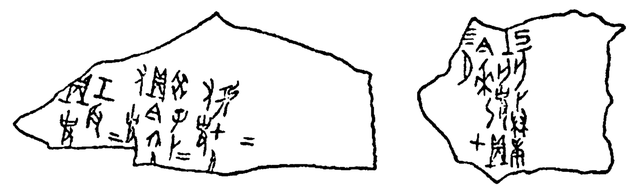
五　政治と社会

殷王朝の政治の特質は、一言でいうと、行政組織の未発達、したがって官制の未発達ということになる。殷の政治形態が、殷の王室と同じ家筋の諸族と、通婚などによる他氏族との結合という氏族社会的な形態の上に立つものであるかぎり、このことは極めて当然である。王室と諸氏族との関係は、牛馬その他の財物を貢すること、戦争や土木工事に服役の義務を負うこと、地域によってはうらないのための亀版や獣骨を供することなどの諸義務を負担する一方、王室側からは、祭祀その他の方法によって、農耕上あるいは保衛上の保護が与えられた。

当時の氏族間の政治的秩序としては、卜辞に五等の爵名にあたるものが見えていることから、しばしばすでに封建制的秩序が存在していたといわれている。こういう爵号の存在が、そのまま封建制と結びつけて考えられるために、中国古代の社会は奴隷制か封建制かという問題がこれをめぐって論じられているのであるが、諸氏族を政治的秩序の中にとり入れるための一種のランク制と、歴史学上の封建制という語とを区別して考えるならば、この問題もあまり混乱しないですむのではないか。卜辞には侯・伯・子の称号があり、明らかにそれらは爵号である。しかしそれらは、その性質からいうと、ヨーロッパ中世の封建制と比較すべきものではなくて、もし比較するとすれば、むしろわが国のカバ

ネに似たものであったと思われる。それは相互に強固な、しかも緊張した関係をもつ多数の地方的政治勢力を等級づけて、封建的な秩序を与えるというものではなくて、むしろ神政王朝に従属する諸氏族の、王室に対する義務関係に基づいて与えられた称号であったと考えられる（貝塚茂樹「中国古代の発展」余論第二章参照）。王室の諸氏族に対する支配はなお祭政的な形式をとっていて、純粋に政治的・行政的な関係に入っているとはみられないものがある。

古代の国家においては、国の大事は祀と戎、すなわち祭祀と軍事とにあるとされている。そこで次に、主としてこの両者について当時の機構をうかがってみよう。



第33図

王室の諸族に対する政治的命令は、王事とよばれている。王事とは、本来は王室の行う祭祀という意味であった。政治的従属は、当時の形式としては、王の命ずる祭祀を受けるということによって示された。甲骨文においては、事と使とは同字である。王事とは王使であり、王室から派遣された祭祀官、またその祭祀官によって行われる王室の祭祀、それが王事の内容であった。

使・事の両字は、史という字から出ている。史は従来、簡冊（かきもの）を入れる器、あるいは射（弓の会）の数とりを入れる器をもつ形であるといわれ、そこから記録・歴史の意になったと考えられていたが、本来は祭祀の名であって、祝祠を入れた器を捧げ持つ形である。

癸巳卜して貞ふ、今六月、又史せんか、七月に又史せんか。乙・一四七四（第三三図左）

王使の派遣は、同族にも異族に対しても行われた。

□□卜して宄貞ふ、我は王事をおこなはんか。貞ふ、我は王事をおこなはんか。貞ふ、畢は王事をおこなはざるか。乙・四九五三（第三五図）

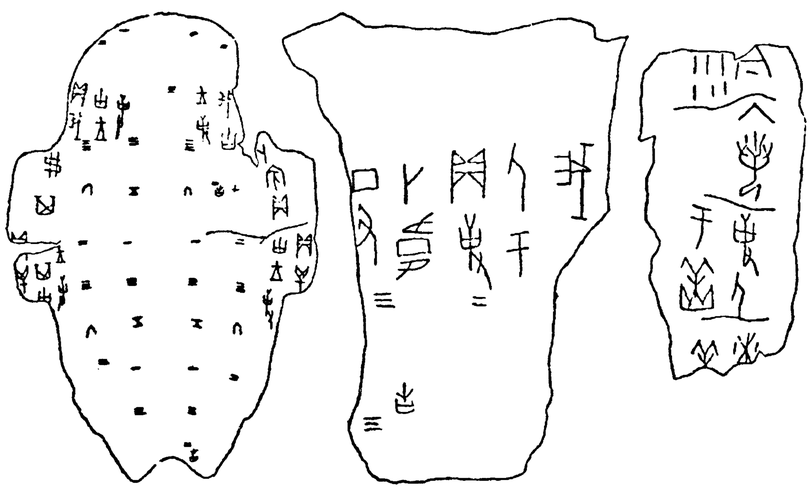
丙午卜して宄貞ふ、召はそれ王事をおこなはざるか。貞ふ、王事をおこなふことなきか。綴・三・二七・一

我は殷の同族であり、召はときには召方ともよばれた異族である。この「出王事」を卜する例ははなはだ多く、そこに見える族名は三十に近い。したがって、殷王朝の主要な政治の形式が、このような祭政的なものであったことは疑ないが、「出王事」には、さらに具体的に行政上の命令を含むこともあった。

己酉卜す、衆人を収し、𡆥を呼び従ふるに、王事をおこなはんか。前・七・三・二

この場合、王事の内容は、□方に屯田することである。屯田の解はまだ明らかにされていないが、屯は土の上に用を両手で用いる形であるから、何らかの農耕的な行為あるいは儀礼を意味する字であろう。最近胡厚宣氏は、この字を貴と釈し、貴田とは耨、すなわち除草の意であると解している。そしてそれを奉行するかどうかが、王室に対する忠誠を試みることになるわけであるが、ここでは王事という本来の祭祀用語が、具体的に王室の政令の意に転じている。

こういう王室の政令を、それぞれの方面で代行するものに西使・北使がある。そういう行政的な官名にはまた御史がある。御も史もはじめは祭祀の名であったが、王室のためにその祭祀を行う職とし



第34図

第35図

の又史とは、後の文献には有事とよばれる語で、やはり祭る意味である。その否定的な形には

巳亥卜して歸（貞ふ）、史することなきか。今来乙四月…… 乙・一五三七（第三三図右）

のように亡史とよばれるものがある。これらは王室内部の史祭であることが、その貞人や字体から知られるが、この史祭を、他の地で行うときは人を派遣した。それは使人といわれた。

貞ふ、人を岳に使せんか。粋・三一（第三四図右）

丁丑卜して、韋貞ふ、人を我に使せんか。鄴・三六・八（第三四図左）

我とは王族の一氏族の名である。右の例では岳と我とに人を派して祀ることが卜されている。この使人を人身犠牲だと解する説もあるが、地方の神々や諸族に対して、王室から祭祀官を派遣して祭祀を行う意味である。また

貞ふ、使を南に立つることなきか。貞ふ、其れ告（の祭）せざるか。明・二三三、綴合編・一〇八

のように立使というのも、使人と似たものであろう。そしてこれらは、どれも、祭祀の形式によって政治的支配が行われていたことを示すものであって、最も多く王事とよばれ、「王事をおこなはんか」（出王事）という貞卜となって現われている。

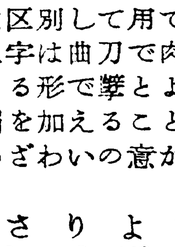
て、その名が官名として固定したものであろう。

庚子卜して韋貞ふ、西使召に囚なきか、おこなはんか。乙・四五三六

癸巳卜す、其れ北御使衛を呼ばんか。甲・一六三六

召（河南西部）を西とし、衛（河南北部）を北とするのは、殷の安陽（河南北部）遷徙以前の鄭州（河南中部）を中心とする呼称であるが、そのいい方が遷都の後もそのままに用いられているのではないかと思われる。御史には官名として上に地名・族名を冠する例がいくつか見えているので、本来はその地域における王室祭祀の代行官たる特権を示すものであったようである。卜辞にはまた三事・大史寮などの官名もあって、金文や経籍に見える卿事・卿事寮・三事・御事など「事」系統の官制も、ここに起源するものであることがわかる。また事の初名である「史」系統の官制も金文以下にはなはだ多くあらわれ、たいがい祭祀・儀礼を掌っていて、その本来の性格を伝えている。

官制化の傾向は、軍事の上にも次第に現われてきている。殷は軍旅を起すにあたって、王・王族・多子・多婦がこれにあたることが多かったが、行動地域の便宜などから、所在の諸氏族に命じて軍を出させることもしばしばであった。しかし一方、師とよばれる将軍の専任者もあり、王朝直属の軍団も組織されていた。そしてそれらは、みな𠂤とよばれていた。



第36図

第一行第一・二字は遣軍の派遣を意味する．六字目は官・祭肉の保管の意である．二行目第七字は追・敵を追う逐意味の字で獣を逐う逐とは区別して用ている．第八字は曲刀で肉をきりとる形で撃とよみ，とこと．まる．ある．刑罰をえがわいざなわせる．

目という字形は、説文では小阜、すなわち小さな丘陵の意で、その側面形にかたどったものといわれている。しかし甲骨文中の、この形を一要素としてもつ十六の字形（第三六図）から帰納してゆくと、それは出陣のときに、宗廟や社稷で行われる宜という祭にそなえられた、祭肉の胙（お供えの肉）の形であることが知られる。それは俎という字の音義に相当している。胙肉を奉じて軍行に従うのは、神霊の守護を保有するという意である。

殷の軍団は三軍の編成をもっていたようである。

丁酉貞ふ、王は三目、右中左を作らんか。粋・五九七

によると、三軍は右中左の編成である。その中軍には、総指揮官がおかれていた。

……トして牽貞ふ、王は中を立てんか。綴・五・一五・八

のように「立中」を卜する例がいくつかあるが、これは中軍の帥、すなわち元帥を立てることを謀ったものであろう。

軍は国の大事であるから、卜辞にはしばしば師のことを卜している。師がその出動の目的を達するかどうか、雨など天候の異変に災されることはないか、その他の災厄にあうことはないか、「今夕囚（とが）なきか」・「今夕震することなきか」というように、師の行止には絶大な注意が払われていた。「今夕囚なきか」とは、王が出行しているときに、毎夕その安寧を祈った卜辞と同じ形式であり、また同じ性質のものである。また「今日震することなきか」とは、夜泊している軍団が神異や敵襲におびやかされることがないかを卜したものである。

軍団の師長もまた目とよばれた。彼らは師般・師毋・師好・師貯・師弜・師戈・師辟のように、族名の上に師を冠している。師般は、武丁のときの名臣である甘盤ではないかという説もあるが、いずれも有力な氏族の族長で、才徳のすぐれたものが任じられたのであろう。師好も、多婦のなかの有力者である婦好の実家であろうかと思われる。

出動した軍の駐屯するところでは、胙肉を盛土の上の祭壇に供えた。そして餗（そく）とはそういう駐屯地のことである。戦が終って帰ると、胙肉を先祖の廟に供えて、出師のときと同様に凱旋の儀礼を行う。帰という字は、胙肉を廟の前におく意を示している。胙肉を保管するところはこれを官という。官とは軍制から出た字である。

この後、師の職掌はいろいろ変化してきている。それはまず武臣であり、将軍である。これは師の原義そのままであるから問題はない。次に師には師傅（ふ）すなわち先生の意がある。それは何ゆえであろうか。古代の軍礼によると、出陣や凱旋のときには、学あるいは学宮とよばれるところでもまつることが行われた。学とは、王子はじめ氏族の子弟たちを教育するメンズハウス、すなわち若者組合である。おそらくは、現役にある、もしくは現役を終えた将軍たちが、ここで氏族の光栄ある歴史と伝統、社会生活に入るために必要な秘儀などを、そのかがやかしい軍功と体験とを通して、若者たちに教え伝えていたのであろう。それは、武功かがやかしい将軍が、学習院の院長を拝命した、というような具合であったのだろう。学に祀られていたものは、かつての師長たちであったらしい。

師はまた楽官でもある。これはどう解されるか。古代においては、戦争は音楽と深い関係があった。戦陣の間にうち鳴らされる太鼓の音は、天地陰陽の気を動かして、軍気の消長を左右すると考えられた。一鼓して興り、再鼓して衰え、三鼓して尽きる。その音の清亮と否とによって、勝敗をあらかじめ卜することもできた。事実そういう物語は、左伝や国語の中にいくつも伝えられている。おそらく古い時代には、将軍みずから軍楽を掌っていたのであろうが、のちには専門の楽師がこれに代り、師矇のように楽律に明るいかどで、盲目の身で軍行に従うものもあらわれた。楽官としての師もまた、軍楽を掌ることから出たのである。

殷周期官制の中心は、史系と師系とである。それは、国の大事は祀と戎とにありといわれることばそのまま、祭祀と軍事とから出ている。そこにこの古代国家の性格が、よくあらわされていると思う。この二系は、殷周社会の変貌にともなって、のち次第にその職掌の範囲を変え、かつそのあるものは賤しい官と化してはいったが、殷周期には最も重要な官職であった。これとほぼ同じコースをたどったものに小臣がある。

小臣某と称するものが、卜辞には二十数例ある。そのなかには子某と同名のものが数例あって、多子と小臣とは関係の深いことが知られる。また殷代の金文と考えられるものにも、小臣某の名が十例近く見出され、その多くは、宋代以来、析子孫形とよびならわされている特殊な図象文字を、たいてい銘末に附記している。ところでこの図象文字はまた、小子某・婦某の作った青銅器にも存するものがあって、殷室の王子・婦・支裔の身分を表示するものだったと思われる。その関係を証明する一例を次にあげておこう。

王、小臣に、口束の貝、五朋刁を賜う。𠂤もって大子乙の家祀に享する隣を作る。（析子孫形款識）

父乙　小臣𠂤婦

王が小臣𠂤（人名）に口束の貝、五朋刁を賜うた。𠂤（人名）はそれで、大子乙の家の祀に享する祭器を作ったという。父乙とはおそらく大子乙であろう。すると小臣𠂤は、大子であった乙の子で、その家祀をまつっていたものである。

中国の学者には、小臣を奴隷とみて、古代奴隷制説の一証とする人が多い。しかし右の例でも明らかなように、小臣は王子の子孫である。特に臣と称するのは、いわば親王家が臣籍降下をするように、王族の系譜からはなれて、臣下として一家を成す意であろう。

卜辞でくらべると、武丁期の卜辞には小臣𠂤としてあらわれ、武丁期の子妥は、廩辛康丁期には小臣妥として見えている。また武丁期の小臣𠂤は単に𠂤という族名で多く同期のものにあらわれるが、この𠂤が王室と同族であったことは、その関係卜辞から知ることができる。したがってその先祖が子𠂤から出ていることは疑がない。そこでこのつながりを図式化すると

子𠂤（多子）―小臣𠂤（小臣）―𠂤
子妥（多子）―小臣妥（小臣）―妥
子𠂤（多子）―小臣𠂤（小臣）―𠂤

ということになるが、それはたとえば鄭の穆公の公子たちの後が

公子喜（字は子罕）―公孫舎之（字は子展）―罕虎（字は子皮）……罕氏
公子馴（字は子国）―公孫僑（字は子産）―国参（字は子思）……国氏

のように、公子・公孫と称したのち某氏と称するのと全く同じである。つまり殷の小臣は春秋の公孫にあたる。これは別子（世つぎ以外の王子）の後が別に一家を立てるという、いわゆる宗法制と全く同じである。それならば、王国維以来、殷に宗法の制なし、これあるは周に始まるという説（王国維「殷周制度論」）

は、根拠のないものとなるであろう。宗法制の古い形態は、むしろ殷の社会において早くから行われていたものであって、東方の社会に本来的に存したものといわなければならない。

卜辞に見える小臣は、主として王室の祭祀にあずかり、王の出行に扈従し、または骨臼を祓い清めることにあたっているので、それがもし単なる身分的呼称でなく、職掌を現わすことがあるとするならば、それは王宮内の官職たる性格をもつといってよい。西周金文に見える小臣は、おそらく殷室の支裔としての身分的呼称を伝えたものと思われるが、その関係金文に見える職掌の範囲は、軍事・狩猟・祭祀儀礼にわたっており、また侍従の臣となっている。これは殷が滅んだ後に周につかえた殷の小臣のことであるから、これらの職事が小臣本来のものであったかどうかは明らかでない。卜辞にはなお臣系の職名として小王臣・馬小臣・藉臣・小藉臣・臣・臣正、そのほか族名の下に臣を称する例などが見えるが、これら小臣系の職の地位も、小臣ほど高くはなかったとしても、しかしまた奴隷のように低いものであったとは思われない。

殷代職制の主要なものは、ほぼ以上につきている。なおほかにも、武官として馬・多馬・射・多射・三百射・箙・多箙・衛・犬・多犬・戍の諸職があり、史官には尹・多尹・作冊・卜・多卜の諸職、また別に亜・工がある。亜は金文に多く見える亞字形款識と関係あるものであるが、卜辞にあらわれる職能から類推すると、何らかの呪術儀礼を掌る高級の巫臣・聖職者であるらしく、未開社会における聖職階級に似た性格をもつものであるらしい。また工は、これを官制に加えるかどうか、問題の多いものである。それは工が、当時の社会生活上必要な器物の製作、その他の諸技術の所有者であるとともに、彼ら自身、殷の社会構造上、重要なひとつの階層を構成するものであったと考えられるからで

これにいくつかの図象を結合したものもある。

亞字形も種類に富んでいる。亞だけのものは少くて、亞字形のなかに他の図象を加えたものがほとんどである。亞字中の図象は、他の図象文字の大部分に及んでいるといってよい。このことから、亞とは、あらゆる氏族のそれぞれの聖職者であろうという推測を生むのである。大墓の玄室が亞字形に作られているということも、この図象文字と関連があると思われる。

家屋の形にも種々のものがあり、ときに重層かと思われるものもある。冊という字形のものも種類が多く、両冊が左右に並ぶもの、その間に人・動物・器具など、他の図象文字を入れてそれと結合したものもはなはだ多い。冊は従来は簡冊を綴った形、亀版を束ねた形など諸説があったが、卜辞中の冊形の字の用例や金文の図象文字から考えると、犠牲を畜養するおりの形であることが知られ、作冊とはそういう犠牲飼養者から、転じて神へのお供えを掌るもの、祝祠宣命の類を掌るものへと転じてきたのであった。だから冊形と他の図象文字との結合体が多いということも、まえの亞字形の場合と同様の理由とみてよい。

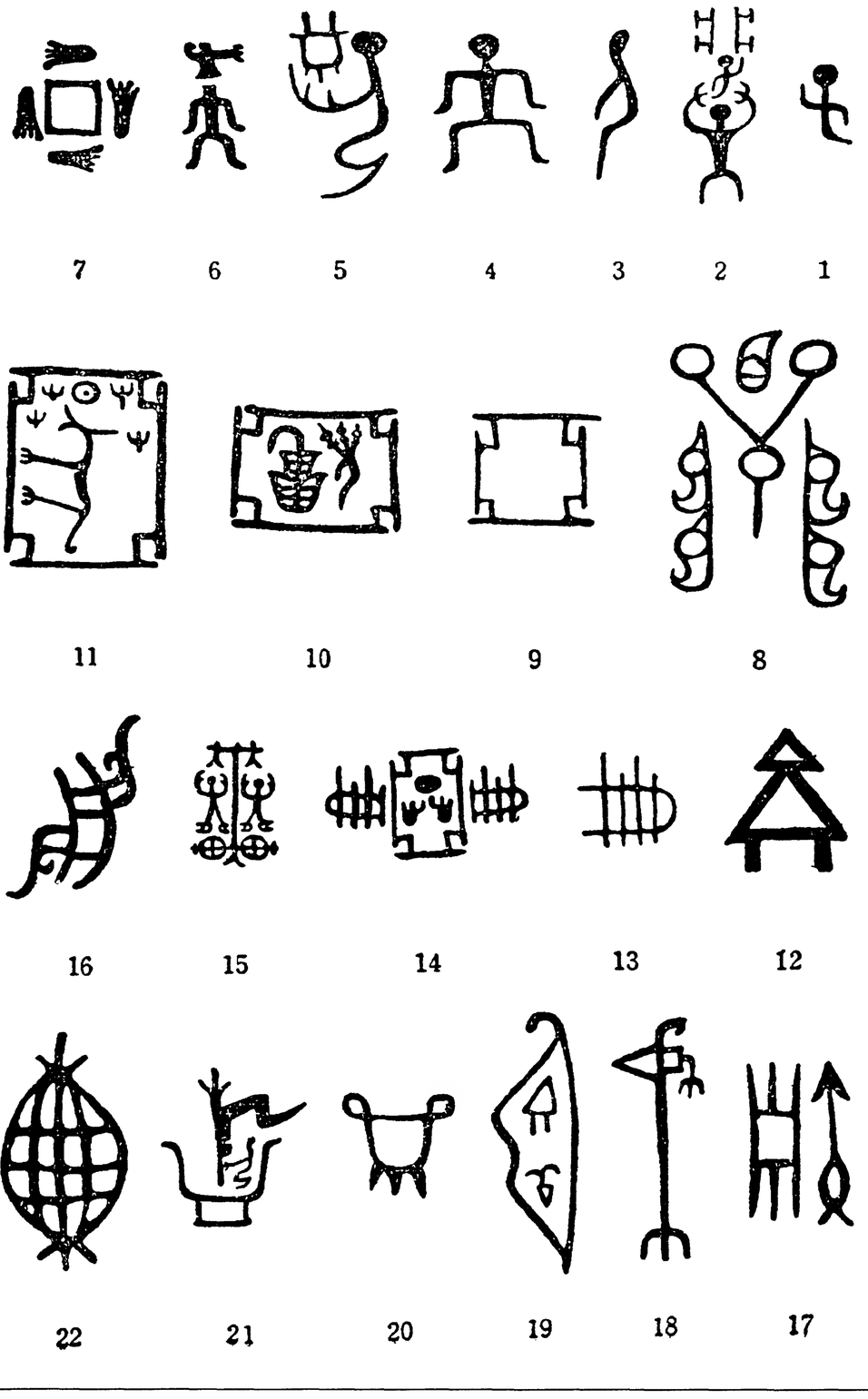
器物の形を写すものもはなはだ多い。車馬・舟・楯や弓・矢・箙、戈鉞の類・鼎鬲の類・橐(ふくろ)の属、または刑具たる桎梏(かせ)の器、畢網農具の類もあり、鳥獣の形を書いたものもかなりあるが、何を意味するのか知られないものも少くない。

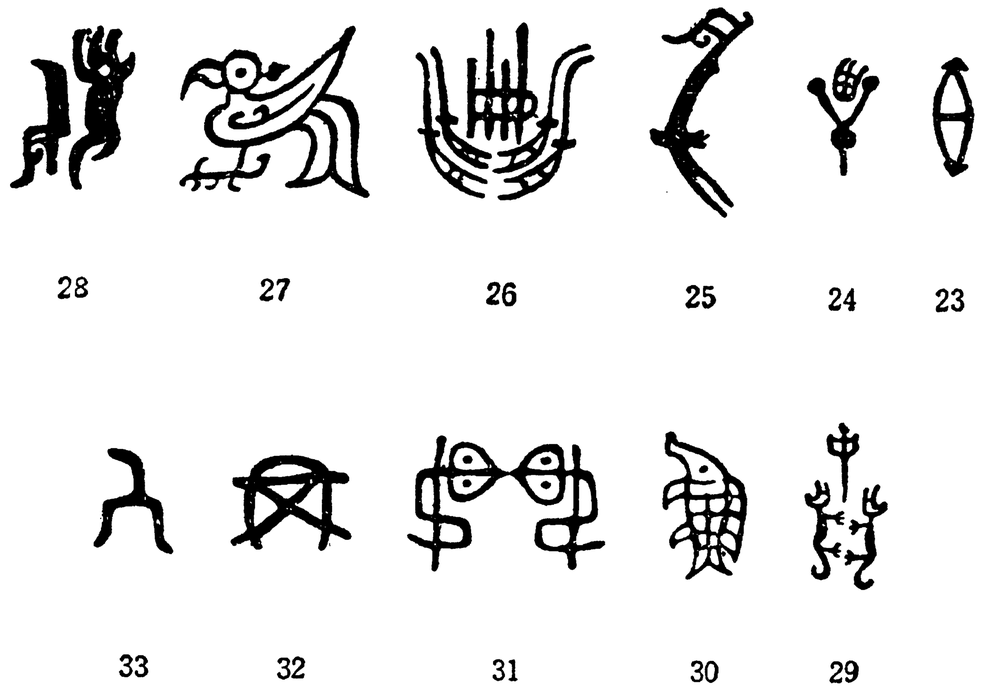
これらの図象文字は一体何を意味しているのであろうか。従来の説では、郭沫若氏がこれを氏族トーテムとする解釈を提出して、最も注目を浴びているが、しかしこれがトーテム徴(き)号であるとするのには、当時の氏族間にトーテム的体系が存在したことを、その前提として論証しなくてはならないが、

ある。次にわれわれは、これを手がかりとして、殷の社会構造の問題に進んでみよう。

殷の青銅器銘文の大部分は、いわゆる図象文字（第三七図参照）の銘文によって占められている。ときにはそれに父祖の名を加えたもの、また父祖の名だけを銘したものもあるけれども、ともかく図象文字をしるすものが圧倒的に多い。その最も典型的なものをあげると、たとえばいわゆる析子孫形のものや亞字形款識などがある。析子孫形は殷室の支裔たる身分を表示するものであり、亞字形はその特殊な職掌を示すものである。このように図象文字は身分および職掌を示す氏族の標識であることがわかる。研究者のうちには、これらの図象文字を普通の文字同様に、文字として解読しようとする人もあるが、この種の文字は西周期金文にも銘末に多く用いられており、その筆意のうちに一般の文字とは異った意識がある。かつ異った図象文字が三重にも四重にも結合されているもの、亞形中に図象を含むものなどは、決して普通の文字と同じ構造をもつものではない。それでこれらは、本来、氏族標識として特に図象的に表現されていたものとみるべきであろう。

図象文字の種類は極めて多い。まず人の形をモチーフとするものには、王子を示す子という字形を含むものが非常に多く、そのなかには王子某の名かと見られるものがある。いわゆる析子孫形もこの系統に属しているが、これらはたいてい他の要素と結合されている。すなわち武器や器具・動物などを伴っている。人の形でも、刑具で頭を截りとった形のものが数例ある。また身体の一部、目や足をモチーフとするものが数例ある。方形の周囲に四足で巡る形でかいた形は、文字にすれば囲・衛であるが、さらに





第37図　銘文族記号表

1. 子形　2. 析子孫形　3,4,5. 人形　6. 截頭形　7. 邑　8. 目　9,10,11. 亜字形　12. 家屋形　13,14. 冊形　15. 車形　16. 舟形　17. 楯矢形　18. 戈形　19. 弓形　20,21. 鼎形　22. 彙形　23. 桎梏形　24. 畢網形　25,26. 農具形　27. 鳥形　28,29. 獣形　30. 魚形　31. 虫形　32,33. 不明

それはできそうにもないことである。思うに、これらの図象文字全体に反映しているものは、社会生活そのものであり、社会生活上に必要な器具や職務が中心となっている。この点からみると、これらの図象文字は、それぞれの氏族のもつ社会生活上の職能を示しているものとみなければならない。すなわち図象文字は、その図象によって示されているところの職能を表示する、氏族の記号である。

卜辞には工という語がすでに見えているし、金文にも経籍にも百工の名がある。工とはもちろん器物の製作者、特定の職能技術をもつものである。最近鄭

州の殷代遺址から、青銅器、土器など各種の器物を製作する工房のあとが発見された（第五章第三節参照）。それらは業種によって一処に集合しているが、そういう各種の器物製作者は、それぞれ職能的な部として、氏族的形態をもって存在し、王室につかえていたのであろう。図象文字の示すところによると、刑罰その他、王室の特権的な独占であったものと、氏族一般に共通に需要のある職能とがある。したがってそのうちには、王室専属のものと必ずしもそうでないものもあったであろう。彼らは、いわばわが国の玉造部とか犬養部とかに相当するものであったが、彼ら自身は決して奴隷ではなかった。だからその族長は、これらの図象文字をもつ華麗な青銅器を作り、その祭器をもって先祖を祀っていたのであった。部民たちが果してその族長の氏族員であったかどうか、またその地位はどうかという問題については、答えるべき方法がない。しかし殷の社会の基層には、王室および王室関係の有力な氏族のもとに、このような図象文字を標識とする職能的氏族としての百工が、祭祀・儀礼・生産面を担当する階層として存していたのであった。

一般の氏族構成員は、卜辞では単に人とよばれている。王族に属するものは王の族人とよばれ、それぞれの氏族に属するものはその氏族名を冠して戈人・雀人・望人などという。こういう呼び方は、西周期金文においてもそのまま承けつがれている。また卜辞には衆人・衆という語が多く見える。その用語例からいうと、衆人はだいたい王室との直接的な関係であらわれ、衆は王室にも他の氏族にもあらわれる。そこで陳夢家氏は、人・衆人・衆の三者の異同について、次のようにいう。すなわち、人は衆人と比較的近いが、衆人には他の氏族の人もある。これらは自由な農耕民である。ところが衆は一種の身分で、農耕生産に従事している奴隷である（「殷虚卜辞綜述」一八章）——。

衆は、郭沫若氏がその字形を説いて、「日下に三人の象」であるから、それは陽光のもとに淋漓として汗を流しながら労働する苦役者の姿であると解し、奴隷であると説いて（「奴隷制時代」八一頁）以来、奴隷制論者の好題目となっている字である。しかし、もし殷代に、ギリシャ・ローマのような奴隷制があったとするならば、その奴隷の起源はどうか、その生産形態はどうか、その社会関係はどうか、奴隷制には終末の時期があるはずであるがその解放事情はどうか、というような種々の問題があるが、それに十分に答えることは、いまの資料では不可能である。奴隷といわれる衆の字形にしても、その字形の変化は有意的であるのか無意的であるのか。有意的であり、金文では目になっている。こういう字形であるとするならばどういう意味か、ということさえ、明らかにされてはいないのである。卜辞にはしばしば「衆を喪ふか」を卜したものがある。これは奴隷の逃亡を卜したものだといわれている。それならば「それ人を喪はんか」甲・一〇九九とは氏族員の逃亡を記したものであろうか。また「まことに目を喪へり」粋・一二五三とは軍の逃亡を卜したものであろうか。軍もまた奴隷によって構成されていたと論ずる人もあるが、奴隷を軍に用いることは、典型的な奴隷制をもったヨーロッパにおいても、その末期的な現象にすぎなかったことからいえば、殷の軍団が奴隷によって構成されていたということも、なお容易には信じがたいように思われる。

奴隷の来源が、もし氏族内部の階級的分化から起った大量の不自由民の発生にあったとするならば——普通にはこういう発生因はあまりないことだが——当時の氏族社会は、すでに崩壊直前にあったはずである。しかし氏族的なものは、その後もかなり久しい間中国社会の根底にあった。もし奴隷の来源についてそのほかに最も説明しやすい主張をするとすれば、彼らがその王朝樹立の過程においてしきりに異族を征服し、これを奴隷化したとみることである。しかし、すでに農耕を主とし、かなり定着的な生活に入っていた殷が、遊牧族のように好戦的に他の異族を侵略し奴隷化したであろうか。これにも大きな疑問がある。

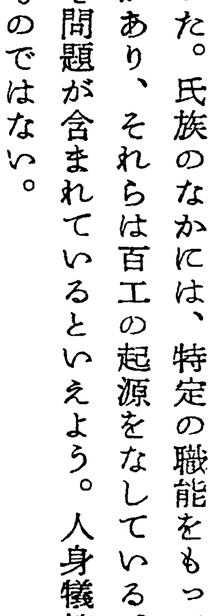
かつて殷墓から大量の殉葬が発見された。それは文字通り身首そのところを異にして十体ずつ、何列も並んだ坑に埋められていた（写真一四参照）。これこそ古代奴隷制の最も有力な証拠だと郭氏らは考えたものだが、生産奴隷を大量に殺すような不生産を、奴隷主があえてするだろうか。殉葬とは、生前の奉仕者を、死後にも奉仕させる意味である。それならば、どうして首を截り、身首を別にし、もはや絶対に奉仕できない形にして殉葬させるのではなかろうか。身首を異にするのは、犠牲の霊の復活を拒否したものではなかろうか。

卜辞によると、人身犠牲はかなり行われている。それは主として羌・南のような異族か、反とよばれる不自由民であった。しかしながら彼らが、生産に従事していたらしい事実はほとんど認められない。羌は、さきにも述べたように、河南西方の山地にいた異族であった。また南は、いまのロロ族たちの祖先で、河南南方の桐柏山脈一帯にいて、南とよばれる鼓をもつ異族であった。彼らは後に追われて次第に南下し、ついに海南島にまで追いつめられてしまったが、魏晋のころにはまだ多く揚子江の南側一帯にあった。洞庭からその南にかけて、銅鼓の出土が多いが、この銅鼓を木に繋けた形が南の初形である。反はどういう性質のものかよくわからないが、羌・南と同じくしばしば伐、すなわち戈にかけて殺され、犠牲にされている。あるいは西周金文に見る南国反子というような異族であった

かもしれない。

殷の社会を構成するものは、殷族とその通婚関係にある諸族、殷の政治支配に服していた他の諸族であり、その族人は人とも衆ともよばれていた。氏族のなかには、特定の職能をもって王室につかえ、あるいは諸族のもとにあった品部的なものがあり、それらは百工の起源をなしている。これが殷社会の基底にある社会層であり、その性格にこそ問題が含まれているといえよう。人身犠牲に供される羌・南・反は異族であって、社会階層をなすものではない。

殷代の社会は奴隷制か否か。もう問題はここまでしぼってきてもよいほど、今では奴隷制説が強く主張されている。それは中国の現在の思想的立場からの要請であって、いまの中国にとってそれはア・プリオリーの問題であろう。しかしわれわれにとっては、それはなお自由な、実証の課題にすぎない。殷代社会のあり方を探るひとつの方法は、殷の滅亡後その社会はどうなったか、ということである。それはわれわれが知りうる、中国最初の亡国の民の姿である。はたして彼らは、亡国の後に奴隷と化したか、あるいはいかなる他の活き方を活きたか、それが次の問題でなければならない。



第38図

ことばや文字の上にその痕迹がたどられるとすれば、それはいっそう有力な証拠となるだろう。たとえば文という字を見よう（第三八図）。殷人はこれを先祖の名の上に冠して美称としているが、それは本来文身を示す字である。文身の習俗は、太平洋沿海諸民族の間に今も残されており、過去においても沿海諸民族の好んで用いたものである。文身は主として胸部に加え、V字形・X形あるいは心字形などさまざまな形がある。凶とは、おどろきを胸部のざわめきで示すもので、側身形を加えた匈は胸の本字である。文を要素にもつ彦は、男子顔面の文身で身分ある男子の称、顔はその面をいう。殷では王のきさきを「祖丁の奭妣己」のように呼ぶが、奭は両乳を中心に加えられた女人の文身である。古く越人は断髪文身で夷狄の俗であるといわれたが、殷人の本号である商は、文身の道具である針、すなわち辛を器上にたてた形を示すものであった。

夷系の種族ははなはだ多かった。後漢書東夷伝には夷に九種ありとしてその名をあげ、西周中期と思われる宗周鐘には、南夷・東夷の具見するもの廿又六邦と見えている。殷はもとその夷系の一部族であったが、定着農耕によって急速に勢力を養い、次第に中原に進出していった。彼らは異族を征服支配して奴隷化するという方法ではなく、むしろ作邑とよばれる耕作地域の造成によって農地を開拓入植しながら、ようやく西方の彩陶文化圏に接触し、夏系諸族と対峙して、中原を争う形勢となった。しかしすでに進んだ青銅器文化を保有していた殷族は、ついに夏系諸族を圧して中原の要衝を占め、

六　殷の滅亡と殷人の運命

殷王朝の最後の王である帝辛は、その十祀九月二十六日甲午、侯喜という諸侯の軍を従えて遠く人方（東方沿海の国の名）へ長征の途に上った。途中、雇を過ぎ、商を経、そこから南行して淮水を超えて攸に入り、また東北して淮水流域の諸地を略し、再び攸を経て長駆北上して斉に至っている。斉はかねて殷の東方の軍事基地たるところであったが、ここで軍旅を整えて重ねて人方をその背後から討ち、淮水北辺に沿うて商を経て殷都に帰還した。帰還の日は明らかでないが、十一祀七月下旬以後であろうから、この長征は十ヵ月以上にも及ぶ大作戦であった。

人方は淮水の下流にいた淮夷系の部族であろうと思われる。人方を伐つことはこの帝辛期に至ってはじめて見えているが、だいたい殷の勢力は東方に強く、この方面には従来ほとんど攻伐のことがみえなかったものである。卜辞には西使北使の名は見えるが、東使・南使の名がない。つまり東・南は殷にとっては安泰な、緊張のない地域であった。なぜかといえば、それは殷（衣・夷と同音）という名が示しているように、殷族も本来夷系の種族であり、東夷南夷とほぼ同種の関係にあったからである。

殷を夷系とみることは、傅斯年氏の示唆深い指摘からはじまっている。殷墟発掘からえられた東海産のかずかずの遺品もまた、その証明となりうるであろう。しかしもし、民族にとって最も本源的な、

鄭州から河内にと進出し、ついに北して、大行を西方の障壁とし、東南北の三方を一時に控制する要地安陽に入って、ここに都した。その後二百数十年、彼らはほとんど東方の故地に向って兵を動かすことはなかった。しかるに、神聖王朝の威権がいよいよさかんなときに、帝辛が十ヵ月にわたる長征をその故地の方面に敢行しなければならなかったのは、よほどの事情があってのことと思われる。

西周期に入ってからのことであるが、淮夷は周室に対し農穀や帛を朝貢していたことが金文によって知られる。こういう朝貢関係は、以前から殷室に対してもあったと思われ、淮夷のみならず他の諸夷も、同様の形で殷に服属していたものであろう。帝辛の人方長征は、おそらくこの永年の服属関係が破れ、何らかの事情で諸夷の背反が起ったからではなかろうか。これは殷にとっては、その背後をおびやかす重大な事件であった。陝西の渭水流域に入りこんで勢力を養っていた周が、西方の諸族を語らって、長駆して殷を殪しえた理由は、この時期における夏系諸族の興起ということ以外に、殷王国の内部自体にも問題があったからに相違ない。人方の背反以来、諸族の離叛いちじるしく、帝辛はのち再び人方を征し、また盂[5]方を伐っているが、王朝の基盤であった諸族の強固な統一はすでに大きく動揺してきている。文化的には決して先進とは考えられない周の一撃にあって、古代的な神聖王朝ははかなく崩壊し去っていった。それは政治的なものよりも、より多く精神的な支柱に支えられていた古代王朝の組織のもろさを示すものである。しかしさすがに、帝辛は神聖な王者であった。帝の嫡子たる神聖な王者は、人手にその運命を委ねるべきではない。殷の敗亡を自覚した彼は、奔って鹿台に登り、玉衣を身にまとい、燃えさかる炎に投じて死んだ。史伝の上では、帝辛紂は稀代の暴君ということになっている。だが殷の滅亡の真因は、東南夷勢力の興起とその背反という、歴史を動かす新しいエネ

ルギーの発生にある。現に周は、殷を滅ぼした後、叛服常なき東南夷の平定に悩まされつづけ、金文にも「詩」にも、淮夷討伐のことが記されている。殷の余民に奉ぜられて南方に逃れた彖子聃は天子聃と呼称し(貝塚茂樹「中国古代史学の発展」四一三頁以下参照)、彖伯はその父を聲王とよんだ。それは、「われは蛮夷なり、王われに位を加へずんば、われは自ら尊くせんのみ」といって武王と称した楚の先祖である熊通の意気と似たところがある。しかし周は、これらの夷系諸族の討伐には、おおむね殷の残存軍事力をさし向けた。夷をもって夷を制するという政策は、実にこのとき周によって実行されていたのである。

殷の滅亡の後、周は殷の諸族を各地に分割し、その勢力の結集を防ぐ方針をとった。魯公には殷民六族を、康叔には殷民七族を与え(「左伝」)、また洛陽にも陝西各地にも、有力な諸族を分割配置し、そのすぐれた文化をもって周につかえさせた。当時、周がどのように殷人の実力を警戒していたかは、周書五誥の誥命の中で、しばしば殷を「大邦殷」とよび、その滅亡が天意にもとづくものであることを納得させようとしていた事実からも知られる。王朝は瓦解したが、殷人の勢力はなお無視しがたいものがある。殷の後は宋国として先王の祭祀をつづけていたし、その根拠地に派遣された管叔・蔡叔らは、まもなく周に叛旗をひるがえしたが、これもおそらくその背後に殷人の勢力があったのであろう。東方経略の前進拠点としては洛陽がえらばれ、そこに多数の殷の遺民を移し、かつては西使召として殷につかえた召族の代表者召公がこれを監督して、新しい軍事拠点成周を築いた。成周の造営が当時の大事業であったことは尚書の洛誥・大誥などにしるされ、一時は王宮もここに営まれ、周王の

を保ちつづけた。「殷士の膚(うるはしくいそしめる)敏なるも、亰に祼将(まつり)す」(「詩経」大雅・文王篇)と歌われているように、彼らの多くは儀礼的なことや、百工技芸のことに従っていた。ただ西周後期になると、青銅器銘文の上からは、彼らの消息を追跡することが次第に困難になる。しかしそれでも、殷人の子孫たちが全く歴史から姿を消していったのではない。その事実は、たとえば殷の一族である鄭人の活動によって語られている。

殷が滅んだとき、殷の有力な一族であった鄭人の多くもまた陝西の諸地におくられて、西鄭・南鄭・鄭などの地名を伝えたが、南鄭には一時王宮も作られ、また穆公以下が西鄭に都したという伝承もある(「漢書」地理志注臣瓚説)。春秋期の鄭国は、周の幽王のとき、王の庶弟桓公が封ぜられてはじめて鄭と称したといわれているが、鄭の名はそれ以前にも金文に見えていて、決して桓公に始まるものではない。当時周室の威望衰え、すでに陝西の故地を保ちえなくなっていたので、周はまもなく東遷した。周の東遷は、晋と鄭との力によったといわれている。鄭の桓公は、陝西華県の鄭を治めながら、桓公はどうして東土公はその地のみならず、よく東土の人心をえたという。華県の鄭はほかならぬ殷の鄭人の地であり、その統治に成功したの人心をえたのであろう。それは、華県の鄭は桓公は、鄭人の本拠である東方殷人の間に人望を養いえたのであった。だから桓公が東遷して新鄭に都し鄭国を建設するや、鄭人は虢(かく)・檜(かい)を破ってその故地を回復し、桓公を迎えたのであった。何がかくまで桓公を成功させたのであろう。それはおそらく、桓公が殷人の希望であり、しかも久しくみたされずにいたところの殷人自治の原則を、大らかに認めたからである。このことは後年、子産によって回顧されているが、それは、「爾、我に叛くことなかれ、われ、賈(あきたい)を強ひることなからん」という、

桓公と商人との間の契約に、端的に表現されている。商人とはいうまでもなく殷人であり鄭人である。自治を認められ、宿願を達した鄭人は、喜んで桓公を奉じてその故地に鄭国を建設し、その活動の場所を回復したのであった。そして彼らが、鄭の国際問題をも自力で解決する実力をもっていたことは、鄭の商人弦高の話(左伝僖公三十三年)によっても知ることができる。

しかし一般的にいって、亡殷の子孫が、支配者たる周人から蔑視され、圧迫されていたことはもとよりである。間の抜けた男の話といえば、いつも「宋人」であった。西人の子は何かとこきつかわれているが、東人の子は何かとこきつかわれている、というのも亡殷の民の歎きであった。それはまことに長い忍従の生活であった。殷の職能的氏族であった技術者・製作者たちの子孫は、その後も職人組合的な同業組織をもち、外からも比較的閉鎖的な生活をつづけたが、内部の団結はそれだけに強固なものがあった。それは農耕に従っていた殷人の間にも共通する生活の体験であった。こういう彼らの生活体験が、いつかは、何らかの形で表現をもたないはずはない。事実それは、春秋末期以来の社会変革の波と、それに応じて起った思想的・政治的な活動の中にみずからを表現しようとした。周の礼楽を基調とする儒学が魯に興るとまもなく、それはこれと対立的な、否定的な形をとってあらわれてくる。

兼愛非攻・尚賢尚同を説く墨子の学が、亡国の民である殷人の生活から生れてきたことは決して偶然ではない。兼愛非攻を説きながらも、墨子の性格がある。結社とは一種の社会性の欠如態である。おそらく工匠のギルト的性格が、この思想のうちに、またその思想活動の形式のうちに流れているようである。そこには職能的氏族としての古い伝

居城ともなっていた。洛陽北邙の遺址からは、西周初期とみられる図象文字款識をもつ多数の青銅器があらわれたが、これらは当時ここに移されていた殷の遺民たちの残したものである。

周初の東南夷の叛乱には、たびたび殷の残存軍事力が動員された。それらは殷の八師・成周の八師とよばれている。この八師は、金文によると西周の中ごろまでその存在が追迹されるし、またその師長師氏に殷人が多く任命されていたこと、周からはときどき「遹正(いっせい)」と称する査察を実施していたことが知られる。このことは、周初の東方経略にともなって賞賜を受け、立派な青銅器を作った部将たちが、ほとんど殷系の人である事実とあわせて、周初の東方における作戦がだいたい殷の残存軍事力を利用することによって行われていたことを示している。

成周の殷の八師が、殷の滅亡後百年以上もその組織をもちつづけていたのはなぜか。それは八師を構成する殷人の集団が、そのまま保存され、その成員の供給源となっていたということによってのみ説明される。周はこの殷人集団に対しても監視の眼をゆるめてはいない。しかし集団内部のことにはあまり干渉しなかったようである。左伝には、周が殷族に対して分治政策をとるにあたり、殷族内部のことはその慣行にまかせ、周はその上位支配権を握って間接統治を行うという原則を立てたと伝えている。これを成周八師にあてはめてみると、それはまさしく事実であったとみてよい。おそらく、各地に分置された殷族は、みなこの原則のもとに支配されていたのであろう。魯に移された殷族は、周の入植者とは異った地域に住み、自らの廟社を祀っていた。陝西の各地に遷された殷の遺民たちも、その氏族的集団性は失っていなかったらしく、その族長たちには、殷以来の官制である史・師・作冊の職を与えられるものが多く、祭祀儀礼、または王宮につかえる殷の部民の長として、長くその地位

統の中に生れてきた信念的なものと、被圧迫民族としてのゆがみと偏見とが、共存している。

老荘の思想・神農家の言のなかにも、殷人のおもかげは流れている。濡弱謙下・小国寡民を説く老子の思想は、その思想的完成はさらに時代を下るとしても、やはりこの地域に生れた思想であった。殷神話の楚辞への流れ、また老子的表現の楚辞への流れ、そういうもののうちに、殷と楚との親縁がたどられる。傾向的な相違は大きいけれども、墨家と、老荘や神農の立場とは、東方の生活体験から生れたものといえる。特に彼らの反時代的傾向、非社会的性格のうちには、被圧迫者の、忍苦にみちた長い体験があったことは疑えない。

殷は滅んだ。そしてこのかがやかしい神政国家の文化と社会も、同時にともに滅んでしまったとみるのが従来の考えかたである。王国維が「殷周制度論」を書いて、中国の礼楽制度がすべて周王朝によって興された、さらにいえば聖人周公の創作するところであると説いて以来、殷人の社会と文化は、悠遠なる古代の闇に吸いとられて消え去ったと考えられている。しかしはたしてそうであろうか。国家は滅んでも、その社会、その文化は容易に滅び去るものではない。むしろふみつけられた草がさらに深く根をおろしてゆくように、東方の社会と文化は、いくらか変容しながらもその生命をもちつづけ、生命の表現を求めてやまない。われわれはただ、それに気づかないで、表面の事象に眼をそらされ、深部にたたえられた生命を見失っているのではないか。注意深く見てゆくと、そのしるしは随処にある。

西周中期ごろまでの青銅器の大半は、殷人の残したものであると考えるべき十分な理由があると、

なのであって、実は「厥民」以下の四条は、古く四方の風神の名であった。その最も古い形は甲骨文にあって

東方を析といふ、風を劦といふ。
南方を夾といふ、風を完といふ。
西方を夷といふ、風を彝といふ。
北方を□といふ、風を役といふ。

というものである（写真五）。この風神の名は、また山海経に見えていて、はなはだ古意を伝えている。その文にいう。

日月の出づるところ、名を折丹といふ。東方を折𠂤といふ、来風を俊といふ。東極に処りて、以て風を出入す。大荒東経

神有り、名を因といふ。因乎南方を因といふ。乎夸風を乎民といふ。南極に処りて、以て風を出入す。大荒南経

人あり、名を石夷といふ。来風を韋といふ。西北隅に処りて、以て日月の長短を司る。大荒西経

女和月母の国あり、人あり名を鵕といふ。北方を鵕といふ。来之風を狻といふ。これ東極隅に処りて以て日月をとどむ。相まじはりて出没することなからしめ、その短長を司る。大荒東経

錞于毋逢の山、北のかた惟号の山を望む。その風を劦といふ。北山経

この山海経の文が、いくらか変化したところはあっても、甲骨文に見える四方の風神を伝えたものであることは明らかである。山海経によると、この神は風の出入を掌るものである。風は甲骨文では大

私は思う。そのことは、当時の文化がなお殷人によって担持されていたことを示している。もちろん、支配者たる周は、その政治的経済的な優位の上に、新しい文化を作りあげていった。しかし陝西に僻在したその文化は、東方の社会を広くおおうには至らず、東周に入ると、東方の社会に新たに列国の文化が興り、新旧を融合したものを生み出してゆく。西周の文化は秦に引きつがれ、かえって古色をとどめてしまうこともある。そのひとつの例を堯典に求めてみよう。

尚書堯典は、今文系とよばれる、尚書のなかでも古い成立のものであるが、周書五誥などに較べるとよく整っていて、古い時代の伝承がいつか書き直されたという感じのするものである。このなかに羲仲・羲叔・和仲・和叔の話があるが、それが太陽の御者を意味する太陽神話の変形であることは、かつてマスペロがそれを指摘して、中国の学者を驚ろかせたものであった。その堯典に、次のような文がある。

分命羲仲、宅嵎夷……厥民析、鳥獣孳尾
申命羲叔、宅南交……厥民因、鳥獣希革
分命和仲、宅　西……厥民夷、鳥獣毛毨
申命和叔、宅朔方……厥民隩、鳥獣氄毛

孔伝によると、析とは老壮が分れること、因とは老壮相助けて農に従うこと、夷とは老壮田にあってなごやかなこと、隩とは室処して寒を避ける意だという。しかしこういう解釈はなんのことかわからず、後世の碩学大儒もその真の意味を解きえないまま今日に至っている。実際は解きえないのが当然

なのであって、実は「厥民」以下の四条は、古く四方の風神の名であった。その最も古い形は甲骨文にあって

東方を析といふ、風を劦といふ。
南方を夾といふ、風を完といふ。
西方を夷といふ、風を彝といふ。
北方を□といふ、風を役といふ。

というものである（写真五）。この風神の名は、また山海経に見えていて、はなはだ古意を伝えている。その文にいう。

日月の出づるところ、名を折丹といふ。東方を折𠂤といふ、来風を俊といふ。東極に処りて、以て風を出入す。大荒東経

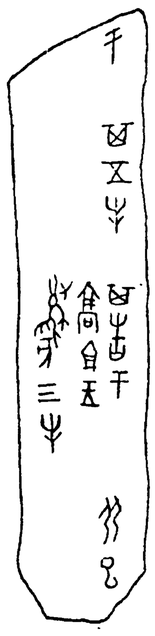
神有り、名を因といふ。因乎南方を因といふ。乎夸風を乎民といふ。南極に処りて、以て風を出入す。大荒南経

人あり、名を石夷といふ。来風を韋といふ。西北隅に処りて、以て日月の長短を司る。大荒西経

女和月母の国あり、人あり名を鵕といふ。北方を鵕といふ。来之風を狻といふ。これ東極隅に処りて以て日月をとどむ。相まじはりて出没することなからしめ、その短長を司る。大荒東経

錞于毋逢の山、北のかた惟号の山を望む。その風を劦といふ。北山経

この山海経の文が、いくらか変化したところはあっても、甲骨文に見える四方の風神を伝えたものであることは明らかである。山海経によると、この神は風の出入を掌るものである。風は甲骨文では大鵬の形に書かれている。堯典の作者の見た風神も、おそらく大鵬の形であったのであろう。しかしその古意はすでに知られていなかった。それで作者はこれを鳥獣に改め、神の名も附会して他の語にかえてしまった。山海経大荒東経に、「王亥、両手に鳥を操り、まさにその頭を食ふ」と記されている殷の祖神王亥は、甲骨文にはまさしく鳥をもつ形に書かれていて、その基づくところが知られるのである（第三九図参照）。おそらく、研究がさらに進んでゆけば、殷人の残した遺産は、なお多く経籍の中から発掘されてくる可能性があるであろう。地下資料の発掘はもとより最も緊要であるけれども、それによって古典のなかから古代の伝承を見出してゆくという仕事も、決して忘れられてはならないものである。



第39図

四方の風神の神話は、多分、モンスーン地帯に住んだ東方夷系の生み出したものであろう。それはやがて山海経の神怪な説話となり、堯典には古聖人の至治の姿として書かれた。風を大鵬の姿であらわしていたその古い伝承は、のち荘周の霊鋒にのせられて、大人の逍遥遊のさまを写した、大鵬飛行という形に象徴化されているが、羊角して上ること九万里、一搏して南溟に徙る大鵬の活動は、颱風の姿

V 殷人の故郷

一 中国考古学のルネッサンス

殷墟の発掘は、はからずも今世紀のひとびとにひとつの伝説を実在の世界に再現してみせてくれた。その内容はさきの各章でみたごとく、まことにすばらしいものではあったが、まだまだヴェールにつつまれたところも多い。殷墟は殷帝国の都あとではあるが、そこに示されたものは、殷の歴史の後半期にかぎられていた。では一体、殷代の前期の文化はどうなのだろうか。あの完成された王朝文化は、いかにして発展してきたのだろうか。あの豪華をきわめた青銅器は、そもそも、どこから、どのようにして伝えられたのだろうか。このようにつぎつぎとおこる疑問。しかしひとびとがこの殷墟だけに執着しているかぎり、それ以上の展開はのぞめなかったかもしれない。殷帝国の領域はひろい。殷代の歴史はながい。帝都は何回もかわっている。ほかに殷代の遺跡がまだあるはずである。それを探し出せば、殷墟の調査で解決できなかったいろいろの問題をとく鍵が見出せるかもしれない。いや、殷代初期の文化から、さらにさかのぼっては、殷以前の新石器時代の文化のうちに、その萌芽が存在するかもしれないのである。

このような要求はすでに解放前からあった。殷墟以外の殷代の遺跡――それは殷帝国の範図を探るうえにも、きわめて重要なテ！マであったのである。いま試みに胡厚宣の『殷墟発掘』という著書に

あげている殷代遺跡の地名をみると次のようである。

河南省　安陽県　五二個所、湯陰県　五個所、淇県、滑県、内黄県、新郷県、沁陽県、孟津県、南陽県、商邱県、永城県　各一個所
河北省　渉県　二個所、武安県　一個所
山東省　日照県　五個所
安徽省　寿県　一二個所
山西省　大同県　二個所
内蒙古　呼和浩特県　二個所、包頭　一個所

と九一個所をあげている。これによって殷文化の勢力範囲が河南省安陽県を中心にして、その周辺におよんでいたことを知ることができる。しかしこれらは、大部分が殷式銅器の単独出土地点か、またはその他の殷式遺物の散布地程度のもので、安陽の殷墟以上にその文化の内容を明らかにしてくれる価値をもつ遺跡はなかった。

ここで解放以後の中国考古学界の歩みをながめてみることにしよう。

一九四九年、中国では長い間の戦乱がおわり、中華人民共和国が誕生した。それは帝国主義下に呻吟していた六億の民の解放であり、近代国家としての中国の再生である。この新秩序の成立は、また古代文化の研究に新たな飛躍を与えるひとつの紀元を劃すことになった。

解放後、中国では大建設工事が澎湃としておこった。黄河の急流にダムを建設して、百年河清をまつと、諺にもうたわれたこの濁流を清めんとしている。対岸がかすんで、海のようだといわれた揚子江にも、いま二階建のモダンな鉄橋が架せられようとしている。都市の郊外には、旧い城壁をつきやぶって、新道路が敷かれ、煉瓦がつぎつぎと積上げられて、みるみるうちに、工場や大ビルが建てられてゆく。このいろいろの建設工事が、各地から驚くべき地下の宝物をあばきだしていったのである。新政府と関係学者はこれらの状況に対処するために、時をうつさず行動を開始した。まず、あの広い中国のいたるところでおこっている古物の出土を確実にキャッチするために、全国にくまなく情報網をはる必要がある。つぎにこれらの古文化財を散逸させないように保護を加えねばならない。これまでのような野放しでは、古物は一部の骨董屋と収蔵家の営利の対象となり、その一部はいつのまにか国外に流出してしまっていた。これを喰いとめるには、ある程度の強権を発動しなくてはならない。そこで、一九五〇年の五月に、政務院領布の「珍貴なる文物・図書および稀有の生物保護規定」「古文化遺址および古墓葬の調査発掘に関する規定」などといかめしい名前の法律を出した。これによって地下出土の埋蔵文化財は、人民全体の宝として私有を認めないことにし、すべて国家に収容してしまう。古物商の活動を厳しく取りしまることにより、盗掘者が出土品によって私利を得たり、貴重な人民の宝が国外に流出する道をふさいでしまったのである。一昔前の発掘品を高値で買いとってくれた顧客はいなくなり、盗掘者たちが、せっかく地下深くもぐって古物をとりだしてきても、もはや商売にならないことがはっきり知らされた。これによって無用の乱掘はどうにか防止されることになった。一方、建設の進行にともない、土木工事によって出土する品物の量は、ますます増加してくる。これらは積極的に現地にでかけて行って、

出土の地点を調査し、遺物を整理しなければならない。そのような仕事は、少数の専門家や係官だけでは、とうていまわりきれるものでない。そこで中央に文化局をつくり、その統率の下に各省市に文物工作隊と文物管理委員会というものを置くことにした。前者の任務は発見された遺跡の構造と、遺物の出土状態を調査、記録することである。これを担当する人は、古文物に関する広い知識と、発掘に対するかなりの技術とをそなえていなければならない。その要員を養成するためには、多数の青年を集めて訓練をほどこすことがまず必要だ。一九五二年に北京で、中央文化部、中国科学院、北京大学の共同主催になる考古工作人員訓練班というものが組織され、ここで約十ヵ月間古文化財についての一般知識、法律、発掘法などを速成教育したのち、彼らを各地に配属して、それぞれの土地での発掘工作にあたらせた。これによって五二年、五三年、五四年の三回に約三百四十名の工作員を産みだした。

一方、文物管理委員会は、出土品の管理と、個人の発見や所有になる古物の回収を行った。

このほかに独立した考古学の専門の研究機関として、中国科学院のなかに、考古研究所が一九五〇年設立された。これは前北平研究院史学研究所の残った機構を合併してつくられたもので、中国における考古研究のセンターであり、唯一の機関でもある。尹達、夏鼐、郭宝鈞など、今日中国の考古学者といわれる人々は、ほとんどこれに所属している。ここには六十名の研究人員のほかに、専属の工作隊三百名をかかえていて、とくに重要な遺跡の調査には、みずからのり出してあたっている。

このように整備された組織によって、まず出土する古代遺物の散逸をふせぎ、つぎにそれらを考古

研究の資料として、ひろく利用できるようにしたのである。解放後の殷代文化研究の新しい発展は、決して、殷遺跡だけをさぐるというような姑息的なやり方ですすめられたのではない。考古学全般からみた新情勢に対応するために、新しい組織がつくられ、その組織の活動の一部として、殷代遺跡の調査も行われたことを注視しなければならない。

その考古学全般の新展開は、一九五四年に、北京で全国基本建設工程中出土文物展覧会と名をうってひらかれた大展覧会に集った資料をみてもわかるだろう。そもそも、この展覧会はひとつの大きな目的をもっている。新中国が近代国家として、新しく出発しようとしている。それには六億の民の力をひとつの方向に結集させなければならない。彼らは五千年の長い歴史をになっている。伝統がある。新しい国家も、新しいイデオロギーも、この栄ある伝統を破壊するのではない。その歴史を基調にして、そのおのずからなる発展であることを、人民のひとりひとりに十分納得させてゆく必要がある。古い歴史は人民の誇りである。古い文物は人民の宝であり、彼らの先祖の労働の成果である。古文化の認識こそ、彼らを中国人民として結集させる原動力である。古文物に対する民衆教育こそ、この大展覧会の目的であったのだ。

ところで、解放後の五年間に十四、五万点の出土品があった。そのうちから四千点ばかりを陳列したが、それは時間的には旧石器時代から明代におよぶものであり、地域的には、北は東北の松花江より、南は広州の珠江まで、東は沿岸地域より、西は甘粛の沙漠地帯にまでわたっている。

新たな考古学は、この人民の過去の文化の全体を追求する。この全体の研究をバックにして、殷代文化の新しい研究も行われることになったのである。これらは決して局地の調査ではない。全般的概観

を目的としている。かくてこそ、殷代文化圏の設定も、殷代全歴史の展開も可能となるわけである。しからば解放後の研究は、殷人の歩みをどのように追求していったであろうか。

二　解放後の殷墟工作

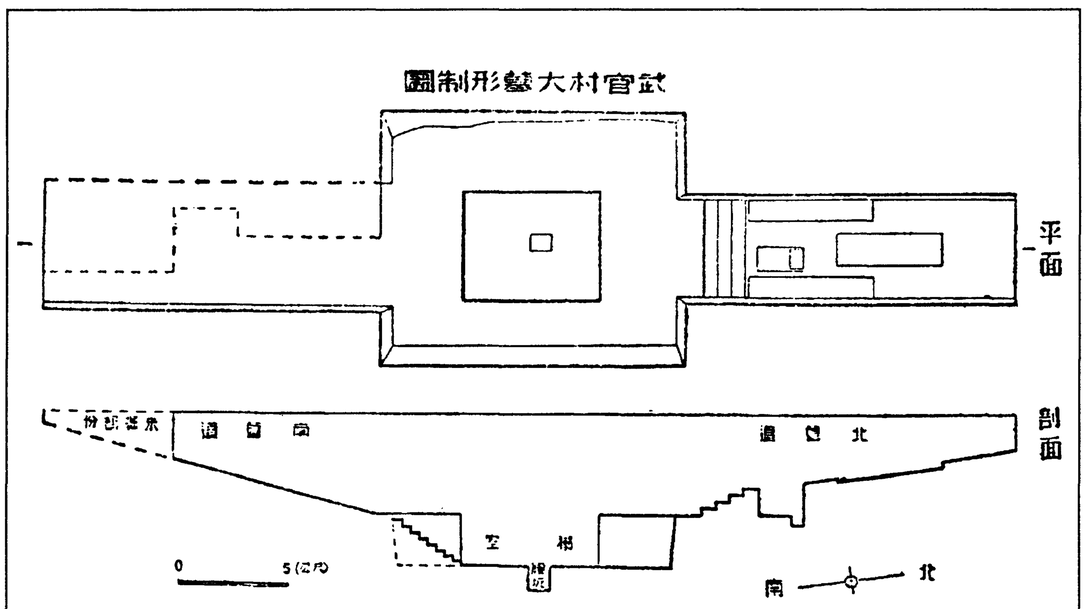
解放後、中国考古学界は大きく塗りかえられた。一九三七年の戦争勃発以来、活動中止を余儀なくされた中央研究院歴史語言研究所のひとたちは、貴重な資料をかかえて転々とし、大部分は台湾に移った。殷墟の小屯や西北岡の発掘を担当した梁思永はすでに逝き、李済、董作賓、石璋如、高去尋らはその資料に随って台湾に渡った。一方中国本土では、かつて中国古代史学の研究にはじめてマルクス主義の経済発展史を適用した郭沫若が中央政府の要職につき、その強力なバックの下に、尹達、夏鼐などを中心に、五〇年には、早くも考古研究所が発足した。そして開店第一の仕事として彼らが選んだのは、やはり安陽の発掘であった。殷墟こそは、これまでの中国考古学のシンボルであったことをやはり選んだということは、新生の考古学が決して過去の業績を無視して、全く新しく出発したものでないことを知ることができる。いわばこれまでの業績を足場として出発し、次第に新しい方向へ進んでいったのである。この最初の安陽の発掘は、後の中国全土にわたる考古学発掘へのその過渡的な段階になるべき運命をもっていた。

いよいよ安陽の発掘を再開するということにきまり、さてどこを掘るかということが問題となった。中心はなんといっても小屯の宮殿址や西北岡の王陵である。しかし、ここは解放前の中央研究院が行った調査を考慮しなければならない。これは政治とははなれた学問の上の義務である。十五回にわたる発掘の工作個所を示す正確な実測図の原図などもすべて台湾に送られている。そこで、前の発掘との重複をさけるため、ここに手をふれることを遠慮して、洹水の南北にそれぞれ新しい地点一個所ずつを選んだ。一つは南岸の四盤磨村で、小屯の西方二里のところ、何か住居址関係の遺跡が出てこないかと考えられた。第二は北岸の武官村で、西北岡からつづいた台地、かつて司母戊大鼎の出たところに近く、これに関連した大墓の発見が期待されたからである。発掘の主任には、これまで最もフィールド経験の豊富な郭宝鈞があたり、その下に若い馬得志、魏善臣をつけ、当時北京大学の研究生であった安志敏も参加した。発掘は一九五〇年四月十二日に始まった。久しぶりに、安陽の地には発掘隊のにぎやかなざわめきが陽春の空にこだまし、赤さびた発掘ゴテがひさびさに土の香を味った。

まず武官村の方から眺めてみよう。発掘地点は村の北垣から北方八一五メートル、前営村の西垣から西三八〇メートルの地点を基点とし、ここから北へ二〇〇メートルの間を、東西各三〇メートルにわたる範囲内である。しかしこの間を全面的に掘りあげたわけではなく、北から南にならぶ六地点を四角や細長いトレンチによって調査した、いわば坪掘り式発掘であった。最北端の地は、村民呉梓齢の家の墓地で、ここに五基の新しい土壙が存在する。ここはすでに一九三四年、梁思永が西北岡の発掘をやったときに古墓の存在することが確かめられていた。司母戊鼎の出土したところから、東北約八〇メートル位の距離である。

殷代の墳墓には、後の古墳にみるような盛土のごとき標識が地上にない。彼らはまず三〇数個所のボーリングによって、地下の状態をさぐった。黄土は比較的軟かく、何か異物があればすぐ感知できた。そこで六個のトレンチを引いたところ、早くも墓壙の輪廓をしめす界線があらわれてきた。勇躍した工作隊は、その線に沿って発掘面積をひろげてゆくと、南北に墓道をもった大墓のプランとなっていった（第四〇図）。

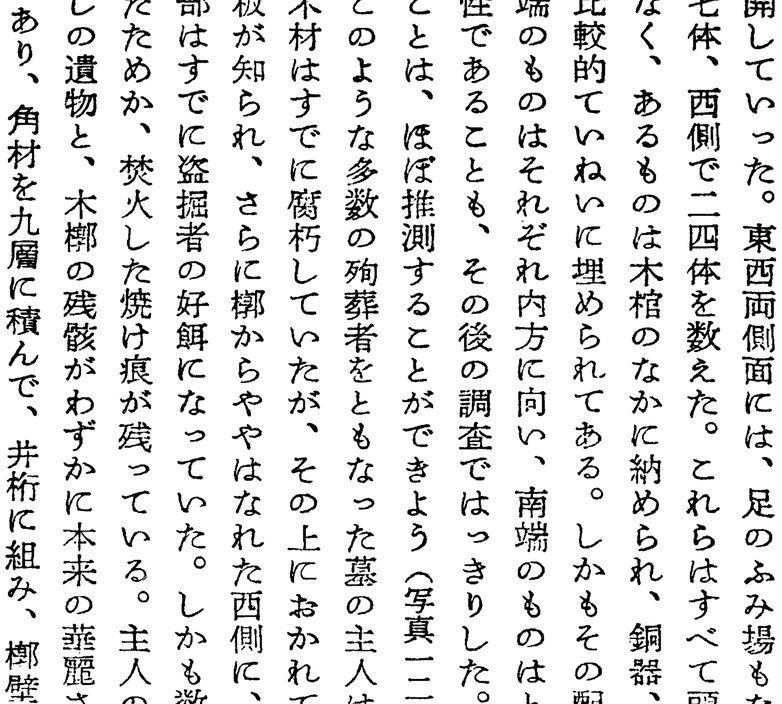
まず、中央の墓室の墳土を除いた。室の大きさは上口で南北一四メートル、東西一二メートルある。墳め土は一層一層と錘杵（つきぼう）によって版築していったわけで、その墳土のなかに次々と殉葬の人骨や鳥獣骨が現われた。特に人骨は頭骨のみが三四個でてきた。深さ一メートルから二メートルの間では西側に五個、東側に三個、二メートルから三メートルの間では、西側に三個、東側に六個、深度三メートルから三・七メートルの間では、西側に五個、東側に六個と、どれも面を中央に向けて、直立してならべてあった。鳥獣骨は東側に犬骨が四体、猿骨が一体、鹿骨一体、不明獣骨九体があり、西側には犬骨二体、猿骨二体、不明獣骨六体が埋められていた。



第40図

それらをとりのぞいて、墓室内を四・七メートル掘り下げたところに、ようやく木槨の上面があらわれた。その南北の長さ六・三メートル、幅五・二メートルあり、壙壁との間に二、三メートルのへだたりがあって二層台をなしている。二層台とは、土壙と木槨の外側との間の空隙に、土を入れては搗きかためて積みあげ、ほぼ槨室の上面で、水平にした周辺の空地をいうのである。この面を清掃して行くうちに、さらに驚くべき光景が展開していった。東西両側面には、足のふみ場もないほどに陪葬人骨がつぎつぎとあらわれ、東側で一七体、西側で二四体を数えた。これらはすべて頭をつけたままであり、むりに死体をしばった形迹もなく、あるものは木棺のなかに納められ、銅器、玉戈、飾品などの副葬品や、猿を陪葬したりして、比較的ていねいに埋められてある。しかもその配列に一定の秩序があり、大部分は北に頭を向け、北端のものはそれぞれ内方に向い、南端のものはともに西向きにおかれている。東側は男子、西側は女性であることも、その後の調査ではっきりした。これらが墓に葬った主人の近侍や姫妾たちであったことは、ほぼ推測することができよう（写真一一参照）。

いよいよ中心部の槨の清掃である。このような多数の殉葬者をともなった墓の主人は、そもそも何者だろうか。まず槨の上を覆っていた木材はすでに腐朽していたが、その上におかれていたとおもわれる彫り込みの文様のある朱塗りの木板が知られ、さらに槨からややはなれた西側に、大石磬が一個おかれていたのが注目される。槨の内部はすでに盗掘者の好餌になっていた。しかも数次にわたって攪乱され、それが夜暗に乗じて行われたためか、焚火した焼け痕が残っている。主人の遺骸は木棺とともにあとかたもない。ただ取りこぼしの遺物と、木槨の残骸がわずかに本来の華麗さを物語っているにすぎない。槨は深さ二・五メートルあり、角材を九層に積んで、井桁に組み、槨壁としている。



第41図

地下一・七メートルのところで始まり、次第に傾斜して墓室内方に下り、二層台の面に接している。この墓道の底面には四個の長方形をした殉葬坑があって、うち三個には馬の骨が一六頭分、鈴や馬面などとともに埋っていた。これは四頭立の馬車四輛分にあたるといえよう。もうひとつの土坑は玄門にもっとも近い中央の小穴で、この北よりの部分が一段と低くなっており、そこに、二人の蹲居の人

底は角材三十本を南北の方向にならべていたが、その槨室の底部の中心下には、長さ一メートル、幅八〇センチメートル、深さ一・二メートルの腰坑があって、銅戈をもった一人が埋められていた。これが最下部の構造で、地表から八・四メートルの深さにあり、小屯の宗廟址などでみた奠基にあたるものである。棺槨の間に納められた器物は墓の主人に対する副葬品であるが、まえに述べたように、盗掘と火災にあって、めぼしいものはほとんどなくなってしまっている。しかし、その断片からみると、銅器には鼎、爵、觶、簋、方彝、罍、鬹、方鑒、罍、鸞刀、戈、鏃などがあったらしく、それらの作りはすこぶる精巧である。土器は白陶の卣、皿、盤、罍、尊などと、方格文のある硬陶の罐がある。ほかに甲骨に文字をほったナイフを模造した玉の刻字刀や、雕刻のある骨製の笄や匕、そのほか蚌飾、竹、皮、革、松緑石の残片や、朱塗りの木器の存在をおさしめる印痕などがある。この印痕とは木器が腐朽したためその部分が空隙として残り、周囲の土面にネガティヴの印痕が残っているものである。なお槨の蓋上からでた大理石の石磬は逸品である。長さ八四センチメートル、幅四二センチメートル、厚さ二・五センチメートルあり、磨いた表面に虎形の側面形を線彫りであらわしている。足の爪先など、一部に彫りそこないもあるが、生動の美にあふれ、今でもたたけば清浄な音を発する（写真二七）。当代第一の楽器である。これらをいま二層台に埋められた殉葬者のもっていた副葬品と比べてみると、銅器には爵、觚、卣、簋、鼎、戈、弓形器などがあって、かえって完形品が多いが、作りは比べものにならないほど貧弱である。その他玉飾、石戈、石璧、石璜、石鏃、緑松石などや、馬面、鑣、鈴、辻金具なども、いずれも小品が多い。あきらかに主葬者との身分の差がここにも示されている。

次に二つの墓道を清掃した。まず北側の墓道は長さ一五メートル、幅五・二メートルあり、北端は

物が銅戈と鈴をもって対坐したままで埋まっていた。また玄門の両傍に四匹の犬も埋められていて、これらが入口を守る警固の士と番犬であろうといわれている。

南の墓道は呉氏の代々の墓の下になっているため、その南端は不明だが、現在しられる長さは一五・五五メートル、幅六・一メートルもあって、北道より大きいようである。同じように下向して、墓室に近く階段があり、槨室の底辺に降りられるのである。ここにも、残部から馬坑二個に馬六頭、犬一匹や跪座の守衛人骨などがでてきた。ほぼ北道と同じ殉葬の姿が想像される。

かくて六墓の発掘は一応終了した。その規模は西北岡のそれに匹敵し、しかも多数の殉葬と器物の埋蔵の様子がかなり明らかにされて、王墓の構造をいっそうはっきりさせることができたのである。もういちどその造営の経過をたどってみれば、まず地下深く、黄泉に達する墓坑を掘り、下底には奠基を納め、頂辺には拱衛・守衛をおき、一側に侍従、他側には姫妾、珍獣・異禽をいれ、前後には犬馬・警固の士を配する。その犠牲の数は殉葬人四五、人頭骨三四、禽獣五二の計一三一を数える。これらがすべて、一人の被葬者のためのものなのである。

しかもこの王墓の規模はこれだけではなかった。その南方の五個所で掘った試掘溝のなかから出土した小墓群もこれと関係づけられることがわかった（第四一図）。大墓から南五三メートル、東に七メートルかたよったところの一〇メートル四方のA区と、さらに南に一〇メートルの間隔をおいて掘った同じ大さのB区に、東西にならぶ小墓の列が四列ある。小墓は各列に五基ないし三基あって、いずれも長さ二メートル、幅一メートル、深さ二メートル位の同じ大きさの土坑であり、南北に長く、同じ方向に整然と排列してあった。この各坑には、いずれも頭のない俯身葬の人骨が一〇体ずつ位入れ

られてあった。そのありさまはまことに凄惨をきわめており、顎の骨が飛び散っているもの、歯がむき出したものなどがある。このような小坑はまだ周辺の未掘部にも存在すると想像されるが、A、B両区を合せただけでも一五二人分あった。この無頭人骨が、さきの大墓の墳土中から出た頭骨だけのものと関係があることは、容易に考えられるであろう（写真一四参照）。

さらにその南方のトレンチでは、大小まちまちの八基の土坑墓があって、これらは配列に秩序もなく、出土の人骨も一様でない。あるものからは無頭人骨三〇個が出るかとおもえば、他の墓には無頭人骨四個と頭骨一五個を入れて葬っており、一定していない。これらはさきの整然と並んでいた小墓とちがい、死後、子孫が年々行う追祭のときに犠牲に供せられたものの墓坑ではないかとも想像されている。

この現状をみてわれわれは遠く殷代の帝王の姿を思いうかべてみるがいい。その死後にもこれだけの盛威をほしいままにしたその権力の絶大さはさることながら、その王の支配下に圧殺された多くの人々の生活を思うとき、想像するだに肌寒さを思わせるものがある。

一方、洹南の四盤磨村の調査はどうであっただろうか。武官村大墓の発掘に圧倒された感がなくはなかったが、ここでも五個所において、小墓一七と建築遺址三個所を発見し、この附近が庶民や小奴隷主の居住区であったことを推定させた。ここでも銅器、土器その他の遺物がかなり出たが、そのうち練習用の卜骨片らしきものの発見が特に注意される。ただここの調査はほんの試掘程度のもので、今後の再調査をまたなければならない。

かくて解放後の最初の発掘は終った。それは従来の調査を足場にしてスタートした。しかし、発掘が終ったときにはすでに新しい方向へ大きく転回していたのである。この発掘期間中ソ連の考古学者キセーレフが参観したことは、かつての発掘をフランスの東洋学者ペリオが見学したのと対照しておもしろい。後者が西北岡の大墓を見て、「殷の帝王は死後の世界に動物園をもちこんだ」と驚異の眼をみはったのに対し、前者は首を切られた奴隷の存在をとくに強調したのである。

安陽における調査は、その後一九五三年から四年にかけても行われた。それは次に述べる輝県や洛陽の発掘よりも時期的には遅れるものではあったが、同じ安陽の殷代後期の文化に属するものとして、ここであげておこう。

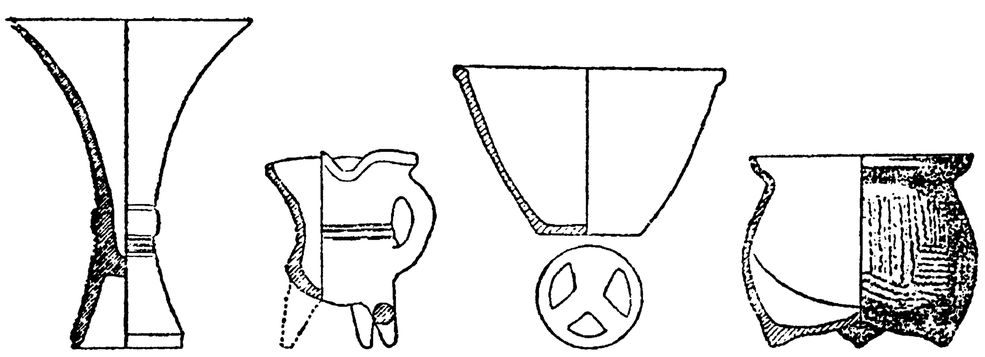
大司空村は洹水の北にある。安陽駅より西北三里ばかりのところで、西南方の小屯や、東南の後岡とは河を隔てて相対峙している。この村の東南、京漢鉄路との間に、やや土地が高くなったところがあり、そこの相つづく四地区を選んで発掘した。調査員は安陽や輝県の発掘で訓練された新鋭の青年考古学者たちばかりで、馬得志、陳公柔、鍾少林、張雲鵬、魏善臣、それに北京大学出身の唯一の女性、周永珍も紅一点として加わった。この新しい調査団の手によって殷代の小墓一六六基、車馬坑一基、建築址一〇が、少数の戦国墓、唐墓をまじえて発現したのである。

まず小墓からみよう。これらはほとんど同じ構造のものである。長方形をした坑を地面に掘っただけのもので、壁面は垂直に近く、一般には長さが二―二・六メートル、幅〇・八―一・四メートルぐらい。最大のものでも長さ四・八メートルと幅四・四メートル、最小の例は長さ一・八メートル、幅〇・三八メートルしかない。深さは三メートルから五メートルぐらいのものである。墓道はない。内部の

墳土は一層一層杵でつきかためた版築によって埋めたらしく、つきたたいた痕跡が残っている。墓室内には二層台のあるもの一〇四座もあった。ほかに二層台よりやや高いところの周壁に龕を設けたものが数例あり、そのなかに副葬の陶器を木箱に収めて安置してあった。棺槨はすでに腐朽していたが、うえに席をかぶせてあったらしく、また、棺内底には一枚の木板を敷いて、その上に遺骸をおいた。被葬者はほとんど一墓一人で、仰向けに置かれたもの六七座、うつぶせのもの二二座がある。

副葬品と殉葬物については、これを全く欠くものが七基あり、犬・雞を殉葬した墓が三基あるが、ほかの多くの墓坑には、何かの副葬品が納められていた。二層台をもつ墓では、そこに陶器を主として置くが、ほかに牛や羊の腿骨を一本おいているものがある。また、雞骨を入れたものもある。これらは実際の食物を入れた確かな証拠であろう。また人間を殉葬したものが五例あり、それらの多くは俯身葬、側身葬の姿勢をとっている。龕があれば陶器を入れる。棺内には銅器、鉛器、玉器を入れ、玉は口のなか、手のうち、脚の下など、身体の各所につめてあった。

このうち陶器が最も多い。主に泥質の灰陶で、実用の器は少なく、大部分は副葬用の明器である。簋、盤、豆、鬲、罐、爵、觚などを主とし、甑、壺、觶、尊、盂などもある。これらの器は形式に多少の差があるが、全体として小屯と同期のものとみられる。各器がセットとして組合わされて出てくるのは、その用途と関係があって、なかなか興味ふかいものがある。それを調べてみると、酒器の爵と觚はほとんど一緒に出てくる。食器としての簋、盤、豆はつねに獣骨を入れている。そして簋と盤の組合せが十九例、簋と豆が十一例、簋、盤、豆の組合せが四例あって、盤と豆だけというのは一例

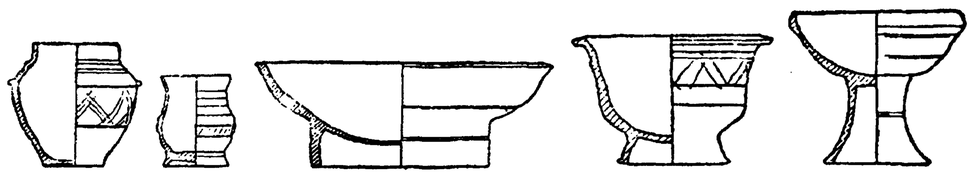


第42図　陶器のセット。左から觚，爵，甑，鬲

もない。また酒器と食器との関係では、簋または盤が爵、觚と組合わされてをり、豆は簋がないと出ない。烹飪器としては甑と鬲がある。銅器も多い。容器として鼎、卣、爵、觚、觶があり、楽器としての執鐘は大中小の三個が一組となり、ドミソの音階をしめしているということは、第三章に紹介したとおりである。兵器には戈、鉞、斧、矛、鏃、刀、弓形飾、工具に錛、鑿、いずれも小屯の出土品と近い。鉛でつくった器もある。爵と觚と戈で、これが殉葬用につくられたものであることはまちがいがない。

玉器もある。しかもその出土の状態によって用途がはっきりしてきたものもある。蟬形の玉は口中にあり、觿（ケイ）は腰より、鳥形は胸に近くおかれていた。そのほか石でつくった戈、斧、鎌、刀、礪石、石管、珠、骨製の矢、刀、管、笄、錐、針、貝の鋸などいろいろ出ている。

しかしここの発掘で、これらの数多い小墓よりもはるかに注目をあびたのは、ただ一基あった車馬葬である（写真一六）。これまでも小屯や西北岡などの殷代陵墓中に、車馬の存在したことは知られてはいた。しかし従来の調査技術ではその木質の車の構造を推しうるまでにはならなかった。その点で今度の発掘は、きわめて明瞭に車馬の遺存状態を掘りあげた。この車馬葬墓は北区の中央部にあった。正方形に近い



第43図　陶器のセット。左から罐，觶，盤，簋，豆

竪穴で、墓の口は地表より一・一メートルの下にあり、長さ三・八メートル、幅三・五メートルの大きさをしている。四壁はほとんど垂直で、深さは地上から三・八五メートルある。この坑の中央に車を入れているが、轅を南に向け、その両側に二匹の馬が横たわっている。共に側臥の姿勢をとり、馬面、鑣、銅製飾金具をつけたままで埋められている。車は両輪の距離が二・一五メートルあり、輪の径は一・四六メートルで、十八本の輻がついている。中央の輿は縦九四センチメートル横七五センチメートルの大きさがあったらしい。軛、轄、衡飾などの車の附属品も出土した。さらに車の後側には人骨一体がでた。輿の附近から石戈、銅斧、銅鏃、弓飾、銅刀、石鏃どの兵器や器具の類がでて、御者もともに葬られたようである。このような車馬坑はかならず大墓の附葬坑であったにちがいない。とすれば、ここの小墓群に近いどこかに、大墓がまだかくされているかもしれないのである。

このほか建築遺址三個所と、灰坑七個が発見された。前者は三基とも大体相似ており、長さ六・四メートル、幅五・八メートル、深さ三・七メートルに、厚さ一・三メートルの版築の土台があり、その上面に柱礎用の卵石が並んでいる。ここから鹿角、卜骨、陶片などがでる。この遺址の下面には三基の墓が存在していた。

灰坑は円形のもので、径は四・二メートルから九一センチメートル位のものまであり、深さも三・五メートルから二メートル位のもの。壁は垂直にちかく、底は平面が多い。陶器、石器、骨器などあり、ひとつからでた亀甲片には練習用の文字が刻まれていた。

さて今次発掘された墓葬は遺物の特徴からして、殷代の遺跡であるが、埋葬者の身分はどうであろうか。後岡でみたような凄惨な光景はない。附葬坑ではなくて、それぞれ独立した墓である。大きくはないが副葬品ももっている。かくて一殷庶民ではない、帝王でももちろんない。むしろ王室にちかい貴族の親近者か、家臣級のものではなかったろうか。特に車馬坑の出現によって想像される大墓との関係が、究められなくてはならない問題として残されている。

三　殷墟以外の殷代の遺跡

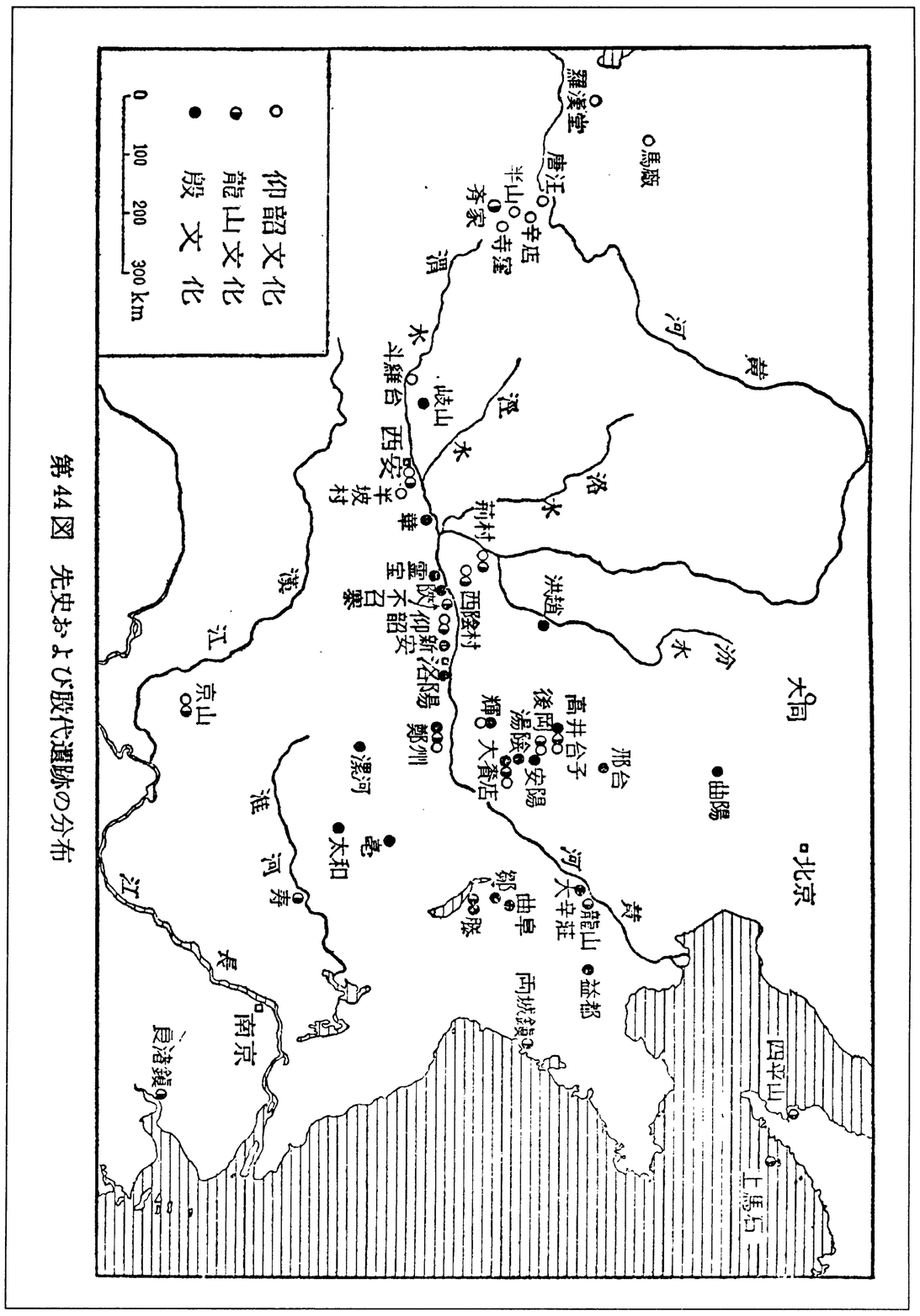
安陽の再発掘がこんなに予期以上の成果をあげたことは、新中国の歴史学界に異常の反響をよんだ。帝王権力の想像を絶する大きさ、そしてそれを支えている奴隷社会の性格などに対する自由討論が各所で展開されていった。しかし考古学者はいつまでも最初の成果に酔いながら、その整理にゆっくり腰をおちつけることができない事情がただちに到来した。国家的な大規模の建設工事が各地で始まり、地下の埋蔵物がぞくぞくとあらわれてきたのである。それを追って彼らは東奔西走を余儀なくされることができなかった殷代文化の新しい知見がまっが、このなかに、意外にも安陽ではどうしても知ることていたのである。

まず、この全国的な普遍調査によって、殷代の遺跡の分布がほぼ推定されることになった。すなわち、河南省を中心として、河北、山東、安徽、山西、陝西の五省にわたる殷の文化圏が設定されそうである。しかしこれらのうちでも、特に注目されるのは輝県と鄭州と洛陽である。そしてここから、安陽の殷墟よりも古い殷文化の存在がはじめて知られるにいたったのである。

1　輝県

河南省輝県は京漢鉄路の汲県駅から西方五〇里のところ、安陽と鄭州のほぼ中間に位する。西、北には山が連なり、東南は平野がひらけていて、北から流れる衛河によってうるおされている。人口は稠密、地味は肥え、農作物も豊富だが、特にここの薬種産業は全国でも名が知られている。

ここには早くから戦国時代の遺跡の存在することが知られていたが、一部に殷代の遺跡もわかっていた。考古研究所は安陽の武官村につぐ第二回目の発掘地としてここを選んだ。それは新しい殷代資料を求める意図もあったが、なによりも、つぎつぎと出現する各地の考古資料に対処するために、どうしても考古学幹部の養成が急務であった。すでに安陽の発掘で、新しい方向へ歩みを始めた新研究を充分にのばすためには、新進気鋭の青年学徒をつくり出し、新方針の下に、新しい研究法を打ちたてなくてはならない。そこで団長には夏鼐が選ばれた。彼はイギリスに留学し、エジプト考古学を学んだ、中国考古学では極めて稀な存在である。人柄も温厚であるが、西洋のオーソドックスな発掘法を経験していることが大いに物をいった。副団長は中国のフィールドを最も豊かに経験している郭宝鈞、それに陝西の闘鶏台の調査で知られている北京大学の蘇秉琦を補佐とした。若き団員には安志敏、石興邦、王伯洪、王仲殊、徐志銘、趙銓、馬得志、魏善臣、白万玉の九名、いずれも今日中国考古学界の中堅として活躍している人々である。この発掘は今後の新しい中国考古学のメトーデを確立する重要な意義をもっている。したがって、隊の行動は隊員の民主集中制により、会議によって決定して事を行なう。各人がそれぞれの責任を分担して、共同的研究の成果をあげようとするのである。



第44図　先史および殷代遺跡の分布

北は二・二メートル、東西一・二メートル、このあたりで急に縮小されていった。ここから下方では西北角と東北角の二側に、同じ大きさの一定の間隔にならんでいたいわゆる脚かけの凹みがある。それから深さ九メートルまでは、わずかに長さが縮んでいたが、それからまた急に小さくなって、最後の底は深さ一一・五メートルに達した。これはどうも井戸のようなものである。その中に堆積された土は一六層からなり、なかから遺物がでる。陶器、石器、骨板、卜骨などであるが、最下層と最上層からでた遺物には、ほとんど差がない。したがって、この井戸はきわめて短時日の間に埋められたと思われる。しかも上方は一時窖穴につかわれたらしく、卜骨は主に上方から出てくる。

ほかにも二、三の灰坑があったが、どれもこのように深いものはなく、せいぜい一メートルから一・五メートル位の深さで、不規則な形をしたものである。

次に墳墓であるが、同じ黄家墳地区に北の二八基、中央の九基、南の一六基が見出された。これらは規模とその構造から三種にわけられるようである。

まず大型墓一基は南区にあるM一五〇という番号がついている。南北に斜めの墓道がついている式である。南道は長さ一四・八メートル、幅三メートルあり、これに対し北道は長さはわからないが、幅は一・二メートルあり、階段がついている。中央の墓室は長さ七・四メートル、幅五・二メートル、深さ八・二メートルもある。内部には、安陽でみたと同じような二層台があって、東側では、そこに殉葬人骨一体が俯身葬の姿で埋められていた。西側でも、俯身の殉葬骨二体、北側には牛の腿骨一個と陶豆一個があり、南側には人間の頭骨四個と、犬の骨二つがあった。頭骨はまた墳土の中からも一個出ている。槨室内では、南端に俯身の人骨一、犬骨一があり、中央の下の腰坑内には、俯身屈葬の人

骨一体があり、上に陶鬲、陶豆、陶簋がおかれていた。これは規模からいって、安陽の大墓には及ばないが、やはりこれに似た複雑な構造のものである。特に五体の俯身葬と五個の人頭骨は、殉葬の存在を物語っていて、やはり支配者階級、たぶんこの地の高官のおくつきということができよう。

次に中型の墓といえるものが南区に四基ばかりある。そのうちの一基M一四七を見てみよう。これは長方形の竪穴墓で、墓道がない。室の大きさは長さが五・二メートルに、幅四・二メートル、深さが三・八メートルある。室の南端で深さ九〇センチメートルのところに、一人の俯身葬の遺骸があって、横形の玉を飾りとし、傍に有孔石斧などの利器をおいてあった。下底には二層台と腰坑のあることは、大型墓と同じであるが、槨内は盗掘にあって、墓の主人の遺骸も、腰坑内の犬も全く痕跡すらとどめていない。ただ幸なことに、室の西南角が落下したために、そのまま塡まったところがあり、ここは盗掘者にも荒されてなかったため、六個の人間の頭骨と若干の腿の骨が出、副葬品の一部として、銅の刀や戈、鏃、鉤や、あるいは器物の飾りとして嵌めた貝や石の飾品などが出た。また二層台上にも、犬の骨二体が残っていた。これらからみると、中型墓もかなりの地位の奴隷を所有する支配者の墓であったといえよう。

しかしそのほかの大部分の墓は小形のものである。一般に長さ二メートル、幅六・七〇センチメートル、一人を葬る程度である。墓道もなければ、二層台もなく、腰坑は一部のものにだけ設けてあった。副葬品も一般にとぼしい。

次に輝県におけるもうひとつの殷代の遺址は、県城の西三〇里はなれた褚邱村にある。ここは西方の太行山がすぐせまったところの小村で、この村の北方に、やや高い砂丘がある。ここでは雨が降っ

発掘は五〇年の秋の十月から翌年の一月まで約四ヵ月をかけて、琉璃閣と固囲村の二個所で行われた。毎日四五〇人以上の工人をつかい、一〇人を一組として仕事をしたが、冬期の降雪にさまたげられながらも、一九輛の馬車を葬った戦国時代の車馬坑とともに、殷代の灰坑や墓葬を発見したのである。

その年（五一年）の秋に第二次の発掘が行われた。あいにく同じ時期に湖南省の長沙で多数の遺跡が出現したため、その方に主力がおかれ、輝県には郭宝鈞、馬得志、魏善臣、王振江の四人が残された。この時も琉璃閣において、殷代の墳墓四二基、戦国墓八基、漢墓二基が発掘された。

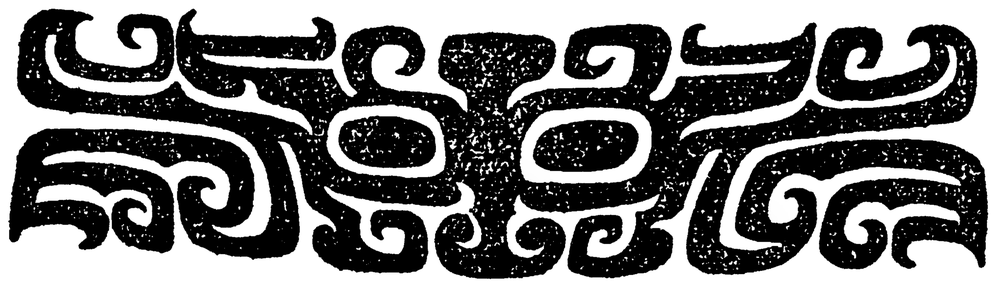
第三次の発掘は五二年春四月から五月にかけて行われた。こんどは郭宝鈞、馬得志、白万玉の三人があたり、褚邱村で殷代の遺跡をみつけたのである。以下にこれらの内容を紹介してみよう。

輝県において、最も重要な殷代の遺跡を出した琉璃閣は、県城の東方一キロメートルばかりのところにある。ここに文昌閣という明代の建物があり、その屋根瓦が緑の琉璃瓦であるところから、土地の人はこの辺を琉璃閣と呼んでいる。この閣の東方約半キロの範囲は戦国や漢の墳墓があるが、閣の南方三、四百メートルのところには、殷の遺跡がある。やや地勢が高くなっており、南崗と呼ばれている。その中央あたりの黄家墳一帯でひとつのトレンチを掘っていたとき、ひとつの灰坑を発見した。はじめ、地面から七〇センチメートル位ほったところで、南北の長さ三・二メートル、東西が二・六メートル位の不規則な形をしていたが、深さ二メートルに達するとやや円形になり、深さ三メートルでようやく光滑にされた壁面が出てきた。さらに深さ四メートルで楕円形となり、南北は二・四メートル、東西一・九メートルとなり、深さ五メートルで長方形となり、形がととのってきた。このとき南

たあと、浸蝕された溝の間から出土品がよくのぞいていて、そのため五二年には相当の盗掘者が隊を組んでこの一帯を荒した。そのため、丘は千瘡百孔の状態を呈していた。第三次の調査の際、ここから二個の灰坑が発見された。長さ三・一メートル、幅二・二メートルの不規則な楕円形をしており、深さは二・二メートルある。なかから石器残片、陶片、卜骨片、石斧、石刀、獣骨などが出てきた。

以上、輝県の遺跡には殷代のものがかなり存在することははっきりしてきたが、調査されたのはそのうちのごく一部にすぎなかった。したがって、その全貌を推すには至らない。しかしながら、ここから出土した器物の性質は注目すべきものを含んでいるのである。それらが殷代のもので、安陽小屯と同一系統に属するものであることはまちがいない。ただ小屯より、やや古調をおびていることが重要である。ひょっとすると、この遺跡は殷墟より古いかもしれないという感じが、発掘者の心をかすめた。待望の殷の前半期の遺跡が発見されたのではあるまいか。いそいで出土品を一瞥してみよう。

まず最も数の多いのは陶器である。主に灰陶系のもので、形には壺、鉢、甕、皿などいろいろあるが、そのうちで特に注目されるのは、大口尊と呼んでいる高さ三一センチメートル位の大形の器である。口が大きく喇叭状に開き、底に向って次第に小さくなり、やや上げ底の小底に終っている。肩に捩紐状の突帯が一本あり、それから下には繩文がきれいに印されていて、その上に五条の磨り消し線が走っている。この形の器は安陽からも出ているが、外形がかなりちがう。むしろここの器と似ているのは鄭州である。あとで述べる鄭州の二里岡出土品が最も近いようである。次に食物を盛る豆がある。浅い皿に高台のついた形だが、その足が太く、皿の口縁近くで接合されているのは、やはり鄭州の人民公園出土品に近いようである。鬲は器形の変化が多い。高足のものも、低足のものもあるが、前者



はやはり鄭州の二里岡出土品を思わせるのである。そのほか平底の爵、斝、簋、觚、鼎など銅器の形を模したものがあり、これらは安陽にも鄭州にもあって、たいした差はない。

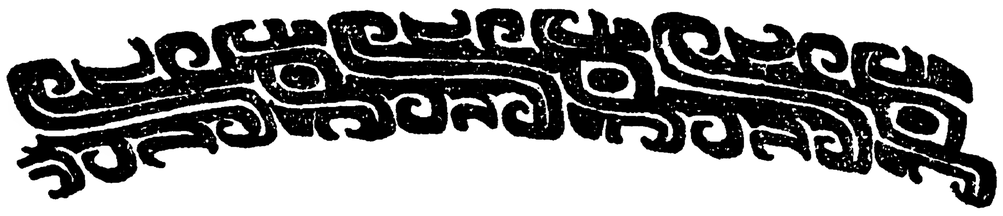
次に紅陶があるが、この簋に鬹鬲文を捺印したものがあるが、これも鄭州にある。砂まじりの粗い質で、形は釣鐘をさかさにして、下に圏足をつけたようなもの、殷墟からよく出る将軍盔といわれるものと、質や文様がよく似ているようである。鄭州からも出土していて、一種のルツボにつかわれたのではないかといわれるものである。

白陶もある。破片だが碗の形をなし、線刻の雷文がついている。安陽の出土品に似ており、作りもすぐれている。

釉（うわぐすり）のかかった陶片もある。質がかたく、焼きしまっており、上に淡灰色を塗っている。

黒陶もある。質は細緻なもので、表に艶があり、黒い。豆や盆が多く、足に十字形の透文があるなど竜山文化のものに近いおもむきをもっている。

銅器の特色はもっといちじるしいものがある。容器として鬲、甗、爵、觚などがあるが、これらは一般に器胎が薄い。特に爵や斝は、腹部が短かく、幅が広くなり、平底である。この薄手の平底爵は、殷墟であまり見なかったところである。文様はやはり饕餮文であるが、安陽のような定形化したものでない。表出は平面的で、その流動的表現が特色で、眼だけははっきりしているが、



第45図　殷代前期の銅器の文様

口、足、肩などは明瞭でなく、装飾的で、その点、むしろ定型よりも便化したもののように思われる。これは鄭州の器とほとんど同一である。しかしこの種類のものが安陽に全くなかったわけではない。小屯のM三三三墓から出土したものはこれに近く、この墓はH三〇六の灰坑によって破壊されており、亀版、骨錐、銅鏃を出している、いわば小屯でも前期に属するものである。

その他の器にも有孔石斧、石戚、玉飾、骨錐、骨笄、鏃、雕骨、貝飾などはどれも安陽にも鄭州にもあるが、ただ卜骨をみると鑽と灼のある式で、鑿がない。これは、やり古式のおもむきを呈している。

このようにみれば、輝県の殷文化はどうやら安陽よりも、鄭州に近い。したがって、鄭州をながめてみる必要があろう。

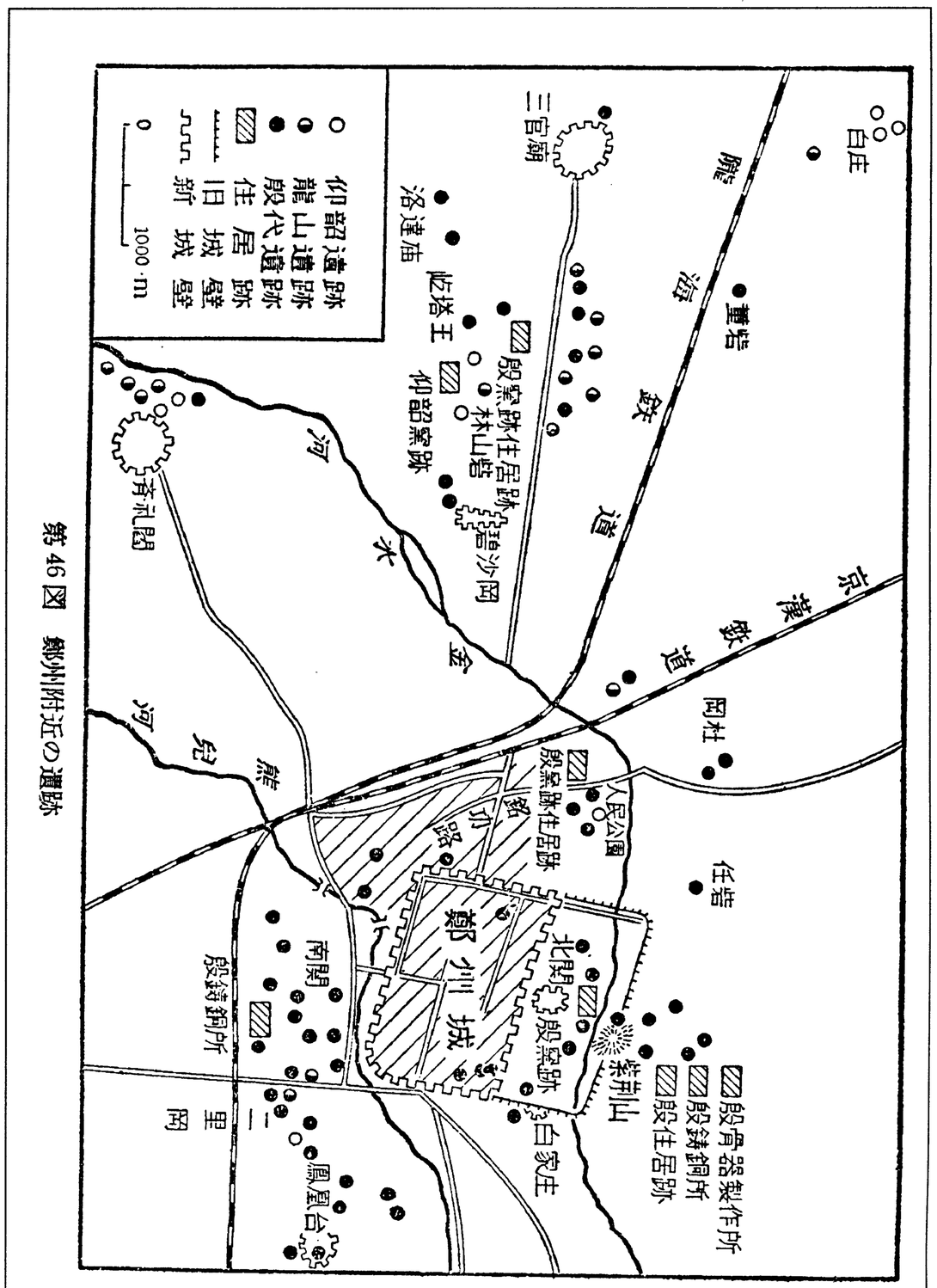
2　鄭州

鄭州は河南平野の中心、黄河の南岸にある。安陽から京漢線で南下することと一八七キロ、洛陽から隴海線を東行すれば、一一九キロにして達する。この二つの主要鉄路の交叉点として、ここは交通の要衝である。解放後は河南省の省都が開封からここに移されたため、にわかに活気をおびてきた。いわば新興都市でもある。市の周辺には新しい工場が続々と建ちならび、工業都市としても大きな躍進をとげようとしている。ここがまた古代文化の故郷であったのも、

くしきえにしといわなくてはなるまい。

さてこの地の遺跡がはじめて発見されたのは、解放後のことである。一九五〇年の秋のこと、河南省の文物管理委員会につとめている韓維周が、市の東南の郊外にあたる二里岡というところで、偶然土器のかけらや、石器、卜骨などを拾得した。翌年の四月、たまたま河南省成泉県広武地区の調査にやってきた考古研究所の河南調査団の一行が、途中ここを訪れたので、団長の夏鼐や若い安志敏、王仲殊、馬得志らにこれをみせた。彼らはこれが殷代の遺物であることを知り、出土地点の二里岡にも行って、ここに相当豊富な殷の遺跡が存在することを確かめたのである。次の年の五二年に、全国の考古工作員を養成する第一回の訓練班が北京で開かれることになった。その際、発掘法を実習するために、どこかの遺跡を掘ることになり、中原文化のセンターとして古来から知られている洛陽と、この新たに発見せられた鄭州が選ばれることになった。これが神秘な運命の扉が開かれるにいたった動機である。発掘は全体の主任指導官として郭宝鈞が選ばれ、洛陽班には王仲殊、陳公柔の二人が輔佐し、鄭州班では安志敏、白万玉、鍾少林が協力して、二個所で同時に発掘が行われた。鄭州では十月二十一日から十一月二十五日まで、二里岡を発掘した。この調査は翌年の第二回考古工作人員訓練班によってもひきつづいて発掘された。

しかし鄭州では単にこの二里岡だけでなく、市の各地に古代遺跡の存在することが次第にわかってきた。たとえば、西北郊にある白沙では仰韶文化の遺跡が発見され、西沙口や斉礼閣では、竜山文化があり、北郊や東郊には殷代の別の遺跡が現われだしていた。そこで鄭州市当局においても、ことの重大さを痛感し、たまたま五三年一月からは、鄭州市の大規模な建設工事が新都市拡張計画のもとに



第46図　鄭州附近の遺跡

の斉礼閣、落達廟、十里舗、西沙口に多く、また東郊の二里岡にも存在する。これに対し、殷代の遺跡は、東は鳳凰台から、西は三官廟にいたり、北は紫荊山の北方から、南は南関外、二里岡に及ぶ地域内にあり、特に現在の鄭州市街に近い周辺に密集している。これらから燦然たる鄭州殷代文化のほんの漏光がみえだしたのである。以下にその一端をながめてみよう。

鄭州の発掘はまだ始まったばかりである。したがって、今日はまだその内容を詳しく説明する段階に至っていない。この文章を書いている間にも、つぎつぎと新事実が現われつつあるのが現状である。したがって、ここでは一九五六年までに知られたことをかいつまんで述べてみよう。

建物址　まず、彼らの居住建築であるが、小屯のように、宮殿や宗廟と思われる大規模の建物はまだ発見されていない。家屋址が発見されたのは白家庄、銘功路西側、紫荊山北の三個所で、約二六軒の房基があった。それを整理すると、二つの種類に分けられる。第一類は白家庄や銘功路西側の竪穴住居である。地下に方形、または長方形の穴をうがつ。長さは二メートルから三・五メートル位、幅は一・五メートルから二・四メートル、深さは五〇センチメートルから一・二メートル位のものである。南壁に入口があり、その広さは四〇ないし六〇センチメートル、入口の横に小窓をつけたものもある。室内では、ちょうど入口と相対した北壁よりに、高さ一〇センチメートルばかりの方形の焼土台がある。また室の一隅には、ひとつの円穴があって、壁にそって真直ぐ上に半円形の洞がほってあり、その内面は焼けている。これは竈（かまど）であろう。室の床面は固くたたきかためてあり、上に白灰面といって、漆喰様のものが塗ってある。それは一部周壁の下方にも塗られていた。また地面には柱穴が

あって、なかに陶片や小石を入れて基礎としていたのも注目されよう。

第二類の家は、地面をつきかためた後、上に版築の壁を築くものである。紫荊山の北部や白家庄で出現している。同じく長方形で、長さは一〇メートル、幅四・四メートルある。内部は界壁があって二室に分れている。四壁と界壁はすべて板築の夯土壁である。室内床面も、四、五層の夯土からなり、各層の上に白灰面がある。円形の柱穴や、入口と反対側の壁に高さ一〇センチメートル、長さ八〇センチメートル、幅五〇センチメートルの長方形の焼土台があることは第一類と同じである（写真三二）。

第一類が二里岡下層期、第二類が二里岡上層期に属することが、大体いわれている。

窖穴　住居と密接な関係があると思われるものに地下穴がある。その形式に三種あり、第一は長方形をした竪穴で、口部の長さ一・八メートルから二・一メートル、幅〇・九メートルから一・一メートル位、深さは二・五から七・九メートルの間でまちまち、あるものには地下水の湧きでるところもある。この深い穴はほぼ壁面も垂直に近く、梯子でもなければはいれないが、よく見ると両壁に脚かけの小孔が対称的にえぐってあって、それが一五ないし二〇センチメートルの等間隔で底まで続いている。第二はこの長方形の竪穴の口部だけが円形をしたもので、口辺に丸太を横に架したらしいはめこみの小孔が遺存している。第三は円形の竪穴であるもの、深さはややや浅くて一・五から四メートルぐらい。なかから殷代の陶器、骨器、蚌器、石器などが出たが、これらは廃棄後に填めた土に混っていたもので、もともとこれらの穴は食物の貯蔵用であったらしい。前代の新石器時代のものが円形袋形をしているのに比べ、壁面の垂直なことと、深い点がちがっている。

説文解字には、まるいのを窖といい、四角いのは竇といって区別してある。

水溝　小屯でも建築址の間に水溝があって問題をなげたが、鄭州でも白家庄、二里岡、南関外、銘功路西側などの二里岡期遺跡からかなり出ており、決して特殊なものでなかったことをしめしている。灰坑と窖穴の分布範囲内にある。大きさや深浅は一定せず、小さいのは幅七〇センチメートル、深さ五〇センチメートル、大きいのは幅一・一メートル、深さ一メートル位で、上方が広く、下底が狭い。白家庄のひとつは長さ五・五メートルあった。底部に近い両壁に一面一二個、他面一三個の垂直の円孔があり、なかに木質の朽ったものが残存していて、木杭でも打ちこんだらしい。用途は依然として不明である。

生産工場址　いまを去る三千年前の殷代の文化が、きわめて高度なものであったことは、すでに安陽その他で発見せられた銅器・陶器・骨角器・玉器などのすぐれた作品が単的に物語っている。その点ではエジプトや西南アジアの古代文明世界のそれに、なんらひけをとるものではない。それは帝王の文化である。絶対的な権力と、尨大な富力をもってして、はじめて達成しうるものかもしれない。しかしながら実際にそれを作り出したものは民衆であり、奴隷でさえあったのだ。その点でこれら工芸製産関係の遺跡が鄭州において発現したことは、大いに注目されていい。これらの工場址はおもに殷代城壁の周辺外方に存在する。すなわち、北方と南方とにある銅器製作所、西方の土器製作所と北方の骨器製作所である。

陶器製作所　陶器こそは民衆の生活にもっとも密接に結びつく工芸である。現在、鄭州では城西

っているところもあった。これは実際に鋳造が行われた場所らしい。二里岡期の坩鍋は、製作の上から三種類に分けられる。一つは口径二五センチメートル、高さ三〇センチメートルの陶質の大口尊を胎とし、その内外両面にスサをまぜた泥を厚さ二・三センチメートルに塗ったもので、二は同じ位の大さの混砂陶質の大口缸に、同様、スサ入りの泥を塗ったもの、三はスサ入りの泥だけでつくったものである。ともに表面は焼けて紅色を呈し、内部には銅滓が附着している。

範すなわち鋳型はきわめて多い。南関外の一千平方メートル内でも一千余片の範塊が採集された。銅器の形には鬲、爵、斝、觚、刀、斧、鏃などがある。最も多い鏃の範は合範式で、各板の内面に五ないし七個の鏃形をほりこみ、中央の溝につなぎ、葉脈のような形を呈している。鬲や爵、斧などの範は内外範式で、外範は二、三塊を組み合せて、内範とは型もたせでとめてある。外範の内面には精緻な文様がほりこまれていて、すばらしい銅器のおもかげをひそめている（写真二四）。

このほか遺跡の灰土中から木炭がかなり出ている。おそらく燃料として使ったものであろう。

これで鋳銅に要する道具は大体そろった。わたくしはそれらが、すでに今日とあまりかわらない高度の技術段階に達していたことに感心するよりも、むしろ特別かわった道具をつかっていないことに驚く。あのすばらしい製品は今日の技術ではとうてい及び得ないものであるからである。古代中国人自身が特に鋳銅術にすぐれた才能をもっていたのか、あるいは特別な秘法をひそかに所持していたのかもしれない。

煉銅遺址　当時の青銅は金属器として唯一のものであり、東アジアでは最古の例であるともいえる。煉銅の遺跡は城壁の北方の紫荊山北と、南方の南関外の二個所を主なものとし、ほかにも人民公園で、坩鍋の砕片が数個でている。まず紫荊山北では、一九五四年に、ある房基の版築の壁中と、室内の焼土地面や灰土の堆積中から、銅器範の砕片一八四個を採集した。一九五六年に調査した一房基は、房内の地面が二・二五×三・一メートルの大きさで、堅い面をなし、上に厚さ一センチメートル位の銅滓が覆って浅緑色を呈していた。その面上に一六個の円孔があって、なかに銅滓がつまって、それが数層をなしており、数回にわたって塡められたことを物語っている。また室内中央の隔壁に設けられた小門のところに、一群の銅器の泥範が並んでいた。比較的に完形を保った刀や戈などの鋳型で、紋様がはっきりしているものも見うけられた。また室の外方にも、厚さ一〇ないし一五センチメートルの銅銹面があり、内外の灰土中から陶片、石器、蚌器にまじって、多量の銅滓、煉鍋に塗った紅くやけた草まじりの土塊、銅銹に染って緑色をした獣骨などが出ている。また入口外方の東よりに、一個の完全な陶瓮があり、半ば壁面に嵌入し、硬土台の上に置かれていた。これが煉銅ならびに銅器鋳造に関係のある場所であることは明らかで、出土遺物の長頸大口尊や同心円文陶鬲などからして鄭州商代中期（二里岡上層）にあたることはまちがいがない。

もうひとつ知られている城南の南関外の煉銅遺址は、一千平方メートル位の広さがあり、灰層内から多くの銅滓、木炭屑とともに、坩鍋、泥範、銅器、陶器、石器などが出土した。この地域の数個所で銅の熔滓が地面に流れてかたまったところがあり、また多くの小円窩があって、その中に銅がつま

陶器製作所　陶器こそは民衆の生活にもっとも密接に結びつく工芸である。現在、鄭州では城西

なお本年、市の西郊屹塔王でも窯址が二、三基発掘されている。同じような構造だが、箄が厚くて

よく残り、中央の円孔を中心として放射状に柳葉形の五個の孔をつけ、後壁の煙出しや、前の焚口の凹みもよく残っていた。燃料としては草を燃やしたらしい。この出土遺物と地層関係からみて、人民公園の窯址よりやや晩いようである。

骨器製作所　骨器の製作も殷代の代表的工芸のひとつである。城北の紫荊山の北の殷代住居址において、第一号房基の北一二〇メートル、横一メートルある。この穴の中から、多量の骨鏃、骨簪（写真三〇）などの成品、半成品、素材、廃品などが出土し、また磨研用の砥石も十一塊、そのなかに混っていた。その切口をみると刀痕と鋸痕とあり、刀や鋸も道具として利用されたことがわかる。骨の種類は鹿角、牛骨、猪骨などのほかに、人骨もあり、しかもこれが全体の半数を占めるということは注目しなくてはならない。

殷代城壁　さて、鄭州では、安陽の殷墟ではみられなかったいろいろの注目すべき事実が発見されたが、そのうちで最も重要なのは、殷代城壁の存在である。一体、中国の古代都市は城壁に囲まれるのを特色としているが、その存在がさかのぼられるのは、周代の後半、戦国時代頃までであった。ただ従来、山東省城子崖の有名な竜山文化遺跡に城壁の存在が知られていた。はじめこれは新石器時代のものと簡単に考えられていたが、最近の解釈では、東周時代にここにあった譚国のものではないかといわれている。いずれにしてもまだ問題があった。ところが突然、正真正銘の殷の城壁が出現したのである。これまでの発見で、ただでさえ驚天していた古代史家たちが、またドカンと一発やられて、茫然としたのも無理はない（写真三一参照）。

城壁が発見されたのは、市の東北方の白家庄というところで、ここはいま鄭州旧城といわれる、城壁を距る三〇〇メートルのところにある。北は金水河に臨み、東は広濶な平原が展開し、西は起伏のあまり大きくない丘陵があり、南は二里岡まで一望される。この村の西よりに、ひとつの細長い土塁が南北に長くよこたわっている。高さは七メートル余、長さは一五〇メートルもあり、幅はまちまちで、四メートルから一七メートルのところ、金水河の対岸に紫荊山があるしこの二つの岡は相つながっていたが、この岡が防塞に利用されたこともあったという。

一九五四年、東関外で、二里岡から発したひとつの公路が南北の方向につくられた。この際この土塁の一部分が削られて、その断面にいちじるしい灰土層が暴露し、若干の銅器が出土した。さらに翌五五年の春には、土地の人が土塁の下で砂をとっていたとき、一個の銅鬹が発現した。市当局はこれを重視して、ただちにこの附近の砂とりを禁止する措置を講じ、一方、発現の残墓を整理したのである。その結果、四基の竪穴土坑墓が発見され、中から一群の注目すべき銅器が出てきた。それは鼎、鬹、斝、觚などであるが、いずれも殷墟出土のものよりも古いといわれている式で、輝県の出土品に似ている。これらとともに、象牙でつくった容器や、骨梳、骨簪、玉飾品などもあった。この発見だけでもたいしたものだが、これを機会にこの土塁そのものにも手を触れてみると、全く予想もしなかった事実がひそんでいたのである。この土塁は単なる岡ではなく、一層一層をつき固めて積みあげた夯土牆（版築の岡）であったのである。その各層の厚さは七センチメートルから一〇センチメートル位あり、紅褐色を呈し、各層の上面には、つきかためるときに使った敲打の棒の小さな夯窩が一面に検出されたのである。そこで丹念に夯土内に包含されている遺物を調べてみると、ほとんどが竜山文化か殷代文化に属する陶片のみで、そのなかには殷以後の遺物が全く含まれていないことがわかった。しかもこの夯土牆の上面を殷代の灰坑と墓葬（あとで述べる二里岡上層期のもの）が切り込んでいるのである。すなわちこの土塁は殷代の、しかもかなり早い時期の遺構だったわけである。一体これは何だろう。彼らはその土塁のつづきを追ってみることにした。古老の話では、もと西北方の紫荊山につづいていたという。とすれば、この南北に長い岡はここで西に折れていたわけである。一方、南方の延長をみると、ちょうど鄭州旧城といわれる城壁の東壁につながるようである。ひょっとすれば、四角にまわるかもしれない。彼らは興奮してくる心をおさえながら、この全貌をとらえるために、各所の探査を開始した。やがて翌五六年には、ほぼ長方形につらなる大体の輪郭をさぐることができたのである。

白家庄はちょうどこの長方圏の東北角にあたっている。そこから西に向えば、紫荊山をへて、金水河大道に沿い杜嶺に達する。ここから南に折れて、鄭州旧城の西北角にとりついている。一方白家庄から南下すれば、旧城の東壁につながり、そこでこの旧城壁というものが問題になった。この東壁、南壁、西北角と、杜嶺の各地で試掘をしてみた結果、この鄭州旧城といわれるものは、戦国時代の筑土壁で、その下に殷代の夯土壁が埋まっていることがわかった。この二つの壁は夯窩の様子がちがう。戦国時代のは大きくて、底平であり、窩と窩の距離がややはなれているが、殷代の夯窩は極めて小さく、窩底が円くて、分布が密である。後者の状態は白家庄の夯土と全く一致していた。のものは絶無である。また旧城の北壁にもトレンチを入れてみたが、ここには殷代の夯土はみられなかった。

かくて事情はあきらかになった。これはまちがいなく殷代の城壁なのだ。それは鄭州旧城よりもはるかに大きい。すなわち、南壁一七五〇メートル、東壁一七二五メートル、北壁一七二〇メートル、西壁二〇〇〇メートル、全面積は三三二、五〇〇平方メートルをしめている。この殷代城壁が廃棄されたのち、戦国時代になって、その南半部をそのまま利用して、半分大の城壁がつくられた。これが現在の旧城壁なのだ。そうすればこの一劃内には殷の都市がかくされていることになる。事の重大さに驚いて、とりあえずこの内部の工事は一切禁止された。やがて腰をおちつけて、ゆっくり、この内部を全面的に発掘すれば、殷代都市が復原されるかもしれない。それは西南アジアの多くの古代都市、クレタのクノッソスや、メソポタミアのウル、イランのペルセポリスなどにも匹敵する世紀の大発掘になる可能性を多分にふくんでいるのである。城外ももちろん無視してはならない。これまで知られた遺跡のうち、二つの製銅工場は南壁の外方八〇〇メートルと、北壁から一五〇メートルのところにあたり、製陶工場は西方一五〇〇メートル、製骨工場は北方二五〇メートルのところにあり、いずれもこの城壁と密接な関係がある。そのほか房基、水溝、墳墓なども、この城壁との関係を考慮して、再考されなければならない。それらは今後にのこされた期待であろう。

墓葬　鄭州でも墓葬は多い。殷代遺跡のほとんどすべてに、その存在がしられた。そのうちでも白家庄、人民公園、南関外といった城壁の周辺部に比較的密集しているようである。一九五四年の人民公園の発掘では、三〇〇平方メートルのうちに一五基の墓葬を数えたということをもってしても、その密度がわかるであろう。

しかしここの墓葬には、安陽でみたような王墓に擬せられる大形の墓はまだみつかっていない。すなわち中形と小形の墓であり、ともに構造は地面に長方形の土壙を掘って、なかに木槨を築いた竪穴墓である。

中形墓の大きさは、壙の長さが二・七メートルから二・九メートル、幅が一メートルから一・一メートル、深さが一ないし二メートルある。墓底には犬を埋めた腰坑と、槨の周囲の二層台があることは、安陽や輝県でみたところと全く変らない。この構造は西周時代にもつづいて存在するから、殷代早期に始まったひとつのタイプがながく行われたことを推察することができる。人間の殉葬例もすでに知られていて、人民公園M5墓や白家庄M3墓などの二層台の上に、一体ずつの殉葬骨があった。槨の中央には木棺を収めたが、すでに腐朽してしまっている。棺底に砕砂を厚さ三、四センチメートル敷いてある。副葬品には、銅器として爵、爵、觚、觶、盉、壺、鼎、盉、盤の容器と、刀、戈、鏃、鉞の兵器があり、陶器には鼎、鬲、豆、罍、爵、盆、大耳环などの器形がそろっている。玉では璜、玦、璧、环、管などの装身具、骨の梳や管、石の鎌や斧や戈、貝の鎌など各種目にわたっている。

これに対し、小形墓は同じ長方形の土壙墓ではあるが、大きさが長さ二メートル、幅六〇センチメートル、深さ一メートル程度で、わずかに一体分を収める余裕しかない。したがって、二層台もなければ、腰坑もない。副葬品は主に陶器で、ほかに石器、玉器がある。この種の墓には、建物の基礎の下に埋められたものがあり、六基が整然とならび、うち三基には子供の骨があった。これなどは小屯の宗廟址の下で発見された尊基を意味する埋葬と一致するのかもしれない。

このほかに二里岡一帯では、灰坑や灰層、あるいは窖穴のなかから多くの人骨が出ている。特に墓室を設けているわけではなく、副葬品もないのである。あるものは一人を埋め、埋葬の姿勢には、俯身伸展葬、俯身屈葬などのいろいろがみられる。また灰坑では、十数体の成人骨と、数個の獣骨が層をなして堆積していた。またある長方形の窖穴では、上層に三体の成人骨、中層に一体の成人骨と一個の猪骨、下層に四個の人頭骨がはいっていたこともある。これらはどうも窖穴廃棄後に、納骨所として利用されたものらしい。

これらの墓の被葬者の身分はどうであろうか。中型墓は奴隷主の墓で、そのなかに入れられた殉葬者は奴隷であると考えられるにしても、それほどの有力者でもないかもしれないし、あるいは時代が古いために、有力者の力がこの程度のものであったのかもしれない。小形墓は自由民のうちの小生産者か、小奴隷主であろう。建物基の下の奠基墓は奴隷であり、窖穴のなかの人骨も、特に断頭骨は、おそらく奴隷ではあるまいか。

四　殷文化の編年

殷文化すなわち安陽といわれていた間は、殷代はひとつの時期であった。小屯の殷墟が殷代後半期にあたることだけは知っていたが、董作賓の業績である甲骨の五期断代も、もっぱら甲骨の分期のみに使用されて、文化そのものを編年する材料にまでは発展しなかった。ただ殷代を一時期として、それより早い仰韶、竜山文化との関係が、安陽の後岡、高井台子、滑県の大賚店などで、層位的に確かめられたことが特筆大書される程度であった。その点で、解放後の輝県、鄭州の発掘によって、殷代の分期が可能となり、しかもそれらが小屯よりさかのぼる殷前半期のもので、竜山文化との間隙をうめる一環が見出されたことは、大きな進展といわなければならない。

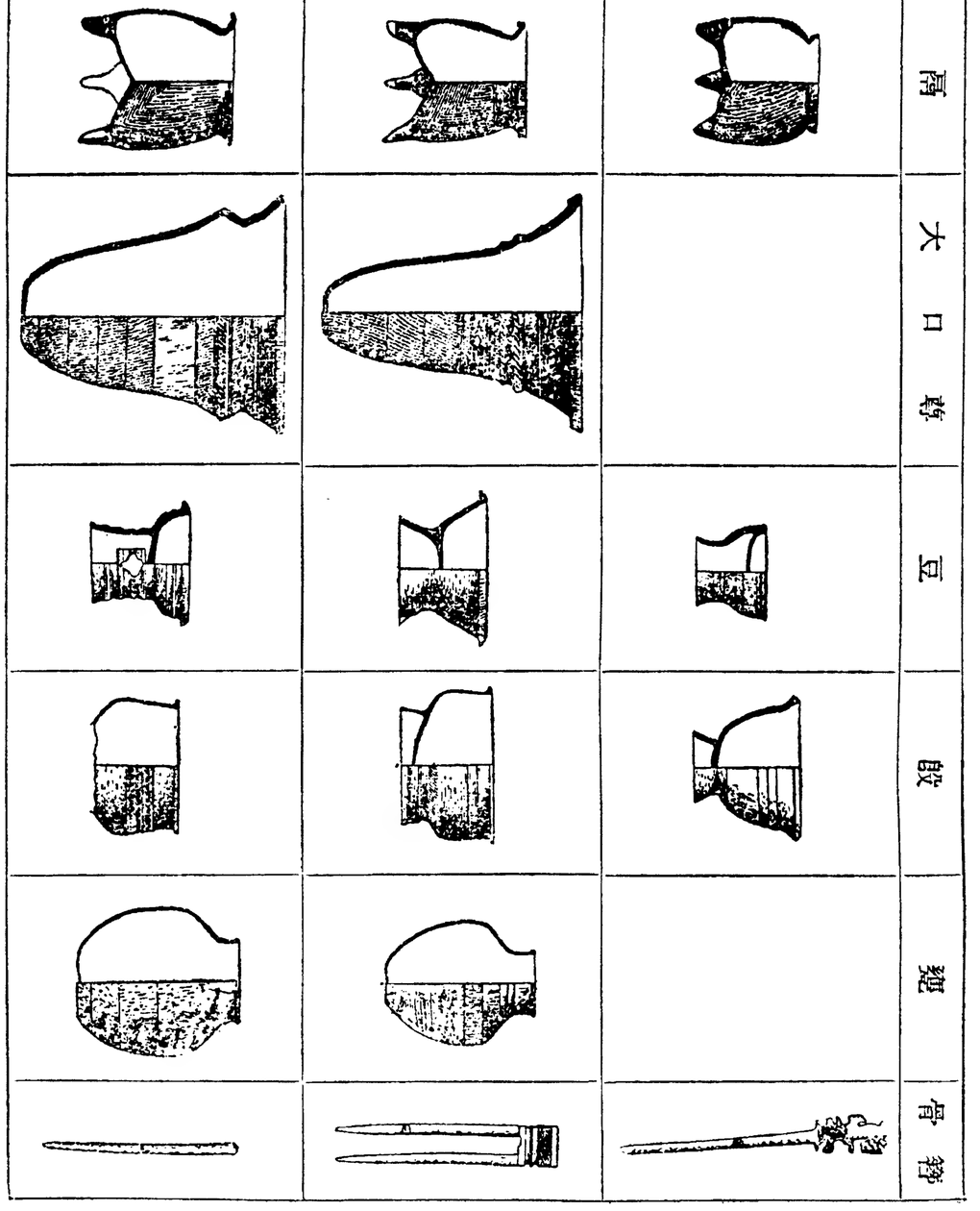
編年については、この鄭州の項においてふれるのがいちばん好都合であろう。彼らが分期を論ずる場合、あくまでも層位的知見を第一にした。房基、灰坑、窖穴、墓葬、夯土牆などの間に、一方が他方の上に堆積しているかどうか、あるいは一方が他方を破壊しているかどうかによって先後をきめる。ついで両者の遺物の相違を参考にする。この軌道にのっているかぎり、あとはデータを積みかさねてゆけば、次第に精密な編年ができることはまちがいがない。まず鄭州では一九五二年訓練班の二里岡発掘において、竜山文化の灰坑が殷代灰層の下にあり、しかも両者の間に遺物を含まない中間層の介

在している事実が知られた。ついで五三、五四年にかけての二里岡と人民公園の調査でも、遺跡の構造そのものよりも、層次関係の確認に主眼がおかれ、早くも殷代の文化層に三層の区分が可能となった。二里岡は鄭州市の東南郊、隴海鉄路以北の一帯を指すが、もともとは鉄路によって切断せられた東西三華里、南北一華里の土岡であり、これが鄭州殷文化遺跡分布の東南端に位置している。ここにためにに、この名がついた。鄭州城の東南二華里のところにあたる新しく東西、南北の直交する二つの公路が建設せられ、路溝の両側に文化層を露出したわけである。一区の灰坑H2では、西坑が東坑の一部を破壊していた。一区の探溝（トレンチ）51では、第二層浅灰土が第三層深灰土の上に堆積しており、五区探溝14では、第二層が上下に二分され、その下に灰坑26と28が圧在していた。

人民公園は鄭州市の西北部の彭公祠にあり、北は金水河にのぞみ、西は銘功路をこえて、殷代遺跡がつづいている平坦な地面である。この公園修築の際に墓葬、建築址、窖址が発見された。ここでもまず層位が観察されたが、七区の探溝で三層に分れていた。第一層は浅褐土、第二層は黄灰土、第三層は灰土である。また七区では長方形の竪穴墓M8が探溝5の第二層をつき破っていた。銘功路西側では小形墓八個が大型基址の上位にあり、さらにその下位に小型基址三と灰坑四が存在した。市の東北郊白家庄においては、前述の殷代城壁をなす夯土牆があり、これに灰坑と墓葬がほりこんであった。さらに今年の調査では、市の西郊二・五キロメートルの屹塔王においても、殷文化の三層が区別され、その下に竜山文化

	CI H2	CI T51	CI T109	C5 T14
二里岡上層	西　坑	第二層	上　層	第二層　上
二里岡下層	東　坑	第三層	下　層	第二層　下
竜山文化層			竜　山	H 26, H 28

第四七図



つづく大形の器で、肩に突帯があり、腹部は横線によって区切られ、縄文がある。二里岡下層期のものは頸が短かく、腹はやや太く、粗短である。肩部が凸出している。上層期は頸が長く、腹が細長く、肩が顕著でない。

骰では二里岡下層期のものは腹がやや下ぶくれしているが、上層期は直壁であり、公園期には大きい口に深い腹がつき、底が小さくなるという変化がみられる。

豆では二里岡下層期において、台が高く、数条の突帯があり、十字形をした透し文がある。後者は竜山期のものに近い。上層期は台が短かくなり透し文がなくなる。公園期では台が浅い盤の口縁に近いところからくっついている。

陶器以外にも分期の基準になるものがある。骨製の簪は二里岡期では頭の平に切れた針形をなしているが、公園期には頭には鶏頭様の装飾をつけたものが出てくる。

卜骨もまた重要な基準である。二里岡下層期では骨の材料として牛骨が最も多く、少数の猪や羊の骨があるが、鹿骨や亀甲は少い。卜法は灼だけのものと、鑽、灼両用のものとある。上層期でも牛骨の多いことは変らないが、猪骨が同じくらい使われている。卜法は鑽、灼のある式である。公園期になると亀甲が最も多くなり、牛骨がそれにつぎ、他は少い。卜法は鑽、鑿、灼の三法がそなわっている。

殷代早期の生活と文化

鄭州の遺跡は小屯よりも早い殷代前期の資料をわれわれに提供してくれた。これらによって、いま当時の生活をもう一度ふりかえりつつ復原してみよう。幸いここには殷以前の仰韶、竜山の新石器時代の資料もある。これらは、原始農耕を基調とした共同体的な共産社会から、小屯が代表するような古代帝王の支配する社会への、いわば過渡期の段階である。

まず当時の生業が農業を主体にしていたことは明らかである。しかし鄭州には殷墟のように、甲骨文中に当時の穀類の名をあげたものがない。したがって、食物が何であったかはまだはっきりしないともいえる。ただ白家庄で稲穀の痕跡があったとも報ぜられているが、確実ではない。農具としては次のものがある。土掘り用として木の棍棒のほかに、石、貝、骨、銅などの各種材料でつくられた鋤や鍬（かく）という一種の鍬の形が長方形にして中空をなす点は、のちの戦国時代における鉄製品とほとんど変らない。また石や骨や貝でつくられた鎌は秋のとり入れに使われたもので、これは小屯と同じである。

食品加工のための石臼は人民公園からでている。また二里岡からでた厚手の盆形土製品は、なかに粗い条文を彫ってあり、磨り鉢のような形をとっている。当時粉食の行われたことを推すわずかな資料である。

農耕も、まだ犁耕の発明されない以前では、充分に食料をみたすだけの生産量をあげることができなかった。したがって狩猟や漁撈が一方では依然として行われていた。狩猟用具の第一にあげられる弓には、石、骨、貝、銅でつくった鏃が使われ、特に銅鏃は燕尾式の発達したもので、これによって確実に獲物を射止めることができたようである。また陶製の弾丸がかなりあるが、これも投げ玉として使った。獲物には鹿、兎、雉、虎、狼、野猪などがあげられる。

漁撈ではやはり釣針が使われた。骨製のほかに銅製品もある。陶製と石製の錘があることは、網漁も行われたことを示している。鄭州では鱘魚の甲が出ている。これは長さが二メートルあまりもある

層も認められた。また同じく西郊の隴海鉄路に沿った董砦では、西周代の層の下に殷代の層と灰坑、さらにその下に竜山系の洛達廟期の層が累積していた。これらの上下の関係を次に平行関係によって結ばなければならない。それには出土遺物の形式学的研究を机上で整理すればよい。いまその結果だけを紹介すると、鄭州の文化を四期にわけ、そのうち第一期が竜山文化、あとの三期が商代文化となり、これをそれぞれ二里岡下層文化期、同上層文化期、人民公園文化期と呼んでいる。

いま各期の特色を遺物によってながめてみよう（第四七図参照）。

陶器

もっとも出土数が多く、しかも当時の生活を代表する器物であるため、これによって分類するのが便利である。その器形には鬲、大口尊、鼎、鬶、爵、觶、罐、甑、尊、盆、豆、骰、甕、壺、缸などがある。一般的にみて二里岡期の陶器は胎が薄く、縄文が細かい。公園期のものは胎厚く、縄文が粗いといえよう。もう少し細部にわたると、三期の差がもっともはっきりしているのは鬲である。この袋形の三足をもった陶器は、古代中国人の発明になるとさえいわれるくらい独特のものである。内部の足の中まで空であるのがみそで、それだけ火にあたる面積が大きく、湯が早くわく理窟である。この足の高いのが二里岡期の特色で、そのうち下層期のものは口縁が外に反り曲っているが、上層期のは縁が折れて垂帯をなし、頸部にひとつ丸（まる）か同心円を捺印した文様がある。それが公園期になると、口縁は同じ特色をもっていても、足が短かくなり、胎が厚く、縄文が粗くなる。これは小屯出土の鬲に近いといえる。この傾向は鼎や甗にもある。

次に大口尊と呼んでいる深鉢がある。喇叭状に開いた口から、次第にすぼまって、丸底に近い底に

海の魚である。これを殷人がどうしてとらえたかは大きな疑問である。

牧畜もまた行われた。牛、馬、羊、豚、犬などの遺骨が多いのは、家畜として飼った以外に、祭りのときの犠牲として保存されていたこともあったからであろう。

ひとびとが食料を煮たきするのには、多くの陶器を使った。湯をわかすための鬲、そのうえに蒸し器としての甑をのせた。甑には底に孔があって、鬲中の湯気が上昇して甑の中にはいっている穀物を蒸すのである。したがって食事は蒸飯であった。この鬲と甑とをひとつに合せたものが甗である。茶碗としては鉢や盌がある。食物を盛るためには、豆や皀を使い、箸には骨匙をもちいた。酒には爵や彝のごとき特別の形の器を使った。食物や水を貯蔵するのには、深い壺や甕がある。これで日常の生活はほぼこと足りたのである。

工芸としてみるとき、陶器はやはりこの時代の特色を最もよくあらわしている。一般に泥質または砂まじりの質で、灰色をしており、あるものは紅色もある。文様にはおもに繩文が多くて、特に飾ったものとしては、鬲に同心円があり、大形の壺で、肩に饕餮文や円渦文、四葉文、雷文、亀文などを型押しによって印したものが珍しいといえよう。

釉（うわぐすり）の存在もまた中国陶瓷（ジ）史にひとつの革命をもたらしたといえる。一里岡から出た尊は口がひろく、斜めに開いた形はちょっと唾壺を思わせる。胎土には若干、石英粒をふくみ、硬く焼きしめてある。地には細かい繩文をほどこし、その上にうすい淡黄緑色の釉がかかっている（写真二九）。

印紋硬陶もある。これは釉陶についで硬い質をなしている。罐のような器形で、全面に綾杉や雷文の幾何学的図文が印されている。印紋陶器といえば、江南地区の新石器文化によくみかけるものであ

織物の存在も推すことができる。糸を紡いだ紡錘車がかなり出ており、また銅盆の上に布が附着した痕跡も残っていた。

卜骨はすでに新石器時代の竜山文化にも存在しているが、ここの殷代早期にもあった。特に鑽を刻む用具としての銅製の鑽（彫刀）が出たことは注目される。文字を刻んだものは少いが、ただ一片だけ、牛骨上に「又㞢土羊二貞従受十月」の文字を有するものがある。これは、文章になっておらず、おそらく、練習用に刻んだのではなかろうか。それはともかくとして、文字が当時存在したであろうと思われるのは、陶器の上に記号風のきざみがあることで、ひとつの証拠とみなされよう。

生産力の発展は、おのずから交通の発達をうながしている。鄭州ではまだ車や舟の資料はない。しかし器物の素材をみると、子安貝、象牙、銅、錫、玉、緑松石など、すべてここでは、産出しないものが多い。これらは当然遠方から運ばれてきたわけであろう。

かくて当時はすでに農業を基調とした生産経済の段階にあり、すでに青銅器をかなり発達させ、工芸のうえでもすぐれた技術をもっていた。社会的には、貴族、小生産者、商人、奴隷の階級が次第に分化していった段階であることが知られる。すなわち奴隷制社会の初期をしめすものであろうか。

洛陽

鄭州から隴海線に沿って西行すること約一一九キロ、洛陽はいうまでもなく、長安とならぶ中国の古都である。東周以来、東漢、曹魏、西晋、北魏、隋、唐、後梁、後唐など、九代の王朝の都として栄えた。北方にながく横たわる低い台地は、古来「生は蘇坑にあり、葬は北邙（ぼう）にあり」とうたわれた著名な墳墓の地、邙山である。町は西南から東北に流れる洛水によってうるおされ、南の伊水の近く

る。もちろん、作りはかなりちがうが、全く関係がなかったとはいえないようである。

小屯からさかんに出ていた特色のいちじるしい白陶もある。

ここの銅器は現在中国で知られる金属器のうちで最古の例だということは、まえに指摘しておいた。しかもその形は、すでに三代の尊彝といわれる殷周代の祭器の形をとっており、これらの伝統がいかに古いかを物語っている。しかしすでに定型化されているということは、さらにこれより古い銅器の存在を将来の発見に期待させてくれるのである。しかもこれらが居住址でなくて、墳墓の、特に大形墓から主に出ていることは、これらの所有が一部の有力者に限られていたこと、すなわち、これこそは貴族文化のサンプルとして最たるものであろう。器形としては鼎、甗、爵、觚、觶、壺、盤などがある。これらはつくりが一般に薄手で、しかも三足をもった爵や甗が平底であることが、小屯の殷器と全くちがい、輝県のものと一致している。

容器のうちで第一の珍物は、白家庄のM2墓より出た象牙でつくった容器であろう。断面が楕円形をした筒状の器で、頸と下腹には、鏤（たが）でもはめたらしい凹線がある。圏足には十字形の透孔文があって、竜山文化の特色をもそなえている。同じ象牙の製品として、梳（くし）がある。

彫塑の例として虎、羊、魚、亀などの形をした小さな泥像がある。玩具かもしれない。

装身具としての玉や骨や貝の製品も忘れてはならない。

編物もすでにあった。二里岡から、竹に似た繊維で編んだ籠が出ており、外面に白灰泥を塗っていたらしく、その編目の印痕をつけた白灰泥がある。蓆のようなものもあった。その編み方は今日の蓆と全く同じである。

には竜門の石窟があり、東郊には中国最初の仏寺白馬寺がたっている。ここにも、早く新石器時代以来の遺跡があるが、科学的な発掘工作は解放後に始められたといってもいい。

すなわち一九五二年、第一回の考古工作人員訓練班の発掘実習地として、鄭州とともに洛陽が選ばれた。発掘は同時に行われ、郭宝鈞が全体を総べ、洛陽班の輔佐として王仲殊と陳公柔の二人があたった。発掘地点は、市の東郊にある漢魏故城址の東側一帯である。主に墓を中心にして掘ったが、墓にかさなって灰坑も発現した。南端の泰山廟区からあらわれた二個の灰坑は長円形の不規則な形をし、長さ三・四メートルあった。なかから陶片、骨笄とともに、方形の鑿のある亀板や、銅觚を鋳造する陶製の範が出たことは注目される。

墳墓は北から轑轤路口、下瑤村、東大寺、泰山廟などに二〇基ばかり発現している。その形式には墓道のあるものと、ないものがある。前者の例として轑轤路口第二号墓の例をとると、墓室は長方形をなして、南北の長さ四メートル、東西の幅三メートル、深さ七・二五メートルある。うちに二層台と腰坑のあることは同じだが、二層台の上に彩画の布幕を被せてあった痕跡が認められたのは注目される。墓道は南に開いているが、長さ一〇メートル、幅一・九五メートル、斜道であることはほかの地区と変らないが、最端部が東に折れている点がちがっており、この地方の特色といえる。同じ形式の第一号墓では、墓道に近い墓室の両側に耳室をもうけていた。内部はすでに盗掘されていて、銅製の弓形飾や鏃、鈴、陶瓿が出たほか、めぼしいものがなかった。

墓道のない竪穴墓としては下瑤村第一五九墓の例がある。南北の長さ四・一五メートル、東西二・五メートル、深さ六・九一メートル、うちに二層台と腰坑があり、特に墓底に白堊を塗っていることと、

槨上に彩画の織物の痕跡があったことが珍しい。槨内は盗掘されているが、二層台上に副葬品の一部が残っていた。このうちに鉛でつくった戈が三本あったが、これははじめから副葬のための明器としてつくられたものにまちがいない。銅鋤一本は安陽の大司空村第三号墓からでたものと、形が似ている。銅の質が整良でなく、やはり農具としての実用品とは考えられず、模型のようである。玉の一種で、長方形の板の頭を斜めに切った石璋が四〇枚も出ている。儀式に使ったものと考えられる。また一本の動物の腿の骨が出た。本物の食料を収めた有力な証拠であろう。

陶器も多い。鬲、豆、盂、瓿、罍などがあるが、その形は安陽の大司空村の殷代晩期の出土品や、洛陽、西安などの西周早期の墓から出るものに近く、したがってここの墓葬は殷代の末期か、あるいは、周の武王によって国が亡ぼされた後の殷の遺民の墓ではないかともいわれている。

なおほかに車馬坑の存在したことを示す資料が出ていることも注目される。第一〇五号墓の底部に車輪のあとらしき凹みがでていた。

洛陽の調査はその後も毎年各所で行われている。ただし殷代の遺跡が発見されたのは、五五年の春に行った西郊の孫旗屯と、河南県城の二個所であった。孫旗屯は西方の秦嶺の支脈がのびてきた突端にあり、そこの傾斜面に、仰韶文化の灰坑が群在し、その南に接したところから、三個の殷代灰坑が発見された。ヘチマ形の不規則な形をした円坑で、長径四メートル、深さ一・一五メートル位ある。出土の陶片、石鏃、卜骨などからみて鄭州の殷代早期文化に似ているようである。

もうひとつの河南県城西垣下から発現したものも、六個の小形円坑で、高脚の鬲、大口尊、鼎、鬶、石刀、石鎌などの出土品は、鄭州二里岡などのものと近いようである。

むすび　殷文化のひろがり

われわれは最近の調査で、安陽の殷墟以外に三個所の重要な遺跡をみつけることができた。しかもそれらが、殷墟よりも早い時期のものであったことは、最大の収穫といわれる。しかし殷人の故郷をたずねるわたくしたちのさすらいは、まだまだつづけられなければならない。

洛陽から西行をつづけて行けば、新安県、陝県、霊宝県と黄河の南岸ぞいに殷の遺跡をみとめることができる。渭水の流域に入っては、陝西省の華県と岐山県の周の発祥地にも、殷文化の波及の痕跡が残っていた。東にとってかえして、黄河下流の南岸域をみると、山東半島のつけ根にかなり濃い殷の遺跡群をみる。南では、安徽省の北端、亳県や太和県がある。北は河北省の邢台や曲陽あたりまで及んでいる（第四四図）。

このひろがりは、殷文化の波及した範囲としてほぼまちがいがあるまい。それは竜山文化のひろがりに比較的近く、その範囲内にふくまれるようである。特に鄭州において、殷代早期の文化が竜山文化に接していた層位をみた。そこでわれわれは最後にこの竜山文化との関係をながめて、彼らのよって来るところをさぐるひとつの指針としておきたい。竜山文化にも山東と河南では少しの差異があるようである。河南では黒陶が減少し、方格文や、籃文や縄文の陶器が多くなり、平底罐や甑、罌が出現し、白灰面の存在がしられる。さらにこれを殷文化と比較してみるとき、共通点と相違点をそれぞれ指摘できるであろう。前者としては卜骨、白灰面、蚌（ぼう）（はまぐり）器、陶器の三角文や平行線、雲雷文、透孔文様などがある。したがって、習俗、居住、日常生活の基調はほぼ同一のものといってもいいであろう。したがって、竜山文化には見なかった大墓の出現、銅器の存在こそは、両者を区別するものであり、これこそ殷文化を成立させた原動力ともいえるであろう。それは忽然として出現したのである。いつのまにか、華北の農耕地帯に、富と力の集積がなされて行き、ひとびとが気づいたときには、眼前に厖大な権力のピラミッドが築かれていたのである。

あとがき

貝塚茂樹

東京の旅舎でみすず書房の森谷氏の来訪をうけ、人類の文明と歴史のシリーズに古代殷帝国ののこした古代文字の発見と、殷墟遺跡の発掘の物語執筆の依頼をうけたのは今年の春のことであった。適当な本があれば、それを訳してほしいということであったが、具合のいいものが見あたらない。甲骨文字の研究に不朽の貢献をした董作賓の「甲骨五十年」とか、かつてその助手をつとめ、現に中国で甲骨学解読の権威である胡厚宣の「殷墟発掘」や、陳夢家の「殷虚卜辞綜述」などがあるが、専門的にすぎてわが国の読者には不向きである。それに日進月歩の勢を示している甲骨学と中国考古学の多方面の成果をあますところなくとりいれ、日本の読書界に紹介することは、限られた個人の能力にあまる仕事であり、どうしても日本の多くの甲骨学者と考古学者の協力にまたねばできない。

幸にわたくしの属している人文科学研究所の歴史研究室では、関西の中国古代史と中国考古学の専門家たちが研究班を組織し、毎週一回寄合って甲骨文字や金文の資料の解読を行っている。これらの人々の総力を結集すれば、書店の要求にこたえる書物がわけなくできるにちがいないと考えついた。研究室で一同にはかって、快諾をえて、夏休みの休暇をさいてこれに当ることにきめた。数回打合せ会を開いて、執筆分担、細目などを討論、草稿をもちよって、たがいに欠点を批判したり、ふれるべき問題の注文をつけたりし、九月末にはすっかり原稿が出来上った。

第一章は研究所の伊藤道治助手、第二章は研究所講師愛知大学教授の内藤戊申、第三章は立命館大学の白川静教授、第四章は京大文学部考古学教室の樋口隆康助教授が、それぞれ得意の部門について、年来の蘊蓄を傾けたのである。とくに今春五月、中国視察考古学団の一員として、日本人としてはじめて鄭州の殷代遺跡の発掘を見学して帰られた樋口助教授は、この最新の知識を発表したのである。これらの原稿について、重複点をけずり、矛盾を調整し、文体などを統一するのが私の任務であった。集った原稿は各々の分野における研究結果を要約し、独自の見解を提出したもので私が筆を加える余地はあまりない。甲骨学と殷墟発掘の概説として、日本はもちろん、中国、世界を通じてこれだけの本はまだ出ていないのではないかと思われる。編者として、じつに愉快に整理に従事することができたことを喜びとしている。

吉田光邦；殷代技術小記（東方学報京都第23冊　1953）

陶　　器

李　　済；殷商陶器初論（安報第1期　1929）
；小屯陶質料之化学分析（傅故校長斯年先生記念論文集　1951）
；殷虚器物甲編陶器上輯　1957
；殷虚白陶発展之程序（集刊第28本下冊　1957）
梅原末治；殷墟出土白色土器の研究　1932
関野　雄；華北先史土器の一考察（中国考古学研究所収　1956）
；白陶の系譜（中国考古学研究所収　1956）
水野清一；中国先史時代研究の展望（東洋史研究第16巻3号　1957）
座右宝刊行会；世界陶磁全集第8巻中国上代篇　1955

石器・玉器・骨器

浜田耕作；殷墟発見の大石磬（東亜考古学論攷所収）
梅原末治；殷墟出土の一古琮（支那考古学論攷所収）
李　　済；研究中国古玉問題的新資料（集刊第13本　1948）
；殷墟有双石器図説（集刊第23本　1952）
；跪坐蹲居与箕居（集刊第24本　1953）
郭宝鈞；古玉新詮（集刊第20本下　1949）
安志敏；殷墟之石刀（燕京学報第33期　1947）
高去尋；小臣艅石斝的残片与銘文（集刊第28本下　1957）
石璋如；殷代頭飾挙例（集刊第20本下　1957）

動　　物

秉　　志；河南安陽之亀殻（安報第3期　1931）
楊鍾健；安陽殷墟扭角羚之発見及其意義（考古第3冊　1948）

Teilhard de Chardin, C. C. Young；On the Mammalian Remains from the Archacological Site of An-yang（Palaeontologica Sinica XII, 1　1936）
楊鍾健，劉東生；安陽殷墟之哺乳動物群補遺（考古第4冊　1949）
伍　献　文；記殷墟出土之魚骨（考古第4冊　1949）

李　　済；Notes on Some Metrical Characters of Calvaria of the Shang Dynasty Excavated from Houchiachuang, Anyang（中央研究院院刊 I　1954）

董　作　賓；獲白麟解（安報第2期　1930）
；漢城大学所蔵大肩骨刻辞考釈（集刊第28本下冊　1957）
唐　　蘭；獲白兕考（燕京大学史学年報第4期　1932）
徐　仲　舒；士王皇三字之探原（集刊第4本4分　1934）
屈　万　里；甲骨文从比二字辨（集刊第13本　1948）
；自不踐解（集刊第13本　1948）
張　政　烺；奭字説（集刊第13本　1948）
張　秉　権；殷虚文字劄記（集刊第25本　1954）
胡　厚　宣；釈余一人（歴史研究　1957年1期）

殷代銅器

羅　振　玉；殷墟古器物図録　1916
黄　　濬；鄴中片羽，二集，三集　1934, 37, 43
梅原末治；河南安陽陽遺宝　1940
；河南安陽遺物の研究　1941
梁　上　椿；巖窟吉金図録　1943
容　　庚；商周彝器通考　1941
羅　振　玉；殷文存　1917
王　　辰；続殷文存　1935
平　凡　社；書道全集第一巻殷周秦　1954

李　　済；記小屯出土之青銅器　上篇　容器的形制（考古第3冊　1948）
陳　夢　家；殷代銅器（考古第7冊　1954）
梅原末治；支那の青銅器時代に就いて（支那考古学論攷所収）
；支那青銅器時代再論一特に彰徳府外侯家荘の発掘を中心として一（支那考古学論攷所収）
；古銅器形態の考古学的研究　1940

B. Karlgren；An-yang Mould（BMFEA VII　1935）
；Yin and Chou in Chinese Bronzes（BMFEA VIII　1936）
；New Studies on Chinese Bronzes（BMFEA IX　1937）
；Some early Chinese Bronze Masters（BMFEA XVI　1944）
；Once again the A and B. Styles in Yin ornamentation（BMFEA XVIII　1946）
水野清一；殷商青銅器編年の諸問題（東方学報京都第23冊　1953）
林巳奈夫；殷周銅器に現れる竜について（東方学報京都第23冊　1953）
岡田芳三郎；鳳雞の諸器について（東方学報京都第23冊　1953）

李　　済；殷虚銅器五種及其相関之問題（慶祝蔡元培先生六十五歳論文集上冊　1933）
；記小屯出土之青銅器　中篇　鋒刃器（考古第4冊　1949）
；豫北出土青銅句兵分類図解（集刊第22本　1950）
石　璋　如；小屯殷代的成套兵器　附，殷代的策　（集刊第22本　1950）
王　西　徴；殷代矢射考略（燕京学報第39期　1950）
梅原末治；支那古代の銅利器に就いて（支那考古学論攷所収）
；支那銅利器の成分に関する考古学的考察（支那考古学論攷所収）
B. Karlgren；Some weapons and tools of the Yin Dynaty（BMFEA XVII　1945）
岡崎　敬；鉞と矛について（東方学報京都第23冊　1953）

劉　燉　霞；殷代冶銅術之研究（安報第4期　1933）
石　璋　如；殷代的鋳銅工芸（集刊第26本　1955）

王　国　維；殷周制度論（観堂集林所収　1917）
；古史新証（国学月報王静安専号　1927）
内藤虎次郎；支那上古の社会状態（東洋文化史研究所収　1917）
小島祐馬；殷代の産業に就いて（支那学　Ⅲ，10　1925）
郭　沫　若；中国古代社会研究　新訂版　1947
；青銅時代　改訂版　1949
；十批判書　改訂版　1950
；奴隷制時代　1952
侯　外　廬；中国古代社会史論　1955
胡　厚　宣；甲骨学商史論叢初集二集　1944
；古代研究的史料問題　1950
；殷代農作施肥説（歴史研究　1955年第6期）
；説貴田（歴史研究　1957年第7期）
徐　仲　舒；耒耜考（集刊第2本1　1930）
；論西周是封建社会一兼論殷代社会性質（歴史研究　1957年第5期）

天野元之助；殷代産業に関する若干の問題（東方学報京都第23冊　1953）
；殷代の農業とその社会構造（史学研究第62号　1956）
関野　雄；殷王朝の生産的基盤（中国考古学研究所収　1953）

董　作　賓；五等爵在殷商（集刊第9本3分　1936）
丁　　山；甲骨文所見氏族及其制度　1956

貝塚茂樹；殷代金文に見えた図象文字𠂤に就て（東方学報京都第9冊　1938）
；殷末周初の東方経略に就いて（東方学報第11冊　1940）

；中国の古代国家　1952
白川　静；殷の基礎社会（立命館創立五十周年紀念論文集文学編　1951）
；周初における殷人の活動（古代学Ⅰ　1952）
；殷の王族と政治の形態（古代学Ⅲ，1　1954）
；殷代の殉葬と奴隷制（立命館大学人文科学研究所紀要第2号）
；小臣考一殷代奴隷制社会説の一問題一（立命館文学第116, 117号　1955）

内藤虎次郎；王亥，同続（読史叢録所収　1916, 17）
王　国　維；卜辞所見殷先公先王考，続考（観堂集林　1923）
呉　其　昌；卜辞所見殷先公先王三続考（燕京学報第14期　1933）
董　作　賓；五十年来考訂殷代世系的検討（学術季刊第1　1952）
張　秉　権；甲骨文字類比研究例（集刊第20本下　1949）
陳　夢　家；古文字中之商周祭祀（燕京学報第19期　1936）
；商代的神話与巫術（燕京学報第20期　1936）
島　邦男；祭祀卜辞の研究　1953
伊藤道治；卜辞に見える祖霊観念について（東方学報京都第26冊　1956）
赤塚　忠；殷王朝における河の祭祀とその起源（甲骨学第4, 5合号　1956）

王　国　維；殷虚卜辞中所見地名考（雪堂叢刻所収　1915）
林　泰　輔；亀甲獣骨文に見えたる地名（支那上代之研究所収　1919）
陳　夢　家；商代地理小記（禹貢半月刊Ⅶ, 6, 7　1937）
董　作　賓；殷虚沿革（集刊第2本2分　1930）
；卜辞中的亳与商（大陸雑誌Ⅵ, 1　1953）
白川　静；釈南（甲骨学第3号　1954）

；殷墟書契考釈　1914（増訂本　1927）
葉　玉　森；殷墟書契前編集釈　1933
呉　其　昌；殷墟書契解詁　1934
池田末利；殷墟書契後編釈文一（甲骨学第4,5合号　1956　未完）

王　国　維；観堂集林　1923
郭　沫　若；甲骨文字研究　1931
；古代銘刻彙考，続編　1934
于　省　吾；雙剣誃殷契駢枝，続編，三編　1940,41,44
聞　一　多；古典新義（聞一多全集第2冊　1948）
楊　樹　達；積微居小学述林　1954
；積微居甲文説，卜辞瑣記　1954
陳　夢　家；殷虚卜辞綜述　1956
白　川　静；甲骨金文学論叢初～五集　1955,56,57

卜　法

董　作　賓；商代卜龜之推測（安報第1期　1929）
陳　夢　家；解放後甲骨的新資料和整理研究（文参54年5期）
石　璋　如；骨卜与龜卜探源（大陸雑誌 VIII,9　1953）
張　秉　権；説「吉」（集刊第23本　1952）
；殷虚卜龜之卜兆及其有関問題（中央研究院院刊I　1954）
董　作　賓；骨文例（集刊第7本1分　1936）
胡　厚　宣；卜辞同文例（集刊第9本　1947）
；卜辞記事文字史官簽名例（集刊第12本　1948）
董　作　賓；骨臼刻辞再考（中央研究院院刊I　1954）
；従麼些文看甲骨文（大陸雑誌 III,1,2,3　1950）
管　変　初；殷虚甲骨刻辞的語法研究　1953
唐　　蘭；卜辞時代的文学和卜辞文学（清華学報IX—3　1936）
貝塚茂樹；亀卜と筮（東方学報京都第14冊　1947）

；古代に於ける歴史記述形態の変遷（東方学報京都第16冊　1949）
白川　静；卜辞の本質（立命館文学第62号　1948）

暦　法

董　作　賓；殷暦譜　1945
；殷暦譜後記（集刊第16本　1948）
；殷代月食考（集刊第22本　1950）
；中国古暦与世界古暦（大陸雑誌 II,12　1950）
；大亀四版之四卜旬版年代訂（大陸雑誌 IV,7　1951）
；卜辞八月乙酉月食考（大陸雑誌特刊第1輯　1952）
；殷代紀日法（文史哲学報第5期　1953）
H. J. Dubs；The Date of the Shang Period (Toung Pao XL. 4—5 1951)
；A Canon af Lunar Eclipes for An-yang and China—1400—1000 (Harvard Journal of Asiatic Studies X, 2 1947)
藪内　清；殷代の暦法（東方学報京都第21冊　1952）
厳　一　萍；続殷暦譜　1954
饒　宗　頤；殷代日至考（大陸雑誌 V,3　1953）

研　究

董　作　賓；大亀四版考釈（安報第3期　1931）
；甲骨文断代研究例（慶祝蔡元培先生六十五歳論文集上冊　1932）
；殷墟文字乙編序（考古第4冊再録　1949）
貝塚茂樹・伊藤道治；甲骨文断代研究法の再検討（東方学報京都第23冊　1953）
島　邦男；貞人補正（甲骨学第4,5合号　1956）

甲骨資料集

（＊印は考釈のついているもの）

＊劉　　鶚；鉄雲蔵亀　1903
羅　振　玉；殷墟書契　1913
；殷墟書契菁華　1914
；鉄雲蔵亀之余　1915
；殷墟書契後編　1916
；殷墟書契続編　1933
＊王　国　維；戩寿堂所蔵殷墟文存　1917
明　義　士（J. M. Menzies）；殷虚卜辞　1917
；柏根氏旧蔵甲骨文字　1935
林　泰　輔；亀甲獣骨文字　1921
＊葉　玉　森；鉄雲蔵亀拾遺　1925
＊王　　襄；簠室殷契徵文　1925
董　作　賓；新獲卜辞写本　1928
；殷虚文字甲編　1948
；殷虚文字乙編　1949
関　葆　謙；殷墟文字存真　1931
＊容庚，瞿潤緡；殷契卜辞　1933
＊商　承　祚；福氏所蔵甲骨文字　1933
＊　　；殷契佚存　1933
＊郭　沫　若；卜辞通纂　1933
＊　　；殷契粋編　1937
方法斂（F. H. Chalfant），白瑞華（R. S. Britton）；庫方二氏蔵甲骨卜辞　1935
；甲骨卜辞七集　1938
金璋所蔵甲骨卜辞　1939
＊孫　海　波；甲骨文録　1938

＊唐　　蘭；天壤閣甲骨文存　1939
＊金　祖　同；殷契遺珠　1939
；亀卜　1948
＊李　旦　丘；鉄雲蔵亀零拾　1939
＊　　；殷契摭佚　1941
＊　　；殷契摭佚続編　1950
胡　厚　宣；戦後寧滬新獲甲骨集　1950
；戦後南北所見甲骨録　1951
；戦後京津新獲甲骨集　1954
：殷契続存　1955
郭　若　愚；殷契拾掇　1951
＊董　作　賓；殷虚文字外編　1956
曾　毅　公；甲骨綴合編　1950
郭若愚等；殷虚文字綴合　1955

字　書

商　承　祚；殷墟文字類編　1923
高田忠周；古籀篇　1925
朱　芳　圃；甲骨学文字編　1933
孫　海　波；甲骨文編　1934
：古文聲系　1935
B. Karlgren；Grammata Serica (BMFEAS XII 1940)

曾　毅　公；甲骨地名通検　1935

解　読

孫　詒　讓；名原　1905
：契文挙例　1917
羅　振　玉；殷商貞卜文字考　1910

発　　掘

董　作　賓；民国十七年試掘安陽小屯報告書（安報第1期　1929）
李　　済；小屯地面下情形分析初歩附小屯図（安報第1期　1929）
；民国十八年秋季発掘殷虚之経過及其重要発現（安報第2期　1930）
；俯身葬（安報第3期　1931）
；安陽最近発掘報告及六次工作之総估計（安報第4期　1933）
郭　宝　鈞；B区発掘之一，二（安報第4期　1933）
梁　思　永；後岡発掘小記（安報第4期　1933）
呉　金　鼎；摘記小屯迤西之三処小発掘（安報第4期　1933）
石　璋　如；第七次殷虚発掘E区工作報告（安報第4期　1933）
；河南安陽後岡的殷墓（集刊第13本　1948）
；殷墟最近之重要発現，附論小屯地層（考古第2,4冊　1947）
；小屯C区墓葬群（集刊第23本　1952）
；小屯殷代的建築遺蹟（集刊第26本　1955）
高　去　尋；殷礼的含貝握貝（中央研究院院刊　I　1954）
梅原末治；河南省彰徳府外侯家荘古墓群の概観（宝雲29～31　1942,43）

郭　宝　鈞；1950年春殷墟発掘報告（考古第5冊　1951）
馬得志等；1953年安陽大司空村発掘報告（考古第9冊　1955）

中国科学院考古研究所；輝県発掘報告（中国田野考古報告集第一号　1956）

安　志　敏；鄭州市人民公園附近殷代遺存（文参1954年6期）
；1952年秋季鄭州二里岡発掘記（考古第8冊　1954）

鄭州市文物工作組：鄭州殷商遺址地層関係介紹（文参54年12期）
；鄭州市人民公園第25号商代墓葬清理簡報（文参54年12期）
河南省文物工作隊第一隊；鄭州市古遺址，墓葬的重要発現（通訊55年3期）
；八箇月来的鄭州文物工作概況（文参55年9期）
；鄭州発現的商代製陶遺跡（文参55年9期）
；鄭州市白家荘商代墓葬発掘簡報（文参55年10期）
；鄭州市銘功路西側発現商代製陶工場房基等遺址（文参56年1期）
；鄭州白家荘遺址発掘簡報（文参56年4期）
；鄭州第5文物区第1小区発掘簡報（文参56年5期）
；鄭州商代遺址的発掘（考古1957年1期　1957）
；鄭州洛達廟商代遺址試掘簡報（文参57年10期）
鄒　　衡；試論鄭州新発現的殷商文化遺址（考古1956年3期）
馬　　全；鄭州市銘功路西側的商代遺存（文参56年10期）
許　順　湛；燦爛的鄭州商代文化　1957
廖　永　民；鄭州市発現的一処商代居住与鋳造銅器遺址簡介（文参57年6期）
安　金　槐；鄭州地区的古代遺存介紹（文参57年8期）

郭宝鈞等；1952年秋季洛陽東郊発掘報告（考古第9冊　1955）
；洛陽澗浜古文化遺址及漢墓（考古56年第1冊）

唐云明等；邢合商代遺址中的陶窯（文参56年12期）
；邢台南大郭村商代遺址探掘簡報（文参57年3期）
許　　益；陝西華県殷代遺址調査簡報（文参57年3期）
安　金　槐；湯陰朝歌鎮発現竜山和商代等文化遺址（文参57年5期）

文　献　目　録

雑誌略称

文　参	文物参考資料
通　訊	考古通訊
安　報	安陽発掘報告
考　古	中国考古学報
BMFEA	Bulletin, The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm.
集　刊	中央研究院歴史語言研究所集刊

学　　史

董　作　賓；胡厚宣；甲骨年表　1937
胡　厚　宣；五十年甲骨文発現的総結　1951
；五十年甲骨学論著目　1952
；殷墟発掘　1955
董　作　賓；甲骨学五十年　1955

概　　説

司　馬　遷；史記
范　祥　雍；古本竹書紀年輯校訂補　1956
内藤虎次郎；支那上古史　1944

呂　振　羽；中国社会史綱　1944
翦　伯　贊；中国史綱第一巻　1950
呉　　沢；中国歴史大系第一巻　1949

范　文　瀾；中国通史簡編第一編　修訂本　1953
侯外廬等；中国思想通史第一巻　1957

貝塚茂樹；中国古代史学の発展　1946
H. G. Creel；The Birth of China　1936
；Stndies in Early Chinese Culture　1938
Li　Chi；The Beginnings of Chinese Civization　1957
梅原末治：支那考古学論攷　1938
；東亜考古学論攷　1944
；東亜の古代文化　1949
水野清一；東亜考古学の発達　1948
澄田正一；中国先史文化　1948

調　　査

劉　　鶚；抱残守欠斎日記三則（「考古社刊」第5期　1936）
羅　振　玉；五十日夢痕録（雪堂叢刻所収　1915）
羅　振　常；洹洛訪古遊記　1936
滕　　固；征途訪古述記上海　1936
林　泰　輔；殷墟の遺物研究に就て（「東亜之光」第14巻5～8号　1919）
李　　済；現代考古学与殷虚発掘（安報第2期　1930）
傅　斯　年；国立中央研究院歴史語言研究所発掘安陽殷虚之経過（安報第2期　1930）
P. Pelliot；The Royal Tombs of An-yang, (Independence, Convergence and Borrowing in Institutions, Thought and Art, Harvard 1937)
松本信広；江南訪古記（史学第17巻4号　1939）
水野清一；殷墟侯家荘記（史林第25巻2号　1940）

商周史料考證

丁山著

據中華書局一九八八年三月新一版影印

出版說明

本書是丁山先生遺著，著者根據甲骨文、金文所見，參以古代典籍，旁及諸家解說，論證了商周兩代（主要是商代）史料中的一些問題。在資料的蒐集、考訂方面，具有一定的參考價值。

全書依時代先後，列舉十二個專題（第十二篇原稿缺標題），分別論述。由於作者生前未及定稿，文字及資料徵引中存在一些缺漏的地方；論述中有些看法，也尚待進一步商榷。希望讀者注意。

目　錄

（1）殷虛考古之鳥瞰 ……（1）
（2）洹、滴與商虛 ……（9）
（3）盤庚遷殷以前商族踪跡之追尋 ……（14）
（4）盤庚遷蒙澤武丁始居小屯 ……（35）
（5）神話時代商人生活之推測 ……（37）
（6）傳說時代的王號與傳統 ……（42）
（7）武丁之武功 ……（70）
（8）武丁的內治 ……（99）
（9）武丁以後的諸王積年 ……（126）
（10）孝己康丁之間世系補證及其大事 ……（143）
（11）武乙死於河渭之間 ……（152）
（12）＊ ……（157）

＊ 原稿缺標題。——編者

古學者論定爲秦漢儒者所作。四中星之名，幾乎完全見於甲骨文了。"出日""納日"的典禮，甲骨文也數見不鮮。這篇有頭有尾的傳記文，正是史記本紀體例的濫觴，雖出秦漢之際儒者之手，卻囊括不少的殷商掌故或典制在裏面。這正是一部古代神話彙纂，未可等閒視之。禹爲后土，棄爲后稷，皐陶作士，垂作共工，伯益爲虞，伯夷作秩宗，夔爲典樂，這都不過說明中國文物的創造者，也就是文物制度之神，拿初民社會學和史前神話學來剖析這類創造神話，都可作合理的解釋。農耕水利，禮樂刑法等有關國計民生的文物制度究竟從何時開始？按照石史學所剖析人類進化程序說，這至少有萬年以上的歷史，不僅如儒者所傳說堯舜的年代僅在元前兩千年左右。如儒者傳統的學說，反而將中國文化的來源縮後幾千年了。株守陳說，也不一定是民族文化史一種光榮的事跡。

史前考古學，（即石史學）自從一九二一年安特生博士陸續發表其奉天錦西縣砂碣屯洞穴層與中華遠古文化甘肅考古記諸作導夫先河。繼之，李濟博士有西陰村史前的遺存，濱田耕作博士有貔子窩，追踪探尋，地下史料告訴我們"仰韶文化"大概自河西走廊（即今甘肅青海之間）沿着黃河向東進展，散佈在渤海北岸，範圍是相當的廣泛。一九三〇年李濟博士與吳金鼎先生在山東歷城龍山鎭發掘史前遺址，刊行了城子崖，證明渤海南岸，另成一種文化系統。這個遺址的陶器皆黑色，有光鑑如漆者，與仰韶遺址的彩繪陶器，截然不同，因此有人懷疑仰韶文化（即彩陶）與龍山文化，（即黑陶）孰先孰後？① 幸而，一九三一年的春天，梁思永先生在距安陽殷虛西北一公里的後岡獲得地層的證明，是：

後岡地面下的土層：第一層以淺灰色土爲主，顏色與小

① 參考劉曜先生著龍山文化與仰韶文化之分析。

商周史料考證

(1) 殷虛考古之鳥瞰

中國初有史以紀事的絕對年代，至今尙無人能作肯定的論定。

周初，（約在 1028 B. C.）周公作立政，但稱"陟禹之迹"而已。① 太史辛甲命百官箴王闕，其虞人之箴也首稱"茫茫禹跡，畫爲九州"，② 那時史官似以禹爲開天闢地的聖王。春秋時代（722 B. C.—481 B. C.）卿大夫的談論，有時提及黃帝、炎帝，有時提及太皞、少皞，有時提及高陽、高辛、顓頊，有時提及堯、舜了。③ 晚周諸子，有時綜稱爲"五帝"，有時追溯到"三皇"，眞是作史者年代越後，其所傳述的時代越古，④ 也就出現虙犧、神農、燧人氏一類名辭了。可是，儒家的傳統思想，還是言必稱堯舜。那時儒家所纂敘的尙書、堯典，有這兩句話，"湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵"，⑤ 令讀者很快的聯想到創世記和摩西法典一派神話。堯典也該是我國古代史家追溯文化來源於史前時代而至於不可踪跡時，只好斷取"洪水"以爲國史起點吧！

堯典雖不能如經學家的傳統奉爲虞夏之書，也不必如近代疑

① 見尙書。
② 見襄公四年左傳引。
③ 詳左傳國語諸書。
④ 參閱古史辨第一册。
⑤ 據史記五帝本紀引，今本尙書多誤衍。

的發掘，提示出中國上古史的時代輪廓是：仰韶彩陶文化先於龍山黑陶；龍山黑陶文化又先於殷虛白陶。彩陶、黑陶文化層，都不曾發現正式的文字紀錄；而白陶文化層的殷虛，除了金石刻辭之外，更有大量貞卜紀事的甲骨文。地下史料所昭示我們的是：仰韶龍山俱屬史前時代，殷虛文化則已進入"有史紀事"的時代；這是中國上古史的一條鴻溝，劃出來野蠻與文明的兩個大階段。

殷虛發掘的成績，極其輝煌！自一九二八年秋冬之際，董作賓的試掘，至於一九三七年夏天抗戰前夕止，前後發掘了十五次。每次的收穫，均有驚人的紀錄，舉其重要的報告，約有：

董作賓：一九二八年十月試掘安陽小屯報告書（見安陽發掘報告一期）

李　濟：小屯地面下情形分析初步（見上書同期）

一九二九年秋工作之經過及其重要發現（見上書二期）

安陽最近發掘報告及六次工作之總估計（見上書四期）

石璋如：殷虛最近之重要發現附論小屯地層（中國考古學報二册）

尚有其他論地層，論陶器，論葬禮，論兵器以及考釋甲骨文的專文，分別刊佈在安陽發掘報告與中國考古學報裏，用不着我來一一介紹。

總因爲國困民貧，沒有人帮助殷虛考古團將我國三千年前政治文化中心，——殷虛，積極的全面的，一層一層的揭發到原土爲止；而慘酷的侵略戰爭影響到地下的文化寶庫。科學的發掘工作停止，盜掘之風重行猖獗，孑餘之物，再歷浩劫；於是殷虛考古團的工作半途而廢，國人所期望的"安陽發掘總報告"

屯（按即殷虛）的灰土極相似；第二層以綠色土爲主；第三層以深灰色土爲主；這三層在地面下之關係，是第一層在第二層之上，第二層在第三層之上。

第一層所包含的是白陶文化（即小屯文化按即殷虛文化）的遺物，第二層所包含的是黑陶文化（即龍山文化）的遺物，第三層所包含的是彩陶文化（即仰韶文化）的遺物。我們可以知道，後岡區域，在白陶文化的人居住之前，黑陶文化的人曾在那裏住過；在黑陶文化的人以前又有彩陶文化的人在那裏住過。①

我們於是知道龍山文化的時代早於小屯，而仰韶文化又早於龍山。②

中國考古學上所懸疑的文化時代問題，由於梁先生給我們一種地層上極科學的剖析，纔可碻定殷虛文化來自龍山；而龍山文化雖不必淵源仰韶，仰韶文化必先龍山而存在，這也是不可否認的史實。

回想一九二九年冬天，李濟博士在殷虛甲骨層中發現一片彩繪陶片，形製花紋與河南石器時代着色陶器的 67 圖極相似。仰韶文化遺物，突然雜陳在殷虛文化層中，幾乎要把史前時代扭退到史後來。李先生根據仰韶與殷虛兩個文化遺址所出土的陶片以外各種遺物，如箭鏃的變化，銅器的有無等，最後論定這片彩陶"是殷商時代一件古董，好像現代人玩的唐宋磁器似的。"③ 這個結論，得到後岡發掘的地層證明而益信。由於殷虛、龍山、仰韶各個文化遺址

① 梁著詳安陽發掘報告第四期後岡發掘小記。

② 梁著詳前中央研究院歷史語言研究所集刊外編，慶祝蔡元培先生六十五歲論文集。

③ 李著詳安陽發掘報告第二期小屯與仰韶篇。

號數	發掘地點	發掘次第	次數	重要遺跡	重要遺物	備註
				有層，黑期有穴，白灰面、版築等。灰期有穴窖大小墓葬。	灰期有小屯式器物，墓中有鼎、甗、爵、觚、車飾等銅器。	墓爲發掘以來空前之發現，引起殷墟之調查和發掘。其三層文化又爲中國史前考古學上重要鎖鑰。
3.	四盤磨	4.8.	2.	殷代遺址及葬地。	遺址中遺物大體與小屯式遺物相似。墓葬中遺物以陶觚、爵爲多。	遺址在小屯西，靠近洹河南岸。未大規模發掘。
4.	王裕口及霍家小莊	6.	1.	僅獲殷代遺址及殷代葬地。	遺址中以陶骨爲最多，墓中殉葬物亦以陶器爲多，也有少數銅器。	遺址在四盤磨村南，距河較遠，係規模較大之殷代葬地，惜被盜掘者破壞不堪。
5.	侯家莊、高井台子	6.	1.	有彩黑灰三期的堆積，均係散漫之小灰坑。	遺物與後岡有相仿處，但量上甚差。	遺址在侯家莊西北，靠近洹河東岸。規模較小。
6	侯家莊南地	9.	1.	表面有戰國時代遺物，惟未尋得遺跡。殷代遺跡中有穴窖基址、墓葬等。並有較晚期之墓葬，其穴中多有台階。	殷代墓葬中有龜甲七版，字骨少許。骨器較多。其中帶精美獸頭耳之盆罐等陶器爲其他遺址中所罕見。墓中殉葬物多爲陶器，亦有精美的銅器及花土。	遺址在侯家莊村南，西南兩面均臨洹河。遺址墓葬，均甚豐富，爲一極複雜極重要之地帶。

也就無從編著了。我們讀了戰時出版的鄴中片羽二集三集與巖窟藏金之類圖錄，惟有歎"宋未亡而東冢扣"而已。

殷虛畢竟是三代文化中心之一。豐鎬毀於"昆明池水漢時功"，宗周文化中心，不可踪跡了。夏后氏定居何處？文化中心何處？至今還不曾獲得地下有文字紀錄的證明；於是殷虛文化，也就是我們研究三代史的中心，上以推測夏后氏文物之盛，下以探尋宗周制度的來源，在殷虛發掘總報告尚未刊佈之前，吾人欲知殷商文化的輪廓，不能不以董、李、石三家簡報爲依據。在石先生殷虛最近之重要發現報告中，曾略舉十五次發掘的概況表，茲迻錄於此，以訂我的立論起點：

號數	發掘地點	發掘次第	次數	重要遺跡	重要遺物	備註
1.	小屯	1— 9. 13—15.	12	有很清楚的黑、灰兩期文化疊壓的關係。黑期有穴而無窖；灰期則初穴窖，既版築、水溝，次墓葬。	彩期僅一塊陶片。黑期有黑光，方格條紋，陶環等陶器，及石斧、蚌刀、骨針等。灰期則龜甲三百餘版、獸頭刻辭三個。精陶有白陶豆、簋、帶釉豆簋。粗陶大者高一公尺餘，小者不及一公寸。石器有刀、斧、戚、戈、獸頭、人像等。銅器有鼎、甗、盤、罍、鐃、鐸、盉、卣、壺、觶、觚、爵、刀、戈鈴、鏃。車馬飾等。玉器有鳥、魚、笄、璧、管、矢等。又有花骨、象牙、金葉等。動物有鯨、虎、豹、牛、馬、鹿、羊、豕、犬、猴等骨骸。	遺址北東兩面均臨洹河，爲歷次發掘的中心地帶。包含殷代遺物，異常豐富，爲殷虛發掘的發祥地，也是東亞考古史上一顆明星。
2.	後岡	4.5.8. 9.	4.	遍彩、黑、灰，三層文化疊壓的關係。彩期只	彩期有鼎、鉢、琢石器等。黑期有骨、蚌、石等用器，條紋、方格、細繩紋等陶器。	遺址緊靠洹河南岸，爲一較高之墳起。其大

號數	發掘地點	發掘次第	次數	重要遺跡	重要遺物	備註
7.	武官南霸台	9.	1.	有黑、灰兩期的堆積，黑期有穴，灰期有穴及墓葬。	黑期遺物甚少，灰期則卜用甲骨甚多。(註:洹南南霸台併入小屯1區。)	遺址在武官村西南，緊靠洹河北岸。與四盤磨隔河相對，原是一址，後因洹河改道，分裂爲二。
8.	侯家莊西北岡	10—12.	3.	主要遺址爲墓葬，也有少少灰土坑。大墓有亞形，長方形兩種，最大者佔面積約千二百方公尺，小者亦三百方公尺。大者有四道，次者有二道，小墓有人頭，軀骸，刀，戚及有殉葬銅器。另有車馬、象、鹿、牛、狗、羊、猴及其他鳥獸等墓。墓形除人頭墓爲正方形外，餘均爲長方。小墓之深度由一公尺至五公尺；大墓則深至十公尺上下，有深入水中尙未到底者。	陶器有白陶鬲、埠，帶釉罍及高約一公尺之灰陶器。石器有刀、戈、斧、戚、龍、虎、牛、梟、鴞、龜、魚、蛙、蟬、皿、几、人像等。銅器有高約八公寸之牛、鹿等方鼎，蟬紋長腹鼎，及許多小鼎、觚、爵、觶、卣、方彝、人面具、刀、戈、矛、胄、弓、矢、車馬等飾。玉器有琮、璜、象、虎、魚、人冠飾、佩飾等。又有花骨、象牙、蚌飾、松綠石等。其儀仗之鼓、龍、磬、鳥飾棹、虎飾棹、尤爲奇特。銅器中之轉龍碗，三節卣、人面具爲向來所未有。	遺址在侯家莊北岡上，洹河在其西，係殷代陵墓，爲發掘以來工程最大、獲物最多之地帶。對於中國文化之貢獻與小屯有同等之重要。在中國發掘史上佔着首要之地位。
9.	秋口、同樂寨	10.	1.	表面上有戰國時代遺物。其下有彩、黑、灰三期文化之堆積。彩期在下，有穴；黑期居中，有穴，窖，白灰面等；灰期在上，有墓葬。	彩期遺物較少。黑期除常物外又有琢治之鏃、刀、斧等。殷墓中有爵、觚等銅器。	遺址在秋口西南，靠近洹河的東岸屬同樂寨內。堆積清晰、包含豐富，爲發掘以來所舉以的標準遺址。
10.	大司空村	12—14.	2.	小屯遺址．有穴窖及墓葬等。	穴窖中遺物與小屯相仿。殷墓中，以陶器爲多，如，鬲、豆、碗、盆、爵、觚等；也有銅器，如爵、觚、觶、斧、鑿、戈、矛、刀、鏃等。	遺址在洹河北岸，南與後岡相對峙，包含豐富，時代複雜，範圍也極遼濶。也是重要遺址之一，堪稱考古鎖鑰的地位。
11.	范家莊	12	1.	爲銅器時代的葬地，僅獲一被盜掘過之墓葬。	僅作試探工作，未獲重要遺物。	遺址在洹河南岸，與同樂寨相對峙，係一規模較大之銅器時代葬地。

從這個概況表看，全部殷虛的發掘，現已發現三個重要之點：

(1) 後岡、秋口兩遺址，可以碻定仰韶、龍山、殷虛三個文化層的時代。

(2) 小屯，是殷王的居住所在；所以發現建築遺址，和很多用器。

(3) 侯家莊是殷王的陵墓所在；所以發現很多墓葬和明器。

以殷商後期的政治論，其文化中心在殷虛；以建築遺址與陵墓規模論，殷虛文化的中心又在小屯與侯家莊。侯家莊在今洹水北岸，小屯在其南岸，使以河流爲主，殷虛文化也可名之爲洹水文化了！

(2) 洹、滴與商虛

洹水，水經嘗略說其經云："水出上黨泫氏縣，東過隆慮縣北，又東北，出山，過鄴縣南；又東，過內黃縣北，東入於白溝"。酈氏注則改"鄴縣南"爲"殷虛北"云：

> 洹水出山，東逕殷虛北。竹書紀年曰：盤庚卽位，自奄遷於北蒙，曰殷。昔者項羽與章邯盟於此地矣。…… 魏土地記曰，鄴城南四十里，有安陽城，城北有洹水東流者也。……昔聲伯夢涉洹水，或與己瓊瑰而食之，泣，而又爲瓊瑰，盈其懷矣。從而歌曰，濟洹之水，贈我以瓊瑰，歸乎！歸乎！瓊瑰盈吾懷乎！卽是水也。

按：項章同盟事見史記項羽紀；聲伯夢涉洹事見成公十七年左傳，周秦之際，洹水和殷虛是很著名的。自從曹魏經營鄴城，南北朝時代割據的皇帝有時建都於鄴，鄴的聲名遂取殷虛而代之了。殷虛，背臨洹水，紀年：

> 文丁三年，洹水一日三絕。御覽83引。

此正國語周語上所謂"河竭而商亡"也。洹水既有關殷商的國運；所以卜辭時見：

> 丙寅卜，洹其𣳾。○丙寅卜，洹勿不……前、6、32、5.
>
> ……賚洹……前、6、60、3.

> ……洹不隹……後、下、3、11.
>
> □□卜，設貞，洹其作茲邑囚。○……洹弗其作茲邑囚。
>
> ……續、4、28、4.
>
> ……洹，隹屮祝，勿隹洹，隹屮吳，𡍮。徵文、地望、48.
>
> 戊子貞，其賚於洹泉，三牢，宜牢。甲編、903.
>
> ……東洹，弗……王各夕……粹、1061.

賚於洹泉，當讀爲洹源，卽洹水所發源的洹山；這或者由於洹水旱竭，不能不祭源頭以求水澤的。若"洹作茲邑囚"，當然因爲水太盛了，有淹沒城邑的災禍。可見洹水的盛衰，直接影響殷商王朝的命運；所以或祝或賚，成爲祭典之一。戰國秦策一，張儀說秦王曰："昔者紂爲天子，帥天下，將甲百萬，左飲於淇谷，右飲於洹水，淇水竭而洹水不流，"也不過證明洹水爲殷商王都的保障。

"殷虛"之名，最早見於定公四年左傳云，"分康叔以殷民七族，命以康誥而封於殷虛"是也。可是，史記衛世家則說，"封康叔爲衛君，居河淇間故商墟。由詩大雅大明的"自彼殷商"，大雅蕩的"咨汝殷商"言，商墟當然卽是殷虛；所以周初的文獻裏，有時稱殷，（盂鼎銘）有時稱"大邦殷"；（召誥）有時稱商，（小臣單觶）有時稱"天邑商"。（多士）可是，甲骨文裏至今還不曾發現"殷"字。書康誥，"文王殪戎殷"，禮記中庸作"壹戎衣"，鄭注云，"衣，讀如殷，聲之誤也。齊人言殷聲如衣。今姓有衣者，殷之胄歟？"呂覽愼大，"親鄡如夏"，高注亦曰，"鄡，讀如衣，今兗州謂殷氏皆曰衣"。王國維因謂卜辭所見，"王賓上甲至多后衣，亡尤"，大豐敦所見，"王衣祀於王丕顯考文王"，衣皆借爲殷字。① 郭沫若先生因悟卜辭所見：

> 戊辰卜，在噩，貞，王田於衣，前、2、42、5.

① 詳王著殷禮徵文殷祭篇。

戊辰卜：出貞，商受年。十月。續、2、28、2.

或曰"中商"，

戊寅卜，王貞，受中商年，十月。前、8、10、3.

癸巳卜，王貞，于中商，乎禦方。佚、348.

到了商朝末年，又稱爲"大邑商"，或"天邑商"，

丁未卜，在毂貞，王于丁，入大邑商，亡𡆥。佚、987.

己酉，王卜貞，余征二丰方，東𢦏令邑，弗每，不𠂤𢦚，在大邑商。王𠂤曰，大吉。在九月。遘上甲，奉五牛。後、上、18、2.

丁卯，王卜貞，今囚，巫九備。余其从多甸于多伯征盂方伯炎。東衣。翌日、步、亡左，自上下𢦚示，余受又，不𢀛戈囚。告于茲大邑商。亡𢦏，在𠂤。王𠂤曰，弘吉。遘太丁，翌。甲編、2416.

癸巳卜貞，在狱，天邑商公宮，衣。茲月亡𠂤，寧。菁、10、1.

甲午卜貞，在狱，天邑商公宮，衣。茲月亡𠂤，寧。○乙丑卜貞，在狱天邑商公宮，衣。茲月亡𠂤，寧。在九月。通纂、755.

可見書多士所謂"予敢求爾天邑商"，猶是沿用商人的成語。若非"大邑商"的印證，很自然的會承認鄭玄注"亦本天所建"的解釋，以後世的"天京"看"天邑"了。實則"大邑"，猶之乎左傳言大都。① 拿後世歷史來比擬，"大邑商"，可能等於遼金的"上京"，元代的"上都"；"中商"可能等於遼金的"中京"，元代的"中都"，後又改名爲"大都"。換言之：殷商時代，可能有兩個以上的都城，"大邑商"是首都，那末，"中商"該是陪都。無論首都陪都，總是名商，那末，史記稱衛爲"商墟"，正是應用商代的本名，比較"殷虛"爲合理。我常說經學上今古文的問題，今文學多合商制，古文學多合周禮，史記稱"商墟"，左

① 隱公元年傳曰，"先王之制，大都不過參國之一"

辛巳卜，在臺，貞，王田率衣，亡𡆥。前、2、43、1.

戊午卜，在𠂤，貞，王田衣，逐亡𡆥。○辛酉卜在臺貞，王田衣，逐亡𡆥。前、2、15.

己丑貞，王于庚寅步自衣。粹、1041.

甲辰卜貞，翌日乙，王其賓宜於臺，衣不遘雨。後、上、20.

凡此衣地，當卽殷城，云，"水經沁水注，朱溝自枝渠東南逕州城南；又東，逕懷城南；又東，逕殷城北。竹書紀年，秦師伐鄭，次於懷，城殷。卽是城也。其地在今沁陽。知衣爲殷城，卜田於此地之辭極多，蓋殷人設有離宮別苑於此。故其國號本自稱商，而周人稱之爲衣，後又轉變爲殷也"。①殷城，在今河南武陟縣境，東至朝歌約二百里，東北至小屯將三百里。果如左傳說，康叔受封"殷虛"宜在今武陟，不在小屯，小屯當如史記名爲"商墟"，左傳以來名小屯爲殷虛，那就錯了。

何以故？

從發掘出土的全部文獻看，商代後半期的政治中心，確在洹水流域；這個區域，甲骨文一向稱之爲商，舉幾條重要的例子，如：

丙戌卜，旻貞，在商亡囚。徵、地、1.

貞，不至於商。五月。前、2、2、3.

貞，今七月，王入于商。○辛未卜，殼貞，來乙巳，王勿入。前、2、2、1.

貞來巳，入於商。後、下、1、1.

乙亥卜，殼貞，之七月，王入于商。○甲申卜，殼貞，王于八月，入於商。續、3、14、1.

辛未，㞢卜，我入商，亦我御史。珠、114.

① 郭說詳卜辭通纂序。

世又謂百薄瀆，東北流，注于海水矣。

這條商河，趙一清水經注釋云，"按：元和郡縣志云，漢鴻嘉四年，河水泛溢，河隄都尉許商鑿此河，通海，故以商爲名"。這完全是臆測之辭。此河，俗稱小漳河，世又謂之清水，顯然由清漳一名分衍出來的。成公十七年左傳，"齊侯使國勝告難于晉，待命于清。清，當然卽是史記蘇秦傳所謂"趙，南有河漳，東有清河；齊，西有清河，北有勃海"的清河。我認爲這條清河故道，卽漢以前的"屯氏別河故瀆"。屯氏河通於張甲河，張甲河通於濁漳，即漢志的清漳會萃漢志與水經注而審之，清河可以說清漳水的下游。蓋河水屢次改道，穿沒清漳的中流，隨地而名張甲河，屯氏河，將清漳與小漳河，割成兩截；於是世人但知濁漳入滹沱，而不知清漳古代本由商河入海了。卜辭所見滴字，从水，商聲，正是商河的本名。商河改名漳水，也許是新莽改漢中爲新成；曹魏改廣漢爲廣魏；或是周公德政吧！商之爲商，得名於滴。由於周人改滴爲漳，而漳水初由商河入海，後來改道滹沱，幾乎湮沒了殷商民族遷徙的痕跡；在此，我所以不能不略辨漢志與水經注關於漳水的傳古之誤。

(3) 盤庚遷殷以前商族踪跡之追尋

在盤庚遷殷以前，商人的都邑，時常的轉徙，據書序說，"自契至湯，八遷，湯始居亳"。自湯至于盤庚，又是"不常厥邑，于今五邦"。所以張衡西京賦有"殷人屢遷，前八後五，居相圮耿，不常厥土"的傳說。

"自契至湯八遷"，孔穎達尚書正義只考出四地云：

商頌云，帝立子生商，是契居商也。世本云，昭明居砥石，左傳稱相土居商邱，及湯居亳。事見經傳者，有此四遷，未

傳稱"殷虛"，也是一條比較重要的論證。

商之爲商，得名於滴水。卜辭云：

王涉滴，射，又鹿、卑。綴、3、44、3.

涉滴，至勞，射左豕、卑。粹、950.

王其𢀛涉滴，亡災，不雨。粹、1549.

𢀛滴鯀乙□續、6、10、9.

告𦎫于滴。文錄、303.

……滴北……九彔……鄴、三、下、45、11.

這些滴字，當如葛毅卿君釋滴說"讀爲漳"。① 韓非子外儲說左下，"臣不如弦商"，呂覽勿躬作"弦章"。王念孫讀書雜誌嘗謂"商與章古字通"，那末，卜辭所見滴字，確乎是漳水的古名了。

漳水，始見於尚書禹貢云，"覃懷底績，至于衡漳"。衡漳，漢書地理志作濁漳云，"上黨，長子，鹿谷山，濁漳水所出，東至鄴，入清漳"。又曰"沾縣，大要谷，清漳水所出，東北至阜城，入大河"。按：大河自滎波以下，數千年來，游移不定。每次大河改道，總使沖積地內大小河流，或通或塞，跟着變形。自禹貢漢志水經注看到清一統志，遂不易清理各河的故道來。清漳入河以後，漢志不再提道漳水了。而水經河水篇云，"又東北過高唐縣東，又東北過楊虛縣東，商河出焉"。酈注更詳商河的原委道：

商河首受河水，亦濼水及澤水所潭也。淵而不流，世謂之清水。自此，雖沙漲填塞，厥迹尚存。歷澤而北，俗謂之落里坑，逕張公城西，又北，重源潛發，亦曰小漳河。商漳聲相近，故字與讀移耳。商河又北，逕平原縣東，……又東北逕富平縣故城北，又分爲二水：南水謂之長篲溝，東流，傾注于海；北水，

① 葛著見歷史語言研究所集刊。

圮於耿”，史記殷本紀作“中丁遷隞，河亶甲居相，祖乙遷邢”，都不曾數出五個具體的地名。惟古本紀年傳說較爲完備，茲摘錄于此：

仲丁卽位，元年，自亳遷於囂。

河亶甲卽位，自囂遷於相。

祖乙滕卽位，是爲中宗，居庇。

南庚更自庇遷於奄。

盤庚旬自奄遷於北蒙，曰殷。

殷，卽殷虛，如郭沫若先生考證，應在今河南武陟縣境；而據近年發掘的結果看，實在小屯。小屯，在甲骨文通稱爲商，或曰“大邑商”，那末，紀年所謂，“遷於北蒙，曰殷”，此猶承周稱之誤也，也該用商人本名，稱之爲商。

根據上述的史料，考察盤庚以前商人遷徙的地點有蕃、砥石、商邱、相土東都、有易、鄴、亳、囂、相、邢、卽耿庇、奄等十餘處；這些地名，均可於淸漳濁漳兩條河流得其踪跡，現在略爲分論如次：

蕃 契所居蕃，我很疑惑是亳字音譌。左氏昭公九年傳說，“昔武王克商，肅愼燕亳，吾北土也”。燕亳者，近於幽燕之亳也。由其相關聯的地名考之，宜在易水流域。水經“滱水又東，過博陵縣南”注云：

> “滱水東北，逕陵陽亭東，又北，左會博水。水出望都縣，東南流，逕其故城南。又東南，潛入地下。博水又東南循濱，重源湧發。……博水又東北，左則濡水注之。水出蒲陰縣西安郭南。……濡水又東，得蒲水口。水出西北蒲陽山，東南流，逕蒲陰縣故城北。地理志曰，城在蒲水之陰。蒲水又東，入濡。故地理志曰，蒲水蘇水並從縣東入濡水。又東北，逕樂城南，又東，入博水。自下博水，亦兼濡水通稱矣。……地理志曰，博水自望都東至高陽入於滱，是也”。

詳聞也。

王國維復據經傳諸子補苴正義之說，曰：

> 世本居篇云，“契居蕃。”（原注：見水經注渭水篇。通鑑地理通釋引世本作番。疑卽漢志魯國之蕃縣。觀相土之都在東岳下，可知。）契本帝嚳子，實本居亳，今居於蕃，是一遷也。世本又云，昭明居砥石。由蕃遷於砥石，是二遷也。荀子成相篇云，契玄王，生昭明，居於砥石遷於商。昭明遷商，是三遷也。左氏襄公九年傳云，陶唐氏之火正閼伯居商邱，祀大火而火紀時焉，相土因之，故商主大火。是以商邱爲昭明子相土所遷。又定九年傳，祝鮀論周封康叔曰，取於相土之東都，以會王之東蒐，則相土之時，曾有二都。康叔取其東都以會王之東蒐，則當在東岳之下，蓋如泰山之祊，爲鄭有者；此爲東都，則商邱乃其西都矣。昭明遷商後，相土又東徙泰山下，後復歸商邱，是四遷五遷也。今本竹書紀年云，帝芬三十三年，商侯遷於殷。（原注，山海經郭璞注引眞本紀年有殷王子亥主甲微，稱殷，不稱商，則今本紀年，此事或可信。）是六遷也。又，孔甲九年，殷侯復歸於商邱，是七遷也。至湯始居亳，從先王居，則爲八遷。①

按：王氏所補，惟昭明遷商，與相土東都，爲不易之論。若引今本紀年商侯遷殷，與殷侯復歸於商邱，還嫌論證不足。我認爲，與其引今本紀年“商侯遷於殷”，不如引古本紀年的“殷王子亥賓於有易”，以證明商人曾居易水流域。與其引今本紀年“殷侯復歸於商”，不如引路史國名紀云，“上甲微居鄴”，（此說出于世本。）以實八遷說，較爲有據也。

自湯至盤庚五遷，書序但言，“仲丁遷於囂，河亶甲居相，祖乙

① 王說見觀堂集林卷十二說自契至于成湯八遷。

> 縣，色奪霜雪，光彩鮮潔，異于常縣。俗以爲美談，言房子之纴也；抑亦如蜀錦之得濯江矣。按：御覽引此注云，故歲貢其縣，以充御用。又，漢志，常山郡，房子縣贊皇山，石濟水所出，東至於廮陶，入泜。石邑縣井陘山在西，洨水所出，東南至廮陶入泜。寰宇記，鎭州石邑縣下引水經注云，洨水，出常山石邑縣。又，獲鹿縣下飛龍山引水經注云，洨水東逕飛龍山北，是爲井陘口。又，元豐九域志，邢州古蹟，干言山引水經注云，泜水又逕干言山，邶詩曰，出宿於干，飲餞於言，是也。凡此引文，今本皆無之。卷十.

由於石濟水入泜水，以“互攝通稱”例之，泜水自然可名爲泜石水了。由於泜石互攝，而以泜水卽石水；所以今本荀子與世本佚文均誤爲砥石了　泜水，今於河北隆平縣北入寧晉泊。寧晉泊於冀縣北入滹沱河。在古代，應如濁漳水注云，“泜水東入泜湖”，泜湖東注衡水。衡水者，橫漳也。

商 昭明自泜石遷於商，相土居商邱，按着水道遺跡講，當在漳水流域，決非兩周時代宋人所居的商邱。漳水下游，分爲二支，一支由滹沱入海，所謂濁漳也。一支由絳河故瀆，張甲河左瀆，屯氏河故瀆入小漳河，所謂淸漳也。淸漳下游，一名商河，正與卜辭所見滴水名字相應，殷商時代漳河的幹流，應該屬此。昭明遷商，可能是沿淸漳下游向北海之濱發展的。觀於詩商頌長發云，“相土烈烈，海外有截”，相土嘗向海外發展；其“東都”也該求之於商河流域，濱海區域。觀於相土之子名昌若，其孫名橢圉，均與大海神話有關，① 可見昭明相土所居的商邱，決在海濱。漢志渤海郡有章鄉，又有章武縣，其得名之故，雖不可考，我認爲卽是原始的商

① 昌若、橢圉皆海神名，說詳拙著卜辭所見先帝高祖六宗考。

> 博陵、蒲陰，雖非古也；而蒲陽山、蒲水、博水，當是千古不易的舊名。按：史記周本紀“周公東伐淮夷，殘奄，遷其君薄姑”，書序作“蒲姑”。漢書地理志常山郡有“蒲吾縣”，史記趙世家與蘇秦傳俱作“番吾”。是博、薄、蒲、番、蕃五個字，漢初寫法，尙無刻定之形；所以“契居蕃”，我認爲應在滱水支流的博水流域。左傳所謂，“燕亳”，也該在蒲水的源頭蒲陽山附近。說文邑部，“鄚，周封黃帝之後於鄚。从邑，契聲。上谷有鄚縣”。鄚，禮記樂記作薊。史記樂毅傳稱爲薊邱。漢志薊縣，屬廣陽國云，“故燕國，召公所封”。淸同治六年（公元一八六七年）北京城外，出土鼎、盉、卣、觚、爵各一，銘曰“匽侯旨作父辛尊”。潘祖蔭當卽斷定爲燕侯之器。① 燕召公之封，既碻在今之北京，北京初名鄚縣。鄚，顯然得名於契。自鄚邱南至博水，不過二百餘里；由於“契居蕃”的傳說，我敢論定商人發祥地決在今永定河與滱河之間。王國維疑蕃卽漢志魯國的蕃縣，失之太遠。

泜石 昭明所居的砥石，楊倞荀子注，未詳其所在。我嘗說，砥爲泜字傳寫之誤。泜石，卽泜水與石濟水的混名。史記五帝紀，“黃帝生二子，其一曰玄囂，是爲靑陽。靑陽降居江水”。江水，大戴禮帝繫作泜水。山海經北山經“敦與之山，泜水出於其陰，而東流注於彭水”。郭璞注，“今泜水出中丘縣西窮泉谷，東注，於堂陽縣入漳水”。今本水經漳水注不見泜水，當是宋以後所殘佚。趙一淸水經注釋嘗鉤稽其佚文云：

> 全氏榭山曰，漢志，常山郡元氏縣下云，沮水首受中丘窮泉谷，東至堂陽，入橫河。而水經無聞。及讀郭氏山海經注，乃悟泜水之誤爲沮水也。一淸按：太平寰宇記，趙州臨城縣下引水經注云，泜水東出房子城西。出白土，細滑如膏，可以澑

① 見攀古樓彝器款識下，十五葉。

成王滅唐，而封大叔焉，故參爲晉星。

這種分野學說，可能是傳自商代。蓋參爲晉星，實主汾流域的分野；辰爲商星，當主漳水流域的分野，參在西，辰在東，顯然是以小屯爲中心的天象。日本學者新城新藏博士嘗謂分野學說，創始於晚周，① 那絕對是錯的。辰星見於東天而天明，東之所極，沿着清漳東走，只有走到渤海之濱爲止。可是，後漢書東夷傳三韓之中有辰韓。"辰韓耆老自言，秦之亡人，避苦役，適韓國，割東界地與之，其名國爲邦，有似秦語"。名國爲邦，當然是"方"字語譌。我們看漢志樂浪郡有帶方鏤方兩縣，可見東夷傳所謂"韓有三種，皆古之辰國也"。辰韓，在古代宜名辰方。辰方，正像商代的國名；而辰則或因辰星所出之地爲名，漢志說"燕地，尾箕分野也。樂浪、玄菟，亦宜屬焉"。從歷史背景說，樂浪不宜屬尾箕分野，宜與"宋地，房心之分野也"同屬。左氏昭公十七年傳曰，"宋，大辰之虛也，大火謂之大辰"。這正說明了"辰方"得名於"大辰"。又襄公九年傳曰，"古之火正，或食於心；是故心爲大火。昔閼伯居商邱，祀大火，而火紀時焉，相土因之；故商主大火"。閼伯既爲大火或大辰之星，當然卽是昭明別名。隋書百濟傳稱百濟之始祖名東明，既與昭明字誼相近；而漢志樂浪郡言"南部都尉治昭明"。這個昭明，正與居商邱的商祖同名。若按星辰分野尋跡閼伯所居的商邱，又當求諸渤海之東朝鮮境內了。朝鮮之祀昭明（卽東明）而大火紀時，其國古名又曰辰方，（卽辰韓）多少可以證明那個區域的宗教思想，完全保留殷商的傳統。徐兢高麗圖經說，"高麗之先，蓋周武王封箕子胥餘於朝鮮，實子姓也"。當然有其依據。那末，商頌所傳述相土的功烈，嘗遠征到"海外"，"海外"，可能卽朝鮮；相土東都，可能也當求諸辰韓境內，我在

① 新城博士說詳東洋天文學史研究。

邱。商人屢遷，所到的地方，常流下商或漳的徽號，一如後來所遷之地必立亳社，到處也就留下亳或博薄的地名一樣。王國維說商，一定指在今之河南商邱縣，故春秋時代的宋國，①那是周代的商邱，不是商以前的商邱，就是宋國，也是周封微子的宋國，不是殷商晚期的宋國。武丁時代的卜辭曾見"子宋"氏云：

□寅卜，午出子宋。明義士、1017.

□□卜，㠯……中子……牛不……子宋……甲編、3281.

到了祖甲以後，稱爲宋伯云：

己卯卜，王貞，鼓，其取宋伯丕鼓囧，古𡿨事。宋伯丕从鼓。二月。佚、106.

戊戌……伯丕，……其來豈。粹、1593.

己卯卜……令□于夫……于宋。續、6、24、5.

令𠂤从宋家。新寫、329.

"宋家"，當是宋伯丕的宗廟。宋伯之國，近於夫邑。夫，當卽"水經濁漳水又東北過扶柳縣北"注所謂"扶柳縣故城，在信都城西，衡水逕其西"。那末，子宋氏食邑，當卽濁漳水注所謂"白渠水又東，逕宋子縣故城北，又謂之宋子河"。宋子河的下游，又名斯洨水，斯洨水入衡漳。商代的宋國，既在漳水流域，那時的商邱，決不會跑到河南的睢陽去。睢陽附近的商邱，當然始於微子的移封，宗周以後才有此名，決不能指爲昭明、相土所曾居。卽如左氏昭公元年傳云：

昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沈，居於曠林，不相能也。日尋干戈，以相征討。后帝不臧，遷閼伯於商邱，主辰，商人是因，故辰爲商星，遷實沈於大夏，主參，唐人是因。及

① 王說見觀堂集林卷十二。

誤，則未必對了。"終弊"的"終"字，與詩經所謂"終溫且惠"，"終風且暴"同詁，"既也"。弊者，敗也。既敗于有扈，此王亥初期的事，與下文"有易牧豎"，實不相干。有扈，卽商頌長發"韋顧既伐"的顧國。陳奐毛詩傳疏說，"左哀二十一年傳，公及齊侯鄫子盟於顧，卽故顧國也，今山東曹州府范縣東南有顧城"。這個顧國，屢見於卜辭，云：

貞，乎取雇伯。何敍甫藏片.

丁卯卜，雇……佚、655.

癸亥卜，黃貞、王旬亡𡆥。在九月。征夷方。在雇。前、2、6、6.

雇，蓋滅於成湯，商王後又封建其子弟於雇，可見雇爲夏商時代的重鎮。王亥既在顧國失敗了，何以還能游牧到有易去，此"胡終弊於有扈，牧夫牛羊"的正解。就上下文看，"終弊有扈"句，決不能與有易牧豎並爲一談。說明"終弊有扈"的本事，就可明白商人在史前時代曾南牧到鉅野澤西岸，不幸失敗了，立刻回到易水流域的老巢去。卜辭有，"貞易氏"，甲編2475.易氏當卽王亥的故居

王恆朴牛到有易，"何往營班祿，不但還來"？這兩句，舊注也都不曾說明白"不但"之但，當爲旦字筆誤，"不旦還來"，言天未明卽回來了，極言其時間的短促。那末，"往營班祿"，可能作兩種解釋。一、營，爲地名，班祿或讀與"周室班爵祿"誼同。一、營，讀如詩"經之營之"，補注說，"營，度也"，甚是。那末，"班祿"，當又班禁傳寫之誤，就是地名　以文化進步程序言，商人在王恆時代，猶以游牧爲生，似乎不能有班爵祿的制度，當以後解爲勝。商宰甫敦有"豆禁"，甲骨文亦數見"北禁"拾6、10."侯禁"通纂615."寇禁"粹編664."麥禁"佚存517.等，商以前的地名，碻多稱禁者。這個"班禁"，可能卽卜辭所見的敏禁，如：

有易、有扈、班祿

山海經大荒東經曰，"有困民國，句姓（山按：姓當爲牲。）而食。有人曰王亥，兩手操鳥，方食其頭。王亥託於有易河伯僕牛。有易殺王亥，取僕牛"。郭璞注引竹書曰，"殷王子亥賓於有易而淫焉。有易之君緜臣殺而放之。是故殷主甲微假師於河伯，以伐有易，克之，逐殺其君緜臣也"。從甲骨文云：

辛巳卜貞，王佳亥，上甲，卽於河。佚、868.

王佳亥卽王亥，祭王亥上甲於河，可證上甲假師河伯說，碻自商人傳之。王國維卽據紀年以考訂楚辭天問所說：

"該秉季德，厥父是臧，胡終弊於有扈，牧夫牛羊？干協時舞，何以懷之？平脅曼膚，何以肥之？有扈牧豎，云何而逢？擊床先出，其何所從？恆秉季德，焉得夫朴牛？何往營班祿，不但還來？昏微遵跡，有狄不寧，何繁鳥萃棘，負子肆情？眩弟並淫，危虞厥兄，何變化以作詐，而後嗣逢長？

謂此十二韵，實紀王亥王恆及上甲微三世之事；而山海經竹書作"有易"，天問作"有扈"乃字之誤。且舉卜辭，"貞于王亥，𢍏年"，前1、1."貞𠂤于王亥"，後、下、9.以證明王亥王恆之世，"已由商邱越大河而北，故游牧於有易高爽之地"。① 按：天問所言，王逸楚辭章句，洪興祖補注，均失其本事，無待迴護；卽王氏新證，仍多未盡之處，"有扈牧豎"當爲有易，王說極爲精碻！但謂"終弊有扈"，亦"有易"之

① 王說詳觀堂集林九、卜辭所見先公先王考。

湯居山陽薄縣之說，曰：

蒙薄爲湯都，有三證：一，以春秋時宋之亳證之。左氏莊十二年傳，宋萬弒閔公于蒙澤，公子御說奔亳。杜注以亳在蒙縣西北；是宋之亳，卽漢之薄縣。又，哀公十七年傳，桓魋請以鑿易薄。景公曰，不可　薄，宗邑也。此薄爲宋宗邑，尤足證其爲湯所都，其證一也。二，以湯之鄰國證之。孟子言湯居亳，與葛爲鄰。皇甫謐、司馬彪、杜預、酈道元均以甯陵縣之葛鄉爲葛伯國。蒙縣西北之薄，與甯陵西北葛鄉，地正相接，湯之所都，自當在此，其證二也。三，以湯之經略北方證之。湯所伐國，韋、顧、昆吾、夏桀，皆在北方　昆吾之墟，地在衛國。韋國，鄭箋以爲豕韋。按續漢書郡國志東郡白馬縣（漢東郡、濮陽城內。）有韋鄉。杜預亦云，白馬縣東南有韋城，古豕韋之國。又，白馬之津，史記蕭相國世家亦謂之圍津。是韋與昆吾，實爲鄰國，與亳相距不過二百里。顧地無考，疑當在昆吾之南，蒙薄之北。然則，亳於湯之世，居國之北境，故湯自商邱徙此，以疆理北方，逮北伐韋顧，遂及昆吾，於是商境始北抵河。其證三也。自來說湯都者，紛岐無定說，故舉此三證質之。①

顧，王說"地無考"，陳奐已考出來在今山東范縣東南，實在昆吾之觀之東。哀公十七年左傳言"衛侯夢於北宮見人登昆吾之觀。昆吾之觀，誠在衛國。但昭公十二年左傳，楚靈王又謂"皇祖伯父昆吾，舊許是宅"。舊許卽今河南許昌，是大河之南，也有昆吾之觀。"伊洛竭而夏亡"，夏桀亡國時都於斟尋，在今洛陽附近，金鶚桀都安邑辨② 與陳奐毛詩傳疏均有精碻的考證。卽如王氏湯都蒙亳說，

① 王著見觀堂集林卷十二。

② 金著見求古錄禮說。

……王田於敏棻，往 ……玆卽獲麋六，鹿。九月。後、下、15、7.

敏孳乳爲繁，與班字音讀相同。班棻，疑卽繁淵。水經"河水又東北過濮陽縣北"注，"大河故瀆，東逕繁陽縣故城南。應劭曰，縣在繁水之陽。張晏曰，縣有繁淵。春秋襄公二十年經書，公會晉侯齊侯，盟於澶淵。杜預曰，在頓邱縣南，今名繁淵。澶淵，卽繁淵也"。繁淵，在小屯商虛的東南，相去百餘里。自繁淵沿着漳河北走易水，幾乎有千里之遙。天問所謂，"何往營班棻，不且還來"？正言王恆僕牛於有易，何由夕往繁淵不到天明卽回來了？疑其距離甚遠，王恆來回的工作，何以如是之速　可見那時商人的足跡曾經發展到河內了。

商代的史前時代，忽然鉅野澤，忽然易水，忽然繁淵，忽然又回到易水，南北周流，行踪不定，充分顯他們"僕牛乘馬"，完全過的是游牧生活。從是而論李景聃先生在豫東商邱永城所調查的"龍山文化"遺址，① 都該是王亥王恆時代遺存，接近殷商初有文字以紀事的時代了。

亳

商代"太祖高皇帝"當然要推成湯。書序言，"湯始居亳，從先王居"，因此，周書殷祝稱之爲"薄君"。亳，在周初，傳說有三處，如尚書立政云，"三亳阪尹"　皇甫謐說，"三處之地，皆名爲亳，蒙爲北亳，穀熟爲南亳，偃師爲西亳"。殷本紀正義引括地志曰，"宋州穀熟縣西南三十五里南亳故城，卽南亳，湯都也　宋州北五十里大蒙城，爲景亳，湯所盟地，因景山爲名。偃師爲西亳，帝嚳及湯所都"。漢書地理志山陽郡有薄縣。臣瓚注亦曰，"湯所都"。其實山陽之薄，卽皇甫謐所謂"蒙爲北亳"。王國維說亳力主

① 李著豫東商邱永城調查及造律台黑孤堆曹橋三處小發掘 見 中國考古學報 第二期。

其又亳土 ○ 弜。粹、22.

于兕邻 ○ 于亳土邻。粹、20.

……亳土，亩小宰。粹、21.

這個亳土，可釋爲亳王的大社，也可指在京兆杜陵的亳亭。可是，左氏定公六年傳說"陽虎盟公及三桓於周社，盟國人於亳社"，魯國也有亳社。春秋哀公四年，"六月辛丑，亳社災"。公羊傳作"蒲社"云，"蒲社者何？亡國之社也。社者，封也。其言災何？亡國之社蓋揜之，揜其上而柴其下"。禮記郊特牲也說，"喪國之社屋之，不受天陽也。薄社北牖，使陰明也"。魯國的亳社，儒者既傳爲"亡國之社"，當然是商代的大社。亳社在魯，可見魯國在殷商時代也有亳稱了。

不但魯國古有亳稱。昭公二十年左傳，"晏子對齊景公曰，"昔爽鳩氏始居此地，季萴因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而後太公因之"。蒲姑，卽九年傳所謂，"蒲姑商奄，吾東土也"。在史記周本紀則謂"成王殘奄，遷其君薄姑"。書序則謂，"成王既踐奄，將遷其君於蒲姑。周公告召公，作將蒲姑"。這個"將"字按甲骨文所見的祭典說，應讀爲鬺，祭名也。那末，薄姑，也該是亳社的音譌。換言之：齊在商世，也有亳稱。哀公十一年左傳，"公會吳子伐齊，五月，克博，至於嬴"。杜注，"博嬴，齊邑也。二縣皆屬泰山"。漢志，泰山郡有博縣，地在齊國的西南境。戰國齊策，"張儀爲秦連橫說齊王曰，悉趙，涉河關，指博關"。程恩澤地名考曰，"按史記正義，博關，在博州。趙兵從貝州，渡清河，指博關，則漯河南、臨淄卽墨危矣！輿地廣記，博州，戰國屬齊趙魏三國之交。胡三省曰、博關在濟州西界之博陵。今山東，東昌府博平縣西北三十里，有博平故城，卽齊博陵也"。是齊國的西北境又有博邑。春秋左傳所見的薄、博或蒲的地名，所在皆是，雖不盡是成湯故居，我認爲至少是成湯子

斟尋遠在蒙亳之西，昆吾又在其南。皆非北方也。按照"韋顧既伐，昆吾夏桀"地理方位說，商湯之時，似乎居於韋顧諸國之東，夏后氏則居於昆吾之西；此夏商兩大民族之分野也。湯之伐桀，實自東徂西的遠征，不是自南而北的進取。因此，我頗一論湯所居亳的眞跡。

史記六國表序，"禹興於西羌，湯起於亳，周之王也，以豐鎬伐殷"。說文高部因之，曰，"亳，京兆杜陵亭也。从高省，乇聲"。徐廣史記注亦謂，"京兆杜縣有亳亭"。錢大昕史記考異嘗辨之曰：

殷本紀，湯始居亳。皇甫謐曰，梁國穀熟爲南亳，湯所都也。立政，三亳，皆非京兆之亳亭。秦本紀，寧公二年，遣兵伐蕩社。三年，與亳王戰，亳王奔戎，遂滅蕩社。徐廣云，蕩，一作湯；社，一作杜。皇甫謐以爲亳號湯，西夷之國。又云，周桓王時自有亳王號湯，非殷也。封禪書于杜亳，有三杜主祠。蓋京兆之亳，乃戎王號湯者之邑，徐廣以殷湯所起，殆不然乎？然此篇稱作事者必於東南，收功實者常於西北，乃述禹興西羌，周始豐鎬，而及湯之起亳，則史公固以關中之亳，系之湯矣。

史公以關中之亳系湯，顯由亳王號湯社傳說而誤。湯，卜辭金文例作唐。甲骨文嘗見"唐土"連文云：

貞，作大邑于唐土。金璋、611.

唐土，國語晉語八作唐杜氏云，"范宣子曰，昔匄之祖，自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲豕韋氏，在周爲唐杜氏，周卑，晉繼，爲范氏"。由唐湯古文通用說，唐杜氏當然卽秦本紀所稱的"湯杜"或"蕩社"。這個蕩社，又稱"亳土"，適與成唐（卽湯）一稱薄君，名義相符，決不是偶然的巧合。我認爲，唐土氏固然是成湯的子孫，亳王也得名於亳社。卜辭：

其又賓亳土，又雨。佚、928.

孫殷商民族所留下來"亳社"的遺跡。凡是殷商民族居留過的地方，總要留下一個亳名，可見亳字最初涵誼，應是共名，非別名也。亳字，在甲骨文裏，常有下列幾種寫法：



後、上、6、4.　後、上、9、19.　粹、20.　粹、21.　粹、22.

象艸生臺觀之下形，當然是堡字本字　堡，古文作保。左氏襄公八年傳，"焚我郊保"，晉語，"抑爲保障乎"，禮記檀弓，"遇負杖入保者息"，月令，"季夏之月，四鄙入保"，這些保字，舊多訓爲"小城也"。  字，正象小城之上築有臺觀，所以保障人物安全的。然則，湯之居亳，殆即城主政治的開始，也是殷商文化劃時代的標準　學者必欲探尋成湯的故居。由"韋顧既伐，昆吾夏桀"兩句詩的方位測之，疑即春秋時代齊國的博縣。此博位於豕韋，有扈，昆吾之東，所以欲滅定居洛陽附近的夏后氏，必先滅此三國。

亳，到了商代末年，已成爲專名，如卜辭云：

□亥卜，……亳……○夢卸亳于良鼎。後、上、6、4.

□□□卜在商貞，……于亳，亡災。○甲寅，王卜，在亳貞，今日……唯，亡災。後、上、9、19.

癸亥卜……貞其……亳……必。　在七月。□□又。王……前、2、2、4.

癸丑……亳□今夕……前、2、2、5.

王先在商卜，後在亳卜，可見商之與亳，時已分爲兩地。這是否如王國維的考訂，商即商邱，亳即蒙亳？余不敢言。因爲商虘，我在上文已論定在小屯，這個亳，可能仍指泰山郡的博縣。在盤庚遷殷以前，商人常盤桓於大河以東，除了"龍山文化"可作證明外，尚有若干地緣的根據。

隞　紀年云，"仲丁元年，自亳遷於囂"。書序同。殷本紀作"仲丁遷隞"。瞿擧淇義證曰，"左傳，莫敖必敗，漢五行志作莫囂。詩，讒口囂囂，韓詩內傳作嗷嗷。敖囂二字古通用"。孔氏尚書正義曰，"李顒云，囂在陳留浚儀縣。皇甫謐云，囂在河北。或曰，今河南敖倉。二說未知孰是"？水經濟水注則主敖倉說云，"濟水東逕敖山北，詩所謂'搏獸於敖'也。其山上有城，即殷帝仲丁所遷。秦置倉其中，故亦曰敖倉城"。按：穆天子傳云，"戊寅，絺天子傳云，"戊寅，絺於囂氏。己卯，天子濟於河囂氏之逐，舍於尺茅。癸未，至於野王"。尺茅，野王，俱在河北；囂氏之逐，誠在河南；則括地志云，"滎陽故城，在鄭州滎澤縣西南十七里，殷時敖地也"，自然無可非議了。可是，春秋時代，魯國也有敖山。晉語九，"范獻子聘于魯。問具山敖山。魯人以其鄉對。獻子曰，不爲具敖乎？對曰，先君獻武之諱也"。桓公六年左傳也說，"周人以諱事神"，"先君獻武廢二山"。讀史方輿紀要，曰，"敖山，在山東蒙陰西北三十五里"。敖山，正當洙泗上游，其東即沂水支川桑泉水所從出。仲丁遷於敖，蓋自汶水流域東南進，由洙泗源頭曾深入沂蒙山區。這或者與征藍夷事有關。古本紀年云，"仲丁征於藍夷"。御覽七後漢東夷傳亦云，"至於仲丁，藍夷作寇，或畔或服"。藍夷，殆即春秋時代的濫邑。郡國志東海郡昌慮縣有藍鄉。劉氏注補云，"左傳昭三十一年，邾黑肱以濫來奔。杜預曰，縣所治城東北有鄑城。鄑，小邾國也"。昌慮故城，在今滕縣東南。仲丁之入沂蒙山區，蓋所以征伐藍夷的。可是，囂或敖字，甲骨文至今似不曾發現過。（也許字已發現，由於我的低能，尚未認識出來。）卜辭有地名炙云：

……新庸至自頃，入炙。……佚、120.

……龜芻羣自炙，圉六人。八月。燕大、124.

……岩、己未，寇龜芻往自炙圉……後、下、41、1.

以前引"入商"，下文"入衮"續3、14、7.爲例，凡卜辭言"入"者，非故都，即新都；這個炙地，也該是商代的故都。以聲類求之，我很疑囂即炙字別寫。

相　河亶甲遷相，紀年書序殷本紀傳說無異辭。皇甫謐云，相在河北。御覽一五五引書僞孔傳因之。括地志因而也說"故殷城在相州內黃縣，東南十三里，即河亶甲所築都之，故名殷城也"。按：相的地望，也可以紀年所謂"河亶甲征藍夷，再征班方"御覽83引測之，應在洙泗流域。藍夷，在漢代的東海郡昌慮縣。班方，可能即東海郡的襄賁。荀子彊國，"說齊相曰，楚人則有襄賁啓陽以臨吾左"。水經注，"沂水又南，逕開陽縣故城東；按即啓陽又東，逕襄賁縣東。魯連子稱陸子謂齊湣王曰，魯費之衆臣甲舍於襄賁者也"。賁班聲韵俱近，襄賁，殆即班方故居。班方藍夷俱在東海郡；那末，相，可能即沛郡的相縣。戰國楚策，"魏氏將出兵而攻留，方與，蕭，相，故宋必盡"。水經"睢水又東，過相縣南"注，"相縣，故宋地，宋共公之所都也。相亦睢水別名也。應劭曰相以水名"。太平寰宇記又謂，"故相土，蓋即相土之所居"。相土居此與否，今不必論，若以商初征戰地理論，河亶甲蓋因征班方，即襄賁而循洙水入泗水，再由泗水遷到獲水睢水之交，今江蘇蕭縣之南，安徽宿縣之北；這是比較合乎游牧生活尾期農田社會初期的民族文化發展規律的。甲骨文關於相的紀載，有：

相。佚、787.

癸亥卜，史貞，旬亡囚。亘虎。甲子夕，雙大雨，至于相。

徵、雜事、116.

貞，婦相冊册妻。徵、雜事、89.

金文尚有壺銘，也說：

亞虎、相、父乙　續殷文存上、65葉。

上司馬　御覽一五五引帝王世紀曰，"世本又言，太甲徙上司馬，在鄴西南"。後漢郡國志魏郡鄴縣，劉昭注亦引帝王世紀曰，"縣西南有上司馬，殷太甲常居焉"。皇甫謐辨之曰，"案詩書無太甲遷都之文，桐宮其在斯乎"？路史國名紀則又謂"鄴乃上甲徵之所居。今湯陰有司馬泊司馬村"。御覽與郡國志注兩引帝王世紀說，太甲常居上司馬，出於世本，世本之說，自不得有誤。山謂"司馬"，或"子馬"音譌。卜辭，

甲辰，卜，貞子馬，自大乙。　○　庚乙巳，貞。粹、135.

子馬，當是王子馬省稱。此爲廩辛時卜辭，子馬，可能爲祖甲子，後世子孫，即以馬爲氏，故卜辭又有：

壬辰，令馬　後、上、6、5.

戊申卜，馬其先王，𠂤从，大吉。粹、1154.

貞，告𠂤馬。文錄585.

田于馬，駿逸　前、4、47、4.

馬，疑非鄴縣西南的上司馬，而是晚周的馬陵。春秋成公七年，"公會晉侯齊侯於馬陵"　杜注，"馬陵，衛地，陽平元氏縣東南有地名馬陵也"　戰國齊策，"南梁之難，韓氏請救於齊。田侯因起兵擊魏，大破之馬陵"、吳師道補注曰，"竹書紀年云，馬陵，在濮州鄄城東北六十里　有深澗，可以置伏。龐涓敗，即此。徐廣云，在魏州元城縣東南。司馬彪引杜預說，亦然　按，齊使田忌將，直走大梁。龐涓聞之，去韓而歸。齊軍已過而西，則從汴州外黃退至濮州東北六十里，是也。豈合更渡河至元城哉"？如吳氏說，馬陵在大河之東，東至泰山郡的博縣，約二百餘里。而郡國志濟南郡歷城注補引皇覽曰，"太甲有冢在歷山上"。自歷城南至博縣，不過百餘里。假定世本所傳"太甲徙上司馬"之說爲不虛，我認爲，上司馬，決是晚周的馬陵。自成湯至太甲，殷商民族尚徘徊於汶水流域。

戈丂”，拾5、12.有時作“弗其戈丂”。燕大646.徐中舒先生嘗告訴弓弗古文通用，此在成都時口談的這更徵實了我舊說了。一九三四年冬天，我寫由三代都邑論其民族文化篇時曾說祖乙所居的庇，即春秋魯國的費縣道：

> 祖乙居庇。庇地何在？舊亦鮮徵。今自南庚自庇遷奄考之，蓋卽魯國之毗與比蒲。春秋屢言，大蒐於比蒲。杜氏注，魯地，闕。按昭十一年經云，‘五月，大蒐於比蒲，仲孫貜會邾子，盟於祲祥。’定十四年經云，‘大蒐於比蒲，邾子來會公。’魯蒐比蒲，卽會邾子，比蒲必在魯之南疆，與邾爲近。哀五年經，‘春，城毗。’杜注，‘無傳，備晉也。’江永春秋地理考實由備晉說推之，謂在魯之西境。比蒲在魯南，毗在魯西，合而審之，宜卽魯國西南之費邑。左氏隱公元年傳，費伯帥師城郞。高士奇春秋地名考略曰，今魯大夫費庚父之食邑，讀如字；與季氏費邑，讀曰秘者有別。今兗州府魚臺縣西南有費亭。費亭正在魯之西南疆，毗與比蒲應在此。且，費比一聲之轉，古文常通用，如今本尙書‘費誓’，說文引古文尙書作‘柴誓’。柴，庇，俱諧比聲，則謂祖乙所遷之庇，卽魯西南疆之柴或費，絕非意必之辭也。

此文尙有未盡之意，在此碻應加以補充者，漢志東海郡費縣下云，“故魯季氏邑”。自來說經者，皆據以論定季氏的費邑，在流入沂水的治水中游。水經沂水注所謂，“治水又東南逕費縣故城南。說文云，沂水出費縣東，西入泗，字林亦言是矣”。此費縣故城，在今山東費縣城北，與魚臺縣西南的費亭，相去將三百里，當然不能指爲一地。可是，僖公元年左傳言，“公賜季友汶陽之田及費”，費又似在汶水之北。我很懷疑，季民的費邑，初不在治水流域，因爲齊國屢侵汶陽之田，季氏之費，被侵，乃自汶水遷到治水北岸。現在的費縣或因春秋中葉，季氏自汶陽遷來；比較起來，不如魚臺、費亭的名字老。費亭約當泗、菏交會的地點。祖乙自相遷庇，顯然是溯着泗水北上的。費亭正與大坰相近，所以書序又有“圮耿”的傳說。

古字通，奄中，卽奄中也。書正義曰，奄，東方之國，近魯之地，蓋不能確指其國都所在矣。奄地多山，故地志謂是長峪。古禮經出魯淹中，亦藏之名山，傳之其人之意也。書盤庚曰，‘昔我先王將多於前功，適於山’，其卽謂南庚自庇遷奄歟？卷十二。

需氏此證，可爲定論。周公“誅紂伐奄”，在韓非說林上則總謂之“商蓋”云，“周公將攻商蓋。辛公甲曰，不如服衆小以劫大。乃攻九夷，而商蓋服”。孟子嘗稱齊有“蓋大夫王瓘”，又稱陳仲子之兄戴“蓋祿萬鍾”。此蓋當卽左傳所謂奄中。漢志，泰山郡有蓋縣。清一統志云，“蓋縣故城，在今沂州府沂水縣西北七十里，戰國時齊邑也”。漢志又云，“洙水西北至蓋，入泗水”。洙泗交會之處，在魯國城東數十里。傳說今曲阜縣二里有奄里，爲孔子故居。我認南庚所居的奄，不在沂水西北，或在邾泗交會之處。魯國城中有亳社，此亦商代故都之直證。甲骨文兩見“入于  ”云：

丁酉卜，設貞，來乙巳，王入于  續、3、14、7.

丁酉、［卜］設貞，來乙巳，王入于  續、3、15、1.原脫卜字。○

此武丁時卜辭，當是一片之折。由上文“入于商”與“入爻”爲例，商爻並是王都之名，此  不能例外。，陳邦懷先生殷虛書契考釋小箋嘗釋爲奄。由左傳的“奄中”，與尙書大傳所傳，周公踐奄之後，作揜誥考之，見圖學武丁入奄，奄當卽南庚的故都之奄了。

我在（2）洹滴與商虛節中嘗拿甲骨文所見的“中商”與“天邑商”比之元代的中都，大都，證明武丁時代的都邑，有首都與陪都。現在拿“入爻”，“入於奄”兩則卜辭看，我認爲“中商”是對於東方的奄或爻而言，那是商代的首都，奄與爻兩個先王故居，正是陪都。武丁時代，建首都於河淇之間，而仍保留沂蒙山區爲陪都，應該稱爲東都時的版圖，至少已跨禹貢所謂冀、靑、徐、兗數州，所以周書召誥必稱之爲“大邦殷”了。

可見相在武丁時代，已另建爲侯亞之國了。沛國的相縣，蓋沿襲商初的舊名，宋共公居相，正因爲是河亶甲的故居。唐宋以來，以小屯爲河亶甲城，如呂大臨考古圖所著錄的古物，出於洹水沿岸者，那都是盤庚以後的彝器，與河亶甲無關。敢在此附帶修訂之，免得後人執“河亶甲城”謬證以疑吾說也。

庇

商族起於易水，溯着滱水東南進，到了成湯時代，定居汶水流域；到了河亶甲時代又發展到睢淮流域。淮水地方葅澤，多雨水，適於漁獵，不大宜於游牧的。紀年說，“祖乙卽位，居庇”，似乎又回到洙泗的上游。庇，殷本紀作邢，書序作耿。王國維說耿謂邢卽左氏宣公六年傳與戰國魏策所見的邢邱，指其地在河內懷城。① 邢耿可以說音近字通，耿庇則音形俱遠，似乎不能併爲一談，果如今本紀年云，“祖乙卽位，自相遷於耿，二年，圮於耿，自耿遷庇”嗎？我認爲，庇卽甲骨文所常見的：

弜入。甲編、3070、屯甲.

弜來。甲編、280、屯甲.

辛未，王令弜伐先，咸□。佚、383.

且丁召，在弜，王受又。通、別、一、何、4.

乙巳卜，丁未，弜不其入不（邿）。後、下、34、4.

壬申卜貞，弜其出囚？不其囚。林、二、3、13.

凡此弜氏，卽金文中所數見的：

亞弜彝、三代、6、9.
爵、三代、15、33.

亞弜，父癸。彝、三代、6、17.
殷、小校、7、59.

亞弜，父丁。角、小校、6、81.

由於卜辭曰，“弜其獲昷戎”，前、6、26、1.有時作“弗其獲昷戎”；後、下、34、4.曰，“弜

① 王著見觀堂集林卷十二。

奄

南庚自庇遷奄，奄，當卽左氏昭公元年傳云，“周有徐奄”，九年傳云“蒲姑商奄，吾東土也”的奄。到了商末，奄已成爲東方大國。孟子滕文公說，“周公相武王，誅紂。伐奄，三年，討其君”。在書序則又以成王時事云，“成王東伐淮夷，遂踐奄”，是也。奄的地望，雷學淇紀年義證曾有精碻的考證云：

> 奄，卽周書王來自奄之奄。鄭康成注，奄國在淮夷之北。周本紀集解。周時魯國之境，東距海，南距淮。淮夷蓋在淮水入海處；故淮夷與徐戎並興，魯之東郊門不開。魯頌亦曰，至於海邦，淮夷來同；是淮夷在魯之東南明矣。今鄭云，奄國在淮夷之北；是奄在魯之正東，南距淮而北與齊接壤焉。故齊魯界上有地名弇中。見襄公二十五左傳。史記謂魯有奄中，漢志作淹中，蓋奄弇

爲斷限。

盤庚遷殷，自來經師都考證在今日的殷墟，都忽略了北蒙的地望。殷墟附近，似無以蒙爲名的區域；而在商邱附近，則有蒙澤可尋。水經"汳水又東，至梁郡蒙縣爲獲水"，注云：

> 汳水又東，逕蒙縣故城北。俗謂之小蒙城也。西征記，城在汳水南十五六里，卽莊周之本邑也。爲蒙之漆園吏，郭景純所謂，漆園有傲吏者也。汳水又東，逕大蒙城北。自古不聞有二蒙。疑卽蒙亳也。

又，"獲水出汳水於梁郡蒙縣北"注云：

> 獲水又東南流，逕於蒙澤。十三州志曰，蒙澤在縣東。春秋莊公十二年，宋萬與公爭博，殺閔公於斯澤矣。

蒙澤，當禹貢所謂，"導菏澤，被孟豬"。孟豬，夏本紀作明都，漢志作盟諸，周官職方氏作望諸，僖公二十八年左傳作孟諸，哀公十四年傳又作逢澤，傳說實繁，則無正字。我認爲豬，諸，都，均當爲潴，是水澤也；孟、盟、明、逢，則皆蒙之音譌；孟潴正是蒙澤的別名。以聲類求之，蒙澤又當是甲骨文所習見的雷邑：

> 呼鳴从戉使雷。 ○ 貞，勿呼鳴从戉使雷。 鄴、初、下、33、5.
>
> 庚寅卜，㱿貞，雷三千人伐□。 佚、982.
>
> 壬午卜，㱿貞，王令多雷御方于□。 後、下、42、9.
>
> 壬申卜，多雷舞，不其从雨。 鄴、初、下、40、5.
>
> □□卜，在雷貞，五今夕亡𡆥。 前、2、25、15.
>
> 甲午卜，在雷貞，□从東，𢀛今日弗每。在十月。茲卽。王征□。隹十祀。 續、3、29、6.
>
> 貞，勿雷人。 林、1、25、1.

雷，篆作  从雨从目，象雨點迷目形，詩豳風東山，"零雨其濛"，是其本誼，音當讀與濛同。由於武丁時卜辭有使人於雷之說，知雷

人生不能缺乏水分，人類文化的發展也就不能不依傍河流。游牧者居依水草，遷徙無常。相土作乘馬，王亥服牛，這類故事，不過反映成湯以前的殷商民族的生活尙停滯在游牧時代。那時，殷商民族的踪跡，似乎自今日的北京溯着滴水卽漳水南進，再沿滴水卽漳水東進，他們完全游移在黃河入渤海的三角洲。成湯居亳，似乎是殷商民族城居的開始，也就踏入農業時代的開始。從此，他們由滴水流域侵入汶水，再由汶水輾轉於沂蒙山區以至洙泗下游直到睢淮的沿岸。也許因爲睢淮過度的卑濕，不適宜殷商民族的生活，所以祖乙溯泗水回向魯西鉅野澤發展；這正是他們全民的要求。祖乙的北歸，等於民族的中興，所以祀典中特尊祖乙爲中宗吧？也許因爲鉅野澤還嫌潮濕，所以南庚又回到洙水源地，再退到洙泗之交。到了盤庚遷殷，又離開泗水流域而跳到另一個盆地裏，這當然是殷商民族的一件大事。

(4) 盤庚遷蒙澤武丁始居小屯

也許因爲藍夷、班方的餘燼復燃，邾泗之會的奔邑感受威脅，盤庚卽位，不能不"涉河以民遷"，以避東南的外患吧！御覽八三引紀年云：

> 盤庚旬自奄遷於北蒙，曰殷。

不著年代，今本遂次於盤庚十四年。其實，水經洹水注與路史國名紀所引的古本俱稱"盤庚卽位"，遷殷的事，應該在盤庚初年。史記正義引紀年注云，"自盤庚徙殷至紂之滅，二百今本譌七百五十二年，更不徙都"。假定紂之滅是在元前一〇二七年（詳後附西周年譜篇），加上二百五十二年，盤庚遷殷的絕對年代是在公元前一二七九年。我國初有史以紀事的年代，由今出土一切的文物看，也可暫時以此

的甲骨文，似乎絕未之見。卽以殷文存與續殷文存兩部銅器史料看，多數與甲骨文的時代一致，也以武丁以後的製作爲最多。這就給我們研究殷商歷史者以相對的斷代標準了。所謂"商墟文化"雖多盤庚以前的文物留傳到武丁以後，就甲骨文與銅器刻辭看，這個遺址的時代仍該以武丁爲起點。由遺址中掘出來的銅器，據英國皇家科學工業學院採鑛科教授哈羅得爵士（Sir H. C. Harold Carpenter）顯微鏡下的考察，"多含百分之八十以上的銅質，百分之十以上的錫質"。李濟博士因而認定殷墟文化完全是青銅時代。① 按照歐洲文化過程是先有紫銅製的劍與斧，然後纔有銅錫合金的青銅斧與青銅劍。可是，商墟出土青銅製的兵器、用器、禮器等，其形制與紋飾，又都直接承襲石器與陶器而來，顯見我國古代文化史中缺乏紫銅的階段，這是一個很奇特的現象！中國古代文化，果爾沒有經過紫銅器嗎？那末，商墟文化銅錫合金的冶鑄技術，可能是自域外傳來。銅錫合金的冶鑄技術，傳自何族？來自何土？尙待地下考古的材料給我們說明。但由盤庚上溯到成湯開國之初，約有三百年的過程；由成湯上溯到"契居蕃"的時代，傳說最少也經過四百餘年。大體說來，這七百多年的文物，有一部分可能遺留在小屯的商墟裏，如仰韶文化的彩陶與甲骨文同層出土之例。然而，誰是契的遺物？誰是成湯的遺物？誰是南庚盤庚的遺物？至今很少有人注意過，也就很難鑑定出來。卽以龍山文化論，從"卜骨"的發現證明那是商墟文化的前身了。請問前到什麼時代？它與自契到湯或盤庚那個王朝時代相當？歷史學的主幹，不能斷定史料的絕對年代，也該論定其相對的時代。在我們尙未論定龍山文化的絕對年代以前，直接考察商墟文化的青銅器，總有"脫節"之感！在

① 哈羅德爵士考察具見李濟殷墟銅器五種及其相關之問題。（載于前中央研究院史語所集刊外編第一種）

與商決非一地。商在小屯，雷在商邱，這樣看來，盤庚自奄遷於北蒙，蓋涉泗水而入睢汴之間，地近南土，猶患沮濕，所以"民不適有居，率籲衆戚，出矢言"，有"今不承於古，罔知天之斷命"的怨言。不承於古，正是說蒙澤之旁，不是先王的故居。以北蒙定盤庚所遷的殷邑，我認爲決在今河南商邱北大蒙城。後漢書郎顗傳注引帝王世紀說"盤庚乃南渡河，將徙亳之殷地"，是對的。又謂，"亳在偃師"，那就錯了。

紀年注謂盤庚以後，"更不徙都"。其實不然。國語楚語上，白公子張對楚靈王曰：

> 昔殷武丁能聳其德，至於神明，以入於河，自河徂亳。

韋昭解曰，"武丁遷於河洛，從河內往都亳也"。茲以小屯出土的文物爲證，武丁之"自河徂亳"，當自北蒙，涉大河，定居河內的小屯。今本紀年云，"小乙六年，命世子昭，居於河，學於甘盤"。蓋附會楚語與尙書毋逸所謂，"其在高宗時，舊勞於外，爰暨小人"而成，近人疏證國語，翻而取證今本紀年，未免自欺欺人了。

盤庚既都河南的蒙邑；而商紂的亡國，實在河北。太史公不曾注意楚語"武丁自河徂亳"的明文，想當然爾的說，"武乙立，殷復去亳徙河北"。帝王世紀又附會到帝乙時代云，"帝乙復濟河，北徙朝歌，其子紂仍都焉"。可見漢晉之間學者，尙知盤庚遷於北蒙，本在河南，不在河內。河內的小屯，以卜辭與楚語紀年互相證發，當是武丁所遷，王國維說殷謂，"卽盤庚以來殷之舊都"，還失之間。

(5) 神話時代商人生活之推測

從出土的甲骨文材料本身看，商墟的遺物，大半屬於武丁以後；我們可以鑑定爲盤庚時代者，爲數甚少。至於南庚、祖丁以前

服。

相土卒，子止若立。 史記譌昌若。

止若卒子王吳立。 世本譌糧圉 史記譌曹圉。

王吳卒，子季立。季爲玄冥，勤其官而水死，故爲商郊。

玄冥卒，子王亥立。亥與弟恆僕牛於有易，並淫焉。有易之君緜臣殺而放之，取其僕牛。上甲微假師河伯，伐有易，克之，遂殺緜臣。上甲能帥契德，故商人報之。 史記譌王亥爲振，世本譌核，且脫王恆一世與僕牛事。

上甲卒，子匚乙立。 史記譌報乙.

匚乙卒，子匚丙立。 史記譌報丙.

匚丙卒，子匚丁立。 史記譌爲報丁，且世次譌於報乙之前.

匚丁卒，子示壬立。 史記譌主壬.

示壬卒，子示癸立。 史記譌主癸.

示癸卒，子唐立， 史記譌湯 是爲天乙。

這羣人物，在武丁以後，日祭，月享，歲祀，不斷的崇祀；而著於祭典者是自上甲、匚乙以後，纔有明白的世系，如王國維董作賓所共拼成的殘骨刻辭云：

乙未，酒、𣪊、品、上甲十。匚乙三。

匚丙三。匚丁三。示壬三，示癸三。大乙十。

大丁十。大甲十。大庚七，奭三。大戊七，奭三。

中丁七，奭三。祖乙……

在佚存裏還著錄一片，是直以大乙祧上甲云："囚未、卜、𢍏、上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、十示、𢍏𢍏"。986版. 王亥以前，卜辭時代多爲特祭，未見禘祫之典，史記所傳的世次，是否毫無譌脫？尚待新史料的證明。我在卜辭所見先帝高祖六宗考肯分析這羣人物，完全是上下神祇之名，約爲：

時代殷商民族果能發明馬力絏引的車子，自然是值得大書而特書。至於王亥僕牛，世本作篇作"服牛"。依周書酒誥，"肇牽牛車，遠服賈"來解釋，服牛，也該是用牛力代替人力來挽車子。照我們農業社會人的想像，牛力的利用是重於馬力；可是拿匈奴西羌一班游牧人的生活看，馬力的利用則遠較牛力爲廣大。從殷商民族先利用馬力然後始知利用牛力看，他們在成湯滅夏以前的神話時代，大概是游牧爲生，還不曾達到農業生產的階段。

(6) 傳說時代的王號與傳統

武湯 商代的"太祖高皇帝"，自然推成湯。試看周人滅商之後，周公告誡殷商的士大夫與諸侯道：

我聞曰，上帝引逸。有夏不適逸：則惟帝降格嚮於時夏，弗克庸，帝大淫泆有辭。惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰；乃命爾先祖成湯革夏，俊民，甸四方。自成湯至於帝乙罔不明德恤祀，亦惟天丕建，保乂有殷。……書、多士.

……有夏誕厥逸，不肯慰言於民，乃大淫昏。……亦惟有夏之民，叨懫日欽，劓割夏邑。天惟時求民主，乃大降顯休命於成湯，刑殄有夏。乃惟成湯，克以爾多方，簡代夏，作民主，愼厥麗，乃勸；厥民刑，用勸；以至於帝乙罔不明德愼罰，亦克用勸。……書、多方.

周公告誡周室的官吏，也常稱引成湯事跡，道：

公曰，君奭，我聞在昔，成湯受命，時則有若伊尹，格於皇天。書、君奭.

……粊德，惟乃弗作往任，是惟暴德，罔後。亦越成湯，丕陟，配上帝之耿命，乃用三有宅，克即宅；曰，三有俊，克即俊。

我們尚未發現紫銅文化遺址之前，盤庚以前，殷商王朝的文化，尚未獲得地下文字紀載的證明，只得暫時劃入傳說時代。

殷商傳說時代的歷史，似乎可以分爲前後兩期。前期是自"契居蕃"起至示壬示癸止，神話多而史實少，也可稱爲"神話時代"；後期自成湯居亳至盤庚遷於北蒙止，有傳說的史實未獲得地下文字直接的證明，與武丁居商以後的文物之盛，截然有辨，所以名之爲傳說時代。

神話時代的先王世系和事跡，大戴禮帝繫嘗說："少典產軒轅，是爲黃帝。黃帝產玄囂。玄囂產嬌極。嬌極產高辛，是爲帝嚳。帝嚳卜其四妃之子，而皆有天下：…… 次妃，有娀氏之女也，曰簡狄，產契"。證諸屈原離騷云，"望瑤臺之偃蹇兮，見有娀之佚女。……鳳皇既受詒兮，恐高辛之先我"。又天問云，"簡狄在臺嚳何宜？玄鳥致貽女何嘉"？可見殷本紀"簡狄爲帝嚳次妃"說，碻是晚周學者的通說。可是，呂氏春秋音初只說簡狄吞燕卵事，不涉及帝嚳高辛，正合生民之初知母不知父的現象，我認爲比較合理的。契以後的故事，殷本紀尚有許多的脫誤，我現在不妨將牠著商周史記中重寫的殷紀，節錄于此：

殷契，母曰簡狄，有娀氏佚女也。長簡狄，次曰建疵。有娀氏置之九成之臺，飲食必以鼓。帝令燕往視之，鳴若隘隘。二女愛，而爭搏之。覆以玉筐。少選，發而視之。燕遺二卵。簡狄取吞之，因孕，生契。故詩人頌之曰，'天命玄鳥，降而生商'。

契，蓋興於唐虞之際。帝舜命曰，'契，百姓不親，五品不訓，汝爲司徒，而敬敷五教。五教在寬'。契能和合五教，以保於百姓，達於小大諸邦。帝用封之于蕃，是爲玄王。

玄王卒，子昭明立。居于泜石，復遷於商。

昭明卒，子相土立。作乘馬，營東都，威武之盛，海外率

簡狄，一名娥簡，即卜辭所常見的"高祖夔"，此商人原始的圖騰。

相土，商人的原始社神。

止若，史記作昌若，即海若，北海神也。

王吳，山海經一稱天吳，世本譌糧圉，即東海大神愚彊。

昭明，即辰星，亦即晨出東方的啓明星神。

季，即四季神。

王亥即山海經所稱步天的豎亥，殆是冬春之神。

王恆，即姮娥，或秋月之神。

上甲甲骨文作田，即日神上帝。匚、匽、匸、示壬、示癸，亦皆日神，合而稱爲六宗，爲"方明"。

由原始圖騰、地神、海神逐漸發展到天空的日月星辰之神，按照宗神進化的程序說，我認爲昭明一定要位次止若王吳之後。從這類神話本質看，商代既有北海神，又有東海神，他們民族定有很長的時間滯留在今山東半島；所謂"龍山文化"，該是這個時代的遺存。

商之王也，服牛乘馬。釋名釋丘，"如乘曰乘丘，四馬曰乘。一基在後，似車；四列在前，似駕馬車之形也"。"乘馬"的初誼，謂以馬駕車，所以世本作篇言"相土作乘馬"，呂覽勿躬又謂之"乘雅作駕"。我們看武丁時代的卜辭，云：

癸巳卜，殼貞，旬亡𡆥。王固曰，乃茲亦出𡆥。若偁。甲午，王往逐豕。小臣叶車馬，𠬜馭王車。子央亦陷。菁華、3.

可見當時已盛行車獵了。田獵即是治兵，武丁既尚車獵，當然即有車戰。所謂"相土作乘馬"，是否即發明車戰？尚待研究。但在工業上，知道利用輪軸以代替人力的載重；在交通業上，知道利用獸力以代替人力的推挽；這碻是人類文化史一種飛躍的進步。史前

嚴惟丕式，克用三宅三俊。其在商邑，用協於厥邑；其在四方，用丕式見德。書、立政。

周公口語裏的成湯，是克宅克俊，明德恤祀的聖王，所以上帝信任他，命令他弔民伐罪，殄滅那暴戾天下的夏后桀，繼承夏后氏的政權，爲萬民之主。到了春秋初年，宋襄公作商頌①，於成湯伐桀之外，又歌頌出若干事跡來：

古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。玄鳥

帝命不違，至於湯齊。湯降不遲，聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇，帝命式於九圍。……武王載旆，有虔秉鉞，如火烈烈，則莫我敢遏。苞有三蘖，莫遂莫達，九有有截。韋顧既伐，昆吾夏桀。長發

昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王，曰商是常。殷武

又滅韋顧昆吾，而朝氐羌，正域彼四方而式九圍，武功赫赫，比之周武王毫無愧色，詩人所以稱之爲武王吧？殷本紀說，"於是湯曰，余甚武，號曰武王"，成湯之號武王，似是商代舊名。顧就我聞見有限的甲骨文看，武王之稱，商時無徵，卜辭惟嘗稱爲武唐云：

□□卜，出貞，今日𢍏□武唐……允……鐵、67、4.

……亩武唐用，王受又又。綴、1、7、6.

由成湯，齊叔弓鐘作成唐例之，② 武唐，正是玄鳥所謂武湯，湯之稱武，決出殷商的謚法。長發所謂"武王載旆"，武王也該是武湯傳誦之誤。玄鳥云，"商之先后，受命不殆，在武丁孫子。武丁孫子，武王靡不勝"。此兩武丁，當爲武王；下一武王，當爲武丁，如王引之

① 史記宋世家"襄公之時，修行仁義，欲爲盟主。其大夫正考父美之，故追道契湯高宗殷所以興，作商頌"。按，此本魯詩說。

② 王國維卜辭所見先公先王考中唐節已有定說。

經義述聞說之所校正；而且武王，更當依玄鳥上文"古帝命武湯"句改正爲"武唐孫子，武丁靡不勝"。即周書與其他載記所傳的"成湯"，我認爲也都是"武唐"傳寫之誤。

荀子成相，"契玄王，生昭明，十有四世乃有天乙是成湯"。世本也說"湯名天乙"。殷本紀據之，遂謂，"主癸卒，子天乙立，是爲成湯"。集解，"張晏曰，禹，湯，皆字也"。索隱，"湯名履，書曰，予小子履，是也"。履爲生名，則武唐與天乙，均爲廟號。卜辭：

癸卯卜，宂貞，𠂤方于唐宗𡆥。後、上、18、5.

天乙之廟，或稱"唐宗"，這固是武唐爲廟號的明證。天乙，卜辭作大乙云：

乙巳卜，㱿貞，告方出于大乙祖甲。前、1、3、4.

……卜貞，王宧大乙，𣪊，亡尤，在四月。前、1、3、8.

丙寅卜貞，王宧大乙，爽妣丙，翌日亡尤。前、1、3、7.

丙申卜貞，王宧大乙，爽妣丙，𩅦亡尤。後、上、1、12.

其例實繁，不勝枚舉。這位妣丙，殆即有莘氏女。屈原天問所謂，"成湯東巡，有莘爰極，何乞彼小臣，而吉妃是得？水濱之木，得彼小子，夫何惡之，媵有莘之婦"？是也。大乙，卜辭有時稱爲"高祖乙"；妣丙也有時稱爲"高妣丙"云：

甲戌卜，其又于高祖乙。後、上、3、7.

甲午卜，其登黍于高祖乙。粹、166.

甲午卜，其又歲于高祖乙，三牛。粹、163.

王其又于高祖乙，亩𣪊用。粹、162.

丙辰卜，又𠬜高妣丙。鄴、三、下、42、1.

高祖、高妣，都是遠妣，或始祖的通稱；而大乙之稱"高祖"，又相當於宋明兩代的"太祖"或"太祖高皇帝"。這位太祖高皇帝的事跡，我在新殷本紀篇嘗句稽經傳諸子傳說，重述其要政云：

友者霸，自爲莫己若者亡。我聞有夏人，矯天命於下。帝式是憎，用喪厥師。

三月，王自至於東郊，告諸侯羣后曰，毋不有功於民，勤力乃事；余乃大罰殛汝，毋余怨。曰，古禹皋陶，久勞於外，其有功於民，民乃有安。東爲江，北爲濟，西爲河，南爲淮，四瀆已修，萬民乃有居。后稷降播，農殖百穀。三公咸有功於民，故后有位。昔蚩尤與其大夫作亂百姓，帝乃弗予有狀。先王言不可不勉。曰，不道，毋之在國，汝毋我怨。

時天大旱，五年不收。湯以身禱於桑林曰，惟余小子履，敢用玄牡，敢昭告於皇皇后帝，曰，烏虖！古者有夏方未有禍之時，百獸貞蟲，允及飛鳥，莫不比方。矧爲人面，胡敢異心？山川鬼神，亦莫敢不寧。若能共，允惟天下之合，下土之保。今天大旱，即當朕身。履未知得罪於上下。政不節歟？使民疾歟？何以不雨，至斯極也！宮室榮歟？婦謁盛歟？何以不雨，至斯極也！苞苴至歟，讒夫興歟？何以不雨，至斯極也！聿求元聖，與之勠力，以治天下，有善不敢蔽，有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。無以一人之不敏，使上帝鬼神，傷民之命。於是剪其髮，麾其手，以身爲犧牲，用祈福於上帝。民乃甚說，雨乃大至，作湯誥。

湯遂改正朔，易服，色尚白。朝會以晝。"

桑林之舞，傳至春秋時代，猶行於宋國。左氏襄公十年傳言，"宋公享晉侯于楚邱，請以桑林，舞師題以旌夏"是也，桑林之樂，不曾見于甲骨文。惟墨子三辯曰，"湯因先王之樂，又自作樂，命曰濩。又脩九招"。九招，即九韶，與湯所作濩樂，則俱見於卜辭了：

貞，由𠂤。前、6、45、7、○此鐫字本字，當讀爲濩.

'自契至湯，八遷，湯始居亳，從先王居。作帝誥曰，施章乃服，明上下。未命者不得朱軒，駵馬，衣文繡；命，然後得，以順有德。

湯曰，予有言，人視水見形，視民知治否？伊尹曰，明哉！言能聽，道乃進。君國子民，爲善者皆在王官。勉哉！勉哉！

伊尹者，有莘氏媵臣也。負鼎俎，以滋味說湯，致於王道。湯舉，任以國政。

湯出，見野張網四面，祝曰，自天下四方，皆入吾網。湯曰，嘻！盡之矣！乃去其三面，祝曰，欲左，左；欲右，右；不用命，乃入吾網。諸侯聞之曰，湯德至矣，及禽獸。

亳與葛鄰。葛伯放而不祀。湯使遺之牛羊，葛伯食之。使亳衆往爲之耕，老弱饋食，葛伯奪而殺之。湯始伐之，作湯征。因盡征彭祖豕韋，諸稽有扈昆吾諸族，十一征而無敵於天下。天乃命湯于鑣宮，用受有夏大命。

湯以良車七十乘，必死六千人，伐夏后桀。湯曰，格！汝衆庶！來！女悉聽朕言。匪台小子敢行稱亂；有夏多罪，余維聞汝衆言，夏后有罪。予畏上帝，不敢不正。今夏多罪，天命殛之。今汝有衆，汝曰，我君不恤我衆，舍我嗇事，而割正。汝其曰，有罪，其奈何？夏王率止衆力，率奪夏國，有衆率怠，不和，曰，是日何時喪？余與汝皆亡。夏德若茲。今朕必往，爾尚及余一人致天之罰。余其大理汝。汝毋不信，朕不食言，汝不從誓言，余則帑僇汝，無有攸赦。以告，令師，作湯誓。戊子，戰於郊，禽推侈大犧，桀奔鳴條。湯登自鳴條，入巢門，放桀於歷山。

湯既勝夏，欲遷於社，不可。遂伐三𡈼，俘厥寶玉以歸。

湯歸，至大坰，原作泰卷. 中鑫作誥曰，諸侯自爲得師者王，得

就都有問題了。太丁早卒，成湯傳位給外丙，外丙傳位仲壬。按照宗法習慣說，仲壬死了，應該傳位己子，不會讓位給太丁之子太甲。換言之：伊尹所放者，決非太甲，宜爲仲壬之子某甲。在卜辭裏，尙有幾位廟號名甲，而在傳說史料裏一時不能比勘爲誰者，如：

 甲。前、6、10、7.

貞，御子央於  甲。前、6、19、6.

甲午卜，行貞，王宧辰甲，勺、伐、丂二人，卯宰，亡尤。粹、272.

甲子卜，衍又虎甲。佚、907.

甲子卜，行貞，王宧丄甲，肜，亡𡆥。戩壽、8、11.

這五個甲號中，總有一人是仲壬之子。因爲被放逐的仲壬之子與太甲同號，到周代遂將彼甲誤傳爲太甲了。說到這裏，不能不一談尙書毋逸篇所見的祖甲問題。今本尙書是先稱殷王中宗享國最久，次爲高宗，然後是祖甲云：

其在祖甲不義，惟王舊爲小人。作其在位，爰知小人之依，能保惠於烝民，不敢侮鰥寡。自時厥後，立王生則逸。……

史記魯世家引毋逸篇的次第相同。大概孔安國所傳的古文本如此。馬融鄭玄注云，"祖甲，武丁子帝甲也"。古文學派傳統學說如此，我們不能認爲錯的。可是證以周語下云，"玄王勤商，十有四世而興；帝甲亂之，七世而殞"；自商紂逆數七世，正是祖甲。祖甲在周人傳說中，正與幽厲相埒，周公不應稱其"能保惠于烝民"也。漢書韋玄成傳，"王舜劉歆議曰，于殷太甲曰太宗，大戊曰中宗，武丁曰高宗；周公爲毋逸之戒，舉殷三宗以勸成王"。漢熹平石經本毋勉殘石，於"高宗享國百年"句下，緊接"自時厥後"句。洪适隸釋曰，"此碑獨闕祖甲，計其字當在中宗之上，以傳序爲次也"。由是清代尙書學家多主今本"祖甲"爲"太宗"之誤，所謂"太宗不義，惟王久爲小人"節應移在"我聞在昔殷王"句下，"中宗嚴恭寅畏天命"句上。甚

祭，亡尤。前1、24、1.

甲辰卜貞，王宧祖甲，𣪊日，亡尤。林、1、17、11.

照這種祭典的程序看，祖甲，正是武丁之子，康丁之父，也卽周語所謂，"帝甲亂之，七世而殞"的帝甲。帝甲，見於卜辭云：

己卯卜，晛貞，帝甲𢍏□其眔祖丁……之。後、上、4、16.

癸酉卜，晛貞，帝甲，日其牢。戩、5、12.

貞，其自帝甲又𢦏。粹、259.

其位次卻在祖丁之前。王國維曰，"祖丁之前，爲沃甲；則帝甲卽沃甲，非周語之帝甲也"。① 且，晛爲祖甲時貞人，祖甲尙在，自不能生稱帝甲。因此，周語所稱的帝甲，可能是祖甲傳聞之誤。祖甲的事跡，舊來很少傳說。殷本紀說，"帝甲淫亂，殷復衰"，正是根據周語立說；在甲骨文裏既看不出淫亂的事實，也看不出他有什麼輝煌的政績。今本紀年因左氏昭公二十六年左傳有"商有亂政而作湯刑"的傳說，而謂"祖甲二十四年，重作湯刑"。未可依據。至馬融尙書注說，"祖甲有兄祖庚，而祖甲賢，武丁欲立之。祖甲以王廢長立少，不義，逃往民間，故曰，不義爲王，久爲小人也"。這是傅會毋逸字面而創出來的新說。祖甲長兄孝己，死於野了。由兄終弟及制度說，武丁死，王位當然由祖庚繼承再傳給祖甲。由"父母愛少子"的心理說，祖甲當是武丁所愛，不會讓他逃亡民間去。況且，"不義"，王引之經義述聞釋爲"不邪"，最爲正確，決非如馬融說"以王廢長立少不義"的意義在其間。由經學家傳說考察祖甲的爲人，決夠不上周公那末贊揚。然則今本毋逸所傳說的祖甲，決爲大甲傳寫之誤，西漢今文學派所傳的大宗，也當作大甲。蓋古文本誤"大甲"的"大"字爲"祖"；今文本則譌"甲"字爲"宗"；以史實考之，則今文

① 王說見卜辭所見先公先王考。

乙亥卜貞，王宧大乙，遘，亡尤。前、1、3、5.

庚寅卜，旅貞，翌辛卯，其遘于日。佚、912.○日，舊誤釋爲丁.

乙亥貞，今奏醫。鐵、8、3.

癸亥其奏醫，子𠂤其……徵、雜事、69.

……益醫、不遘風。後、下、41、10.

然則，遘樂，殆卽桑林。諸子傳說，既於甲骨文有徵，我認爲經傳所傳關於成湯的故事，殆必有其歷史的依據，不盡是無稽的。

武湯以後的史跡，有儒墨之是非，有今古文之異同，拿甲骨文來證明，更有許多名號的歧誤。茲再依次略述如下：

伊尹放太甲

這是商初一件大事。在晚周學者的傳說，約分兩大派。孟子萬章上，"伊尹相湯以王於天下。湯崩，太丁未立。外丙二年。仲壬四年。太甲顚覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐，處仁遷義，三年，以聽伊尹之訓己也，復歸於亳"。書序及殷本紀皆本此立說，後世儒者遂皆信而不疑。在古本紀年則謂：

外丙勝，卽位，居亳。

仲壬卽位，居亳。命卿士伊尹。

仲壬陟，伊尹放大甲於桐，乃自立。杜預左傳集解後序引陟作崩，誤.

伊尹卽位，放太甲。七年，太甲潛出自桐，殺伊尹，乃立其子伊陟伊奭，命復其父之田宅，而中分之。

太甲十二年，陟。

按：殷商一代的王位繼承法，初期是兄終弟及，羣弟傳畢了，卽由季弟之子繼統。因爲"季子之子"繼統，長子之子不很甘心，往往鬧出兄弟爭位的醜劇；所以康丁以後，廢除"兄終弟及"制，卽以季子直承王位。我在宗法考原的附記中曾說明這出於父母愛少子的心理。根據這個制度來考察孟子與紀年所傳伊尹放太甲的故事，那

者詆毀魯世家所引的毋逸篇，出於劉歆改竄，這就與漢書劉歆讓太常博士書相抵觸了。按：大宗、大甲、帝甲、祖甲四個名辭均見於甲骨文，如：

□未卜，𠂤上甲、大乙大丁大甲大庚中祖祖祖乙丁甲庚戊丁乙辛丁十示、𤔔牡。佚、986.

貞，御自唐、大甲、大丁、祖乙、百丂、百宰。徵、帝、26.○"大丁"當在"大甲"上，原版誤.

貞，告□□丂用，自□戊、大丁、大甲大庚……粹、173.

丁丑卜，尹貞，王宧大丁，肜，亡尤。○甲寅卜，尹貞，王宧大甲，肜，亡尤。正月。○庚申卜，尹貞，王宧大庚，肜，亡尤。○丁丑卜尹貞，王宧中丁，肜，亡尤。○乙酉卜，尹貞，王宧祖乙，肜，亡尤。……粹、176.

大甲的位次，總介於大丁，大庚之間，就我所見有限的甲骨文看，至今尙未發現"大宗大甲"連文的紀載。大宗，雖見於卜辭云：

丁亥卜，在大宗，又勹、伐紡、十小宰、自上甲。○己丑卜，在小宗，又，勹，歲，自大乙。佚、131.

庚戌貞，辛亥，酒，肜，自上甲，在大宗□。明義士藏片.

……在大宗卜，……豕，卯八丂……金璋120.

但，常與"小宗"相對爲辭。我在宗法考原中曾說"小宗"卽外丙、仲壬、丂丁、小甲、雍己一流傳弟未能傳子的閒位；"大宗"，則是身死子繼的季子，由漢以後的宗法說，卽是直系親屬。大宗，是直系親屬繼承王位的通稱，不是大甲的專廟。周公生於商末，對於商代的"大宗"與"小宗"之辨，不會不知道；其作毋逸，突稱大甲爲太宗，顯然違異商代的宗法。至於祖甲的廟號，必然傳自武乙以後的文獻，如：

丙子卜貞，武丁，日其牢。○癸巳卜貞，祖甲，日，其牢。通纂、64.

甲申卜貞，王宧祖甲，祭，亡尤。○□□卜貞，王宧康祖丁

家之言是也。"大宗",雖非大甲的專廟,可是甲骨文裏尙有這末紀載:

……酒,貞□大甲翌宗,用。八月。佚、115.

貞,翌宗。遺珠、8.

翌字,相當於說文的何字?尙有研究。周公作毋逸所稱的"大宗",也許是"大甲翌宗"傳說之誤吧!蓋大丁早卒,王位的繼承,決輪不到大甲,按照封建制度說,成湯在位時,當卽賞給他一部分奴隸與一大塊土地,讓他在桐邑獨立門戶。毋逸曰,"其在大甲,不義,惟王久爲小人",當是說他離開王朝出爲侯亞去。成湯死了,王位一傳再傳,傳到仲壬的兒子,被伊尹篡了位。太甲潛率桐邑的民衆,誅討伊尹,恢復殷商的王權,書曰,"作其在位",正是說他能恢復王位也。因爲太甲能自伊尹手裏奪回王權,他的父親大丁雖未嘗卽位,在祭典上也尊爲大宗;而外丙仲壬反降爲小宗了。外丙,甲骨文作卜丙,云:

丙辰,卜貞,王宧卜丙爽日,亡尤。前、1、5、3.

乙酉卜,尹貞,王宧卜丙,肜夕,亡囚。十二月。粹、180.

丙子卜,貞,王宧卜丙,祭,亡尤前、1、5、4.

按:考工記,梓人,"外骨,內骨"。鄭注,"外骨,龜屬,龜所以卜"。禮記曲禮亦有"凡卜筮日,旬之外,曰,遠某日;旬之內,曰,近某日"之說。說文夕部訓外爲"遠也"。我認爲外字从夕,其本誼可能就是"夕卜也"。卜外誼同,所以卜丙,孟子以來卽譌爲外丙。仲壬卜辭未見,但有云:

丙寅卜貞,南壬□祉□前、1、45、4.

壬子卜,旅貞,其又於壹壬文錄、651.

壹、南均在侵部,古音讀與東部相近,董作賓先生嘗"疑南壬卽是中壬",那末,孟子所謂中壬,也可能是壹壬的音譌。正爲壹壬的兒子

某甲不肖,不能保守王權;所以他們父子在殷商祭典中的地位,也就特別被貶而輕視了。

伊尹雖因篡位被殺,他是商代的開國元勳,功亦不可泯沒;所以終商之世,總是特祀伊尹,幾乎比於先王。試看甲骨文云:

丙寅貞,又、勹、歲、于伊尹、二牢。○壬申,剛于伊、奭。通纂、259.

癸丑,子卜,來日,酒伊尹。簠、11、18.

癸丑卜,又于伊尹。○丁巳卜,又于十立,伊又九。粹、194、郭疑爲"又于伊,十位又九"之倒文。

其寧風,伊奭,一小牢粹、828.

癸巳卜,又,勹,伐,于伊,其又眚大乙。肜。○甲申貞,其又勹歲于伊。佚、上、22、1.

癸巳貞,其又勹伐于伊,其卽日。通、別、1、何、12.

甲子卜,又于伊。丁卯……遺珠、638.

乙亥貞,其又于伊,二牛。徵、人名、1.

乙酉貞,又歲于伊,西𡈼。粹、194.

丁丑卜,弜又伊,羊歲三牢,茲用。鄴、三、下39、7.

"又勹伐于伊其眚大乙",蓋以伊尹配享大乙,可見其典禮之隆了!卜祭伊尹的日子,癸、甲、爲多,疑伊尹也死于甲日。所謂"寧風,伊奭","剛于伊奭",郭氏嘗謂,"或者以伊尹之配,死而爲風師也"。①我認爲這正伊尹生於空桑的神話所從出。天問,"水濱之木,得彼小子,夫何惡之,而媵有莘之婦"?有莘,呂覽本味作有侁云:

"有侁氏女子採桑,得嬰兒於空桑之中。獻之其君。其君令烝人養之,察其所以然。曰,其母居伊水之上,孕,夢有神告

① 郭說詳粹編考釋110葉。

曳小臣譟令呼从,王受又。粹、1161.

……小臣速……遺珠、706.

這些"小臣",也應與周官的膳夫,庖人地位相等了。齊叔弓鐘銘曰:

弓典其先舊,及其高祖。虡處成唐,有嚴在帝所。敷受天命,翦伐夏后。敷厥靈師,伊小臣維輔。咸有九州,處禹之都。墨子尙賢曰,"湯有小臣"。呂覽尊師也曰,"湯師小臣"。晚周文獻,都稱伊尹爲"小臣",小臣當然是指膳夫、庖人之類了。蓋后妃出嫁,例有小臣充嫁妝。這些陪嫁的小臣,例得稱爲媵臣。卜辭有云:

乙巳卜,宂貞,[illegible],出於大示。佚、561.

[illegible],當是"關臣"合文,也就是媵臣。天問稱"小臣"媵有莘氏之婦,呂覽本味也說,"有侁氏以伊尹媵女"。媵女的小臣,例或稱爲媵臣。由於甲骨文中發現"媵臣"官名,我認爲伊尹與武唐的君臣遇合,絕對是由媵女的關係,孟子所謂,"伊尹耕於有莘之野,而樂堯舜之道,湯三使往聘之",硬將伊尹抬出處士的身份來;那只合於儒家所想像的聖賢必備的條件,絕對不合於古代的史實。

伊尹,蓋以庖人的出身,媵有莘氏之婦,而爲武湯的"小臣",或"小臣令"。以小臣令的地位,輔相武湯滅夏,而王中國,這是奴隸解放的第一聲,值得我們在古代史上大書特書的一件事。人心不足蛇呑象。由一名陪嫁的奴隸解放,官升到小臣令,卿士,碰到仲壬的兒子不肖,便篡取其政權而自立爲王,也就爲了王莽、曹操之流開了風氣,逼着後世草莽皇帝開國之後,一定大殺功臣。三千年來中國的統治階級,翻來覆去的不演逼宮、便烹功狗的悲劇,不料商代初年卽演出鑿本的好戲了。這也是值得鄭重提示的一件事。

我們如其信任古本紀年說"太甲潛出自桐,殺伊尹"是正確的

之曰,曰出水而東走,毋顧。明日,視曰,出水。告其鄰,東走十里,而顧,其邑盡爲水;身因化爲空桑;故命之曰伊尹。此伊尹生空桑之故也。長而賢,湯聞伊尹,使人請之有侁氏。有侁氏不可。伊尹亦欲歸湯。湯於是請取婦爲婚。有侁氏喜,以伊尹媵女。湯得伊尹,祓之於廟,爓以爟火,釁以犧猳。明日,設朝而見之。說湯以至味。……"

這個故事,顯出古代的訓語。由山海經大荒南經注引歸藏啓筮云,"空桑之蒼蒼,八極之旣張,乃有夫羲和,是主日月,職出入以爲晦明",空桑,卽是日月所出的扶桑,是一株神樹。伊尹生空桑,實與成湯爲上甲子孫的神話一致,也該是日神之子。成湯禱雨於桑林,晚周時鄭國也常禱雨於桑山,桑樹,在古代神話中常與風雨有關。那末,伊尹生空桑,可能寓有"風神生伊尹"的故事在裏面;所以甲骨文裏有以伊尹配享風神的紀載。伊尹媵有莘氏之婦的故事,也見於墨子尙賢篇云,"昔伊尹爲有莘氏女僕師,親爲庖人。湯得而舉之"。英雄不嫌出身低,萬章說"伊尹以割烹要湯",見孟子萬章.當然是晚周學者的通說。割烹之事,在周官天官屬於內饔、外饔,所謂"內饔掌王及后世子膳羞之割烹煎和之事",其同僚者,尙有庖人、亨人,大概是膳夫爲之長。膳夫,在周官裏通常是管理王及后世子等飲食與祭品之事;可是周厲王時代的膳夫克作鼎銘曰,"王若曰,克,昔余旣汝出納朕命"。又曰,"王命膳夫克舍命於成周,遹正八師"。克,官爲膳夫,爵不過上士;而權則相當于漢代的侍中常侍,簡直與唐代的門下省長官侍中相等。這樣看,膳夫,春秋列國有時稱爲膳宰,那確是太宰的前影了。卜辭嘗見小臣令云:

貞,𠂤在茲小臣令中。前、4、27、5.

……卜,王曰,貞小臣令。文錄586.

這個"小臣令"的職權,應與周代的"太宰"相等,而

尹，正是"多尹"的一部分。工尹、右尹、春秋時代的楚國，尚有其官；則伊、黃、貫，涿諸尹，或相當於楚國的箴尹、沈尹連尹、之類，都是以地爲名的。蓋封於伊水者爲伊尹，封於黃澤者爲黃尹，各以地名，不相關涉。而祭黃尹或與祭太甲同見一版之上，正可證明君奭的保衡當亦黃尹傳寫之誤了。

大戊之治

太甲復辟，僅僅十二年，死了。此據紀年說。他的兒子沃丁繼位。沃丁死了，遵守"兄終弟及"的祖制，傳位給弟弟大庚。大庚死後，傳位己子小甲、雍己與大戊。大戊死後，又傳位己子仲丁外壬河亶甲，如殷本紀所述的子孫繼法，在甲骨文甚多證明，如：

其告于大庚、大戊、中丁、𡆥今日酒。甲編、1581.

己卯卜，翌庚辰，出于大庚至于中丁，一宰。後、下、40、11.

前一辭只告子能繼身的大宗；後一辭蓋兼沃丁、小甲、雍己諸閒位而祭之。沃丁，卜辭作"𠂤丁"云：

乙卯貞，酒肜于𠂤丁，𡆥鹿。後、上、21、13.

乎勹于𠂤丁。前、5、8、5.

𠂤丁，郭沫若先生論定卽沃丁，甚碻。沃，說文作  云，溉灌也。从水芙聲。  ，許君訓"芙艸也"，蓋因隸變之誤而強作解人也。其實芙卽  後、上、21、13. 字隸寫。  ，卽殛字本字，象以繩磬殺罪人形，禮記文王世子所謂，"公族有罪，磬於甸人"是也。書堯典，"殛鯀於羽山"，屈原離騷作"鯀終天乎羽之野"；天當爲芙，爲 ，殛當爲苟，亦 之或體。然則， 卽芙渠本字，故漢以來載記，遂通譌沃矣。書序，"沃丁旣葬伊尹於亳，咎單遂訓伊尹事，作沃丁"。此伊尹，當爲黃尹，卽君奭所稱保衡；沃丁，也當爲𠂤丁。帝王世紀云，"沃丁八年，伊尹卒，年百有餘歲。大霧三日。沃丁葬之，以天子禮葬，祀以太牢，親臨喪以報大德"。尚書正義引此蓋糅雜紀年書序而妄爲

繼承大庚的，當然是太甲的幼孫。在卜辭裏有時稱爲天戊，如：

天戊，五牢。前、4、16、4.

出于大戊，三宰。前、1、7、2.

丁丑卜，喜貞，翌戊寅，其又于大戊。五月。粹、212.

丁酉卜，戊戌，又歲大戊，卅牢。易日。□□易日。茲用。粹、217.

壬子卜，涿貞，王宧大戊，爽妣壬，𣪊，亡尤。粹、210.

戊午卜，宁貞，王宧大戊，𢦏，亡尤。粹、214.

君奭曰，"在太戊，時則有若伊陟臣扈，格於上帝；巫咸乂王家"。殷本紀關於太戊的事，也略有申敍云：

太戊立，伊陟爲相。亳有祥，桑穀共生於朝，一暮大拱。太戊懼，問伊陟。伊陟曰，臣聞，妖不勝德，帝之政其闕歟？帝其修德。太戊從之。而祥桑枯死而去。

伊陟贊言于巫咸。巫咸治王家，有成，作咸乂，作太戊。

太戊贊伊陟于廟，言弗臣。伊陟讓，作原命。殷道復興，諸侯歸之。

史記封禪書之說略同，且曰"伊陟贊巫咸，巫咸之興自此始"。按：桑穀生朝，呂覽制樂以爲成湯時事。韓詩外傳三亦以"妖不勝德"爲伊尹對成湯之辭。尚書大傳則以爲"武丁問諸祖己。祖己曰，桑穀，野艸也。野艸生於朝，亡乎"！困學紀聞引漢書五行志從之。這株祥桑生長的時代，在秦漢之間學者的傳說，已大相逕庭。若從商虛宮室遺址的版築工程看，武丁的朝上，似乎不會生長野艸的。由此桑穀生朝的神話看，那時商王的宮殿，還是因陋就簡的建築，不知應用版築。假定實有其事，可能是太戊或其以前的事。

白虎通姓名篇曰，"殷家于臣名亦得以甲乙生日名子何？不使，亦不止也。以尚書道殷臣有巫戊，有祖己也"。王引之經義述聞曰，"巫咸，今文蓋作巫戊。白虎通用今文尚書，故與古文不同"。

紀載，自然要承認書君奭篇所謂，"在昔成湯旣受命，時則有若伊尹，格於皇天；在太甲，時則有若保衡"，保衡決非伊尹了。保衡，商頌長發作阿衡云，"昔在中葉，有震且業，允也天子，降予卿士，實惟阿衡，實左右商王"。中葉，鄭箋不知何據，而謂"相土也"。陳奐傳疏也說是"湯之前世也"。按：長發全篇的次序，是由有娀氏說到玄王，相土，然後說到武湯，然後說到中葉，這個"中葉"，顯然又在武湯之後。證以君奭的保衡，所謂"中葉"，殆卽指太甲的時代了。可是，漢初的經說，卽誤伊尹保衡爲一人；所以太史公作燕世家引君奭嫌周公的話重複了，硬將"太甲時有保衡"句刪去。這一刪合了孟子以來"太甲賢，伊尹又反之"傳說的轍，而大背紀年所謂"太甲殺伊尹"的本事。以紀年證君奭長發兩篇孟子所曾讀過的史料看，我們必也要說伊尹自伊尹，保衡自保衡。史記始皇紀，"外連衡而鬥諸侯"，連衡，戰國策通作"連橫"。禹貢，"至於衡漳"。僞孔傳曰，"衡，橫也，言漳水橫流也"。衡橫古字通用，則卜辭云：

貞，于大甲告吉方出。○告吉于黃尹。後、上、29、4.

貞，黃尹堇我。○貞，黃尹不堇。前、1、52、1.

貞，𠂤于黃尹，七月。金璋、501.

己酉卜，㱿貞，𠂤于黃尹，五牛○貞𠂤于黃尹三牛。林、1、13、19.

己亥卜，㱿貞，𠂤伐于黃尹，亦𠂤于𢦏。前、1、52、1.

丙寅卜，卽貞，□勹于黃尹。續、1、46、8.

丙寅卜，叡貞，𠂤于黃尹，爽二𠂤。續、2、19、1.

郭沫若先生謂，"黃乃假爲衡，黃尹，卽阿衡"，① 自是不易之論。商代官名稱尹者，不一而足，曰，夢尹，前、7、33、1. 曰，工尹，續、5、4、6. 曰，又尹，後、下、13、12. 曰，貫尹，林、2、26、4. 曰，涿尹，前、7、23、2. 總稱之曰"多尹"。後、下、22、5. 伊尹，黃

① 郭說詳通纂考釋50葉。

之說也。今本紀年因而僞託云，"沃丁八年，祠保衡"，較爲合理。試觀卜辭祠黃尹的紀載多於祭伊尹者若干倍，可知黃尹確是大甲中興時的功臣了。

太庚，甲骨文除了合祭之外，尚有專祭的，如：

己卯卜，貞，王宧大庚，肜夕亡尤。前、1、6、2.

□□卜貞，王宧大庚，爽妣壬，肜日，亡尤。後、上、2、2.

壬寅卜，行貞，王宧大庚，爽妣壬，𣪊亡尤。後、上、2、7.

己亥卜，旅貞，翌，庚子，𣪊於大庚，亡𡆥。八月。粹、201.

御覽八三引紀年作"小庚"云，"小庚辨卽位，居亳"。附注云，"卽大庚也"。小庚，卜辭未見，當然是傳寫紀年者涉後小甲之號而誤。卜辭：

癸亥卜貞，王旬亡𡆥。在五月，甲子，肜日，小甲。前、1、7、1.

甲戌卜貞，王宧小甲肜日，亡尤。林、1、12、8.

紀年也說，"小甲高卽位，居亳"。御覽83引。小甲，大庚子也，史記三代世表則作"太庚弟"，與殷本紀乖互，蓋亦傳鈔者筆誤，非太史公原本如此。卜辭：

戊午卜，行貞，王宧𠂤肜夕，亡𠂤。佚、871.

己巳卜貞，王宧𠂤，𢦏，亡尤。林、1、8、6.

己丑，卜貞，王宧𠂤，亡尤。粹、201.

己亥卜貞，王宧𠂤□亡尤。粹、207.

己未卜貞，王宧𠂤肜日，亡尤。粹、205.

這套奇字，待吳其昌先生分析出來卽是小甲之弟雍己，① 誰也不能否認了。紀年云，雍己名伷。殷本紀云，"雍己立，殷道衰，諸侯或不至"。均不知所據。

太戊，三代世表也誤爲大甲子，據甲骨文所見的祭典表大戊是

① 吳說詳殷虛書契解話675葉。

數見於甲骨文，惟可確定即伊陟者，則殷虛古器物圖錄第十三葉有云：

貞，戊，陟戊，爻戊，弗。

此武丁時代的卜骨較爲完整者之一。使戊爲咸戊省稱，則陟戊決是伊陟，而孝戊自可決爲臣扈了。大戊時代的三名臣，居然見於一辭，與前引"屮于咸戊孝戊"，粹編425互相印證，可知卜辭所常見的：

辛丑卜，叶邻步于(與)孝戊，其□方。前、1、44、5.

貞，屮于爻戊。後、下、4、14.

□□卜亘貞，□于學戊。前、1、44、4.

學戊、爻戊，都是臣扈的廟號；而步亦陟戊的別名。陟戊果是伊尹子，至太戊時，其壽當百有餘歲了。論衡感類與帝王世紀俱言"伊尹年百餘歲"，可能是伊陟傳說之說。學戊，在君奭裏稱爲"臣扈"，臣者，小臣；而扈則雇氏之君。蓋武湯滅了夏代的顧國，至太戊時又封學戊于雇；可見商代雇氏，非已姓的顧國。新唐書宰相世系表謂，臣扈爲湯左相仲虺的後裔，那是臆測之辭，不足爲據的。

中宗祖乙之復興

殷本紀言大戊死後，"子仲丁立。仲丁崩，弟外壬立。外壬崩，弟河亶甲立。河亶甲崩，子祖乙立。殷復興，巫賢任職"。漢書古今人表則謂祖乙是河亶甲弟弟。按：甲骨文中有大宗表殘文云，"……大甲、大庚、……丁、且乙、且……一羊一吉……"後、上、5、1.郭沫若先生嘗補爲全辭云：

大乙、大丁、大甲、大庚、
大戊、中丁、祖乙、祖辛、
祖甲、一羊、一吉、……通纂考釋48葉.

此以祖乙祧仲丁，顯見祖乙爲仲丁之子，史記說是河亶甲子，漢書說是河亶甲之弟，那都錯了。河亶甲死，無子繼承，翻立長兄仲丁

征吧。

祖乙，甲骨文所稱相同，如：

癸丑卜，設貞，奉年于大甲，十宰。祖乙，十宰。後、上、27、6.

癸卯，子卜貞，酒㚔祖乙，二牛，卯。通纂、163.

甲申卜貞，翌乙酉，屮于祖乙，牢屮一牛。屮吉。前、1、10、2.

己酉卜貞，王宧祖乙。爽妣己，㞢，亡尤。後、上、3、2.

貞，王宧祖乙，爽妣庚，歲方于物，眔兄庚，歲二牢。後、上、3、5.

于妣己妣庚，祖乙爽。明義士藏片.

祖乙，至少也有兩位夫人，這是小事。重要的問題，是祖乙，有時稱爲"中宗"，有時稱爲"中宗祖乙"，如：

中宗三𪏭〇妻又祖乙。粹編、247.

……中宗祖乙，牛……吉。戩、3、4.

其又中宗祖乙又𡆥。甲編、1481.

□□卜，狄貞，其中宗祖乙□酒，弗每。甲編、1264.

這就大異尚書學家傳統學說了。王國維曰，"殷本紀以大甲爲大宗，大戊爲中宗，武丁爲高宗，此本尚書今文家說。馬鄭古文說於大甲有異說，至以大戊爲中宗，則與今文家同。此云中宗祖乙，與自來尚書說全異。惟御覽八十三引紀年云，祖乙滕即位，是爲中宗，居庇。又，晏子春秋內篇諫上云，夫湯大甲、武丁、祖乙、天下之盛王也。以祖乙與大甲武丁並稱，似本周人釋書毋逸之說；今以卜辭證之，知紀年是而古今尚書家說非也"。① 由此來看毋逸云：

昔在殷王中宗，嚴恭，寅畏天命，自度治民祇懼，不敢荒寧，肆中宗之享國七十有五年。

這節文辭，舊多失其句讀，我認爲古本當以"嚴恭祇懼"爲句，言其私人生活的嚴肅；"寅畏天命"爲句；言其能敬奉上帝的命令；"自度

① 王說見戩壽堂所藏殷虛文字考釋九葉；其卜辭所見先公先王續考篇說同。

卜辭有咸戊，或省稱爲咸曰：

辛未，王令弜伐先咸戊。佚、383.

丁未卜，㞢，屮咸戊孝戊，乎？〇丁未，㞢屮咸戊，牛否"？粹、425.

戊午卜□□庚戊，余𢍏於咸允若。粹、426.

癸亥卜貞，王宧咸，亡尤。後、下、15、6.

甲辰卜，王，翌乙巳，賓於咸。一羊。佚、849

王國維因謂，"卜辭中無巫咸，有咸戊，疑今文當作咸戊"，① 是也。國語楚語下，"古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，……則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之處位次主，而爲之牲器時服"。我認爲巫咸之巫，當是官名。此官亦嘗見於卜辭云：

癸巳，巫寧社、河、岳。粹、56.

癸酉卜，巫寧風。後、下、42、4.

貞，巫妝不卸。鄴、初、下、38、6.

丙申卜，巫卸。不卸𤰞。續、5、26、11.

□□卜，在亳貞，其用巫，𡆥於祖戊，若。後、上、5、2.

巫的職責，在周代，有時禱雨，有時治病，有時爲王監謗，是一種神祕性的人物。在卜辭裏也是掌祭山川風雨之神。咸戊做了巫覡，而能治理王家，顯見太戊時代不僅是神道設教，而且是一種神權政治。世本嘗言，"巫咸作筮"。用蓍艸卜卦，比較龜卜，骨卜，儀式大爲單簡，所以易於通行。周以後大事用卜，常事用筮，殆猶沿用商人的習慣。假定筮法確是始於巫咸，而商初即有卜丙爲號的先王，從這個名號看，我認爲迷信的演進，是先有骨卜龜卜而後纔有艸筮，這也是一個值得注意的小問題。

伊陟，僞孔書傳說是"伊尹子"，蓋即根據紀年立說的。陟字，

① 王說詳魏石經考、三、古文節。

的兒子；這與仲壬之子不能繼位，而由太丁之子太甲承祧，事實頗相類。弟兄爭立的醜史或者即始於此。再就傳說的史跡看，自仲丁遷爻，即𠂤跟着河亶甲遷相，祖乙又遷於庇，兩代之間，再三的遷都，也顯見那時舉國人的情緒不能安定，正是國家多事之秋了。仲丁，見於甲骨文者，或曰"毓祖丁"：

……彝在中丁宗，在三月。續、1、12、6.

癸卯卜貞，王宧中丁，爽妣癸，㞢，亡尤。後、上、2、11.

己卯卜貞，王宧中丁，爽妣己，㞢，亡尤。續、1、12、5.

……毓祖丁、祖乙……吉。粹、428.

……卜狄貞……祖乙，其召於毓祖丁、王……甲編、1835.

以後王祫祭於先王爲召，或𠂤，辭云，"祖乙，其召於毓祖丁"，毓祖丁自是祖乙之先王。按：殷本紀云，"中丁崩，子祖乙立"，恰與卜辭所見"毓祖丁，祖乙"世系密合，粹編考釋嘗謂，"毓祖丁當是祖乙之父中丁"是也。中丁有妣癸妣己兩位夫人，商王多妻制度也許如胡厚宣先生說，即此開始。

外壬，甲骨文通作卜壬，而河亶甲則作𡆥甲云：

壬午卜貞，王宧卜壬，翌日，亡尤。〇甲申卜貞，王宧𡆥甲，□日亡尤。前、1、9、3.

……卜貞，王宧卜壬，肜日，亡尤。〇……卜貞，王宧𡆥甲，肜日亡尤。林、1、11、8.

祭𡆥甲，𠂤小甲。林、1、11、9.

……亡𢦏。王夙曰，大吉。……𡆥甲，𠂤小甲。通纂、176.

郭氏考釋曰，"𡆥甲，當即河亶甲。河亶者，𡆥之緩言也。𡆥甲每與卜壬同見於一片。卜壬即外壬，外壬之次爲河亶甲，世亦相次也"。紀年云，"仲丁征藍夷，河亶甲征藍夷，再征班方"。他們父子，屢次用兵於淮泗的下游；殆以東夷漸盛，威脅到王朝的政權，不能不出

認爲巫賢碻是大彭氏的始祖，所以山海經大荒西經又稱之爲巫彭。屈原離騷，一則曰，"願依彭、咸之遺則"，再則曰，"吾將從彭、咸之所居"，彭者巫彭，亦卽巫賢；咸者巫咸，亦卽咸戊；以時代言，咸戊生於殷大戊時，盡戊生於祖乙時，那兩見的"彭咸"，均當是"咸彭"傳寫之倒誤。試看大荒西經所傳十巫的次第，是首巫咸，次巫卽，次巫盼，然後才是巫彭，巫古，巫眞。也可暗示"彭咸"當爲"咸彭"。世本曰，"巫彭作醫"。山海海內西經曰，"巫彭、巫抵、等夾窫窳之尸，皆操不死之藥以距之"。巫彭能操不死之藥以距死神，可以長生不老了，所以孔子也稱之爲"老彭"；而莊子也稱其"以久特聞"。從傳說的一般史料歸納起來說，巫賢可能是中國的醫藥發明家。

卜辭所見咸戊，盡戊，在君奭篇均稱爲巫咸、巫賢；君奭所稱的伊陟臣扈，在卜辭也稱爲陟戊，擧戊；然則，卜辭所見以戊爲號的名臣，在當時並是巫覡之流。那末，商代中葉的政治，我敢說是神權政治了。

九世之亂

殷本紀說祖乙以後的繼承法，在兄終弟及之外，又是弟兄之子爭位，云，"祖乙崩，子祖辛立。祖辛崩，弟沃甲立。沃甲崩，立兄祖辛之子祖丁。祖丁崩。立弟沃甲之子南庚。南庚崩，立祖丁之子陽甲。自中丁以來，廢適而更立諸弟子，弟子或爭相代立，比九世亂。於是諸侯莫朝"。由中丁數到陽甲，恰是九人；所謂"比九世亂"，不如就說"九世之亂"。這在甲骨文的祭典裏，也頗見其痕跡如：

己丑卜，大貞，于五示，告[中]丁、祖乙、祖丁、㞢甲、祖辛。粹、250

…于妣庚，曰㞢甲。于妣己，于南庚。……前、1、43、3.

庚寅卜[貞]其又既[于]㞢甲、南庚、虓甲、[般庚]小辛。通纂、118.

庚子卜貞，王宧祖辛，奭妣庚，肜日，亡尤。後、上、3、9.

甲戌卜貞，王宧祖辛，奭妣甲翌……徵、帝、67.

祖辛只少有兩位夫人，誰是祖丁的生母？尙待研究。祖甲時代卜辭有所謂小丁者：

丁卯卜，旅貞，其𡆥于小丁，四月。前、1、22、6.

丁卯卜，旅貞，王宧小丁，歲，眔父丁，勹，伐納五。明義士、740.

丁巳卜，行貞，其又於大丁，在□□在㠯□○丁巳卜，行貞，其又于小丁，一牛。文錄、338.

丁巳卜，行貞，王宧[大丁]歲，眔小丁歲，亡尤。粹、266.

丁巳卜，行貞，小丁歲，眔矢歲，酒。文錄、336.

通纂考釋曾謂："父丁卽武丁。武丁以前，殷王之名丁者，爲大丁、沃丁、中丁、祖丁：沃丁乃旁系，餘三丁蓋以大中小爲次，小丁則捨祖丁莫屬"。第223注.此說甚碻。但，在廩辛康丁以後或嫌廟號稱"小"字不恭，改稱爲"四祖丁"，云：

在四祖丁宗。甲編、2401.

丙戌卜，其又四祖丁○叙𢍏。粹、303.

庚辰卜貞，王宧四祖丁，奭，翌妣庚。徵、帝、82.

己巳卜貞，王宧四祖丁，奭妣己。肜日，亡尤。後、上、3、11.

王國維曰，"自諸帝以丁名者，大丁第一，沃丁第二，仲丁第三，祖丁第四，則四祖丁，卽史記之祖丁"，觀集九、十、叢. 是也。祖丁的夫人，除上述妣庚妣己外，尙有：

于祖丁母妣甲御𠂤𡆥。續、1、35、1.

辛酉卜貞，王宧祖丁，奭妣辛，𢍏，亡尤。燕大、274.

癸酉卜貞，王宧祖丁，奭妣癸，翌日亡尤。後、上、3、14.

祖丁的夫人，就刊佈的甲骨文看，至少有五名之多，我們纔敢斷定多妻制度是至祖丁時代完成了。

治民"，言其住宅與人民相同："不敢荒寧"，言其不敢荒廢他應做的事業。總而言之，祖乙雖貴爲統治階級，他的生活，卻能與人民同甘苦：所以能長享大年。僞作今本紀年者不知據古本以改正尙書家傳統學說之誤，翻謂"大戊七十五年，陟"；又據帝王世紀云，"祖乙在位十九年"，也說"祖乙十九年，陟"，眞是自欺欺人了。君奭曰，"在祖乙，時則有若巫賢"。巫賢，僞孔傳不知何據說是"巫咸子"？今按：賢賚古本一字。蒼頡篇云，"賚，財貨也"；莊子徐无鬼亦曰，"以財分人之謂賢"；是賢賚誼誼同。周書皇門，"朕蓋臣夫"，詩大雅文王，"王之蓋臣"；蓋臣，當是賢臣別寫。然則，甲骨文所見：

盡戊。前、1、45、2.

于盡戊。前、1、45、6.

貞，𠂤于盡戊。前、1、45、7.

這位盡戊，當卽巫賢了。賢鏗一聲之轉，巫賢也卽是彭祖。國語鄭語說祝融之後八姓，有彭姓云，"彭姓，彭祖豕韋，則商滅之"。大戴禮帝繫變爲陸終六子云，"其三曰籛，是爲彭祖"。至世本又變言曰，"三曰籛鏗，是爲彭祖" 史記楚世家索隱引本如此 水經瀙水注引無鏗字。宋衷注曰，"彭祖，姓籛，名鏗，在商爲守藏史，在周爲柱下史，年八百歲"。這糅合老聃彭祖爲一人，適應論語所謂，"述而不作，信而好古，竊比與我老彭"了。大戴禮虞戴德，以老彭與仲傀（虺）並稱曰，"昔商老彭及仲傀，政之教大夫，官之教士，綴以德行，不任以言"。明說老彭生於商初了。莊子逍遙遊，"彭祖乃今以久特聞"。釋文引李頤注曰，"彭祖，堯臣。封於彭城。歷虞夏至商七百歲，故以久壽見聞"。這又傳會到周書嘗麥所謂"皇天哀禹，賜以彭壽，思正夏略"了。其實，彭祖者，彭國始封之祖也"。這位彭祖，帝繫言，名籛，世本言名鏗，虞翻國語注又說名剪，秦漢以後的傳說，似無正字，卜辭之作盡戊，固其本名；證以天問云，"彭鏗斟雉帝何饗？受壽永多夫何久長？"我

須于祖丁㞢甲，一㞢。于祖甲一。二告。粹、260.

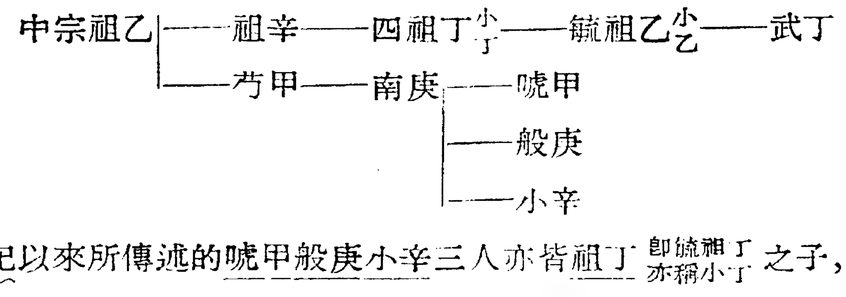
以㞢甲祧祖丁之辭一再見；且或退祖辛於㞢甲之後；可能是祖辛未卽位而卒，立其子祖丁，祖丁死了，其叔父㞢甲代立。㞢甲傳位其子南庚，南庚傳位其子虓甲般庚小辛。大概小辛死了，祖丁之子小乙，由外藩入繼大位，一如大甲之祧南壬。所以武丁以後的卜辭，又有：

貞，令𠂤方東土，告于祖丁，于[父]乙小乙 八月。粹、249.

𠂤于[祖辛]○𠂤于祖丁宓。○𠂤于小乙。粹、267.

……𠂤自祖乙……祖辛，𣪊祖乙小乙 ……父丁 武丁亡尤。續、1、19、4.

而"𠂤自祖乙"條，似多闕文；如將"𠂤于祖丁宓"證之，祖辛小乙之間，應是敓了祖丁一世。以小乙祧祖丁，祖丁祧祖辛，與上引"其又既於㞢甲，南庚虓甲般庚小辛"東京篇世系相承，截然成爲兩個系統，是：

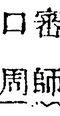


與殷本紀以來所傳述的虓甲般庚小辛三人亦皆祖丁 卽𣪊祖丁亦稱小丁 之子，大相逕庭了。依據宗法的習慣，小辛死後，應該傳位其子，可是小乙入承大統，又破壞了季子之子繼承的宗法。中宗祖乙以後，㞢甲奪了四祖丁的傳統，𣪊祖乙又奪了小辛的傳統，弟兄叔侄之間爭奪王位如此的激烈，這就是有名的"九世之亂"。

祖辛雖未卽位而崩，可是繼承王位者還屬他的子孫，所以他在後世祭典中，仍占重要的地位，如：

……在祖辛宗。甲編、2771.

庚辰卜，王貞，翌辛巳，又𢦏于祖辛，牷一。其𢍏上甲。亡𠂤。粹、252.

若除所从之口審之，  實象虎形，董作賓先生釋虎是也。① 但，  則絕似周師湯父鼎"象弭"的象字，郭沫若先生釋嚎，謂嚎甲卽殷本紀所見的陽甲，② 最是精闢之論。按，山海經大荒北經，"有始之國，有丹山"。郭注引紀年云，"和甲西征，得一丹山"。今本紀年則於陽甲下注云，"一名和甲"。山謂，  卽虓字初文，說文所謂"虓，嘐聲也。一曰虎聲。从虎，从口。讀若嚻"，是其本誼。虓，漢以後俗書多作號字。號和一聲之轉，故商之虓甲，紀年遂譌爲和甲。王國維校輯紀年嘗疑和甲爲祖甲形近之譌，固不碻；從前我嘗疑虎甲卽沃甲，當然也是大錯。虓與陽，聲類較遠，蓋在周代，虓甲或作象甲，世本帝繫之類卽音譌爲陽甲矣。陽甲，蓋由虓甲形譌，和甲則其音譌。虓蓋象虎嘯聲，讀若嚻，說者將傅會虐字，那就多歧亡羊了。甲骨文嘗見：

父甲一羌。○父庚，一羌。○父辛，一羌。後、上、25、9.

……[父]庚、父辛、父[乙]……粹編、277.

羅振玉嘗考殷本紀，謂，"父甲，父庚，父辛，卽陽甲，盤庚，小辛，皆武丁之諸父，故稱父某"。③ 自是碻論。武丁之諸父，祖甲以後，並加專號，爲：

甲申卜貞，王窅虓甲𣪊日，亡尤。○庚寅卜貞，王窅般庚，𣪊日亡尤。前、1、16、3.

庚辰卜，行貞，王窅般庚，勹，伐，卯二宰，亡尤。○辛巳卜，行貞，王窅小辛勹，伐，丮二，卯二宰，亡尤。粹、275.

貞，𠂤于虓甲。林、2、15、2.

己丑卜貞，王窅凡庚，肜□亡尤。前、1、16、4.

① 董說詳集刊外編甲骨文斷代研究篇。
② 郭說詳通纂考釋31葉。
③ 羅說詳殷虛書契考釋上，11葉。

甲午卜，其又歲于毓祖乙。粹、297.

庚午卜貞，王窅小乙，奭妣庚，𣪊日，亡尤。後、上、4、5

妣庚，大概是武丁的生母，所以後世猶常配享小乙。

(7) 武丁之武功

安陽出土既豐富、又絢爛的文物，但就甲骨文看，其時代都屬於武丁以後的。尤其武丁時代的文治武功，但從甲骨文的材料考察，碻爲中國銅器時代吐出萬丈的光芒。所以周初文獻還是一再稱道武丁的功烈道：

在武丁，時則有若甘盤。書君奭

其在高宗時，舊勞於外，爰暨小人。作其在位，乃或亮陰，三年不言；其惟不言，言乃雍。不敢荒寧，嘉靖殷邦，至於小大，無時或怨。肆高宗之享國五十有九年。書毋逸○魯世家作五十五年，熹平石經作百年.

高宗伐鬼方，三年克之。易既濟，九三爻辭

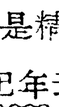
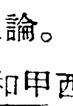
"高宗亮陰"的故事，嘗見於論語的稱引。武丁廟號高宗，周公孔子以來的傳說就如此；所以漢後經師俱無異辭。證之甲骨文，那就頗有問題了！

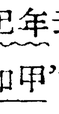
武丁不得爲高宗

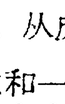
祖有功，宗有德，祖宗之廟不毀，周以來傳統的經說，都是如此。毋逸所稱的大宗，中宗，高宗，說尚書者總認爲是有德之君，其廟永遠的不毀。我在宗法考原中曾已說明商無毀廟之制，故晚期的甲骨文猶時見"中丁宗"，續、1、12、6.；"祖辛宗"；甲編 2771. 等，不獨"中宗祖乙"，例在不毀也。"大宗"，非大甲專廟，我在上文伊尹放大甲節已加辨正；若"高宗"，非武丁廟號，在甲骨文則有更多的堅證了。武丁本

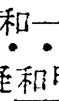
沃甲，甲骨文作：

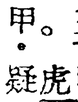
貞，  甲不𢦏王。通纂、140.

甲午卜貞，  甲肜  族。粹、258.

貞，王窅  甲祉。前、1、42、5.

于妣庚，  甲爽。粹、255.

己巳卜，行貞，翌庚午，歲，其𠂤於  甲，爽妣庚。佚、878.

 ，羅王諸家釋羊或羌，以當殷本紀之陽甲，至通纂考釋始碻定爲丮字，丮甲卽史記之沃甲，其說決不可易。可是，沃甲，甲骨文一稱帝甲，如上伊尹放大甲節所引。信如周語所謂，"帝甲亂之，七世而隕"，那末，亂者，可能是指篡小乙之位的故事。由丮甲，南庚，順數至小乙、武丁、祖甲、康丁、武乙、文丁，帝乙、帝辛，按照祭典的"大示"計之，恰夠十世。十之與七，在漢初寫法，字形相近，而且史漢裏還有時互誤。假定周語所謂帝甲，碻是丮甲，非指祖甲，那末，下文當作"十世而隕"，大史公以來釋爲祖甲，不覺傳誤兩千多年了。

南庚，甲骨文無異稱，

貞，𠂤于南庚○貞勹。前、1、13、4.

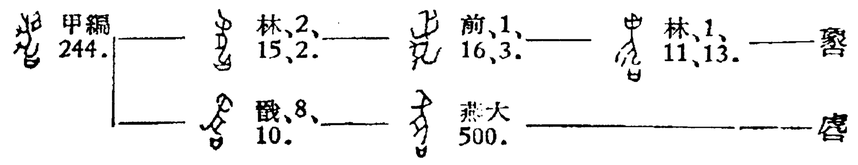
貞，南庚𢦏。○貞南庚不𢦏。前、1、14、8.

𢀛𠂤黍，𠂤于南庚。○茲用。粹、269.

于妣己，曰南庚。前、1、43、3.

南庚本在小示，非有子繼承，不能以妣配享；今有妣己配享南庚，也是吾說南庚生虓甲的堅證。

虓甲的虓字，就我所見有限的甲骨文看，其寫法的變化，約爲：



□□卜貞，王窅小辛，祕，亡尤。前、1、16、7.

盤庚，在甲骨文裏有時作般庚，有時作丮庚，文字間有繁省的不同，廟號則無其他的殊異。虓甲以前，殷商民族，常周流於洙、汶、泗、沂之間；至般庚突然遷居雎獲流域的雹澤 卽蒙澤 附近，碻是商代史中一件大事。尚書雖然保留三篇盤庚的誥命，從全文裏始終看詳不出遷都的原因來。假定容我拈出幾句來作爲遷都的理由，那只有：

古我先王，將多于前功，適于山，用降我凶德……盤庚下篇.

古我先后，罔不惟民之承保，后胥慼，鮮以不浮於天時。殷降大虐，先王不懷。厥攸作，視民利，用遷。汝曷弗念我古后之聞。盤庚中篇.

先王"適于山"，正謂南庚遷於沂蒙山區的兖中。天"降大虐"，或者是在山區中適逢連年旱蝗之災，將農田的黍稷都乾死，全國民衆都鬧饑荒，所以盤庚不能不涉濟水而遷於商邱吧？那末，商邱的蒙澤，當因蒙山之名而名。全民族由蒙山遷到蒙澤，亦可見其生產方式需要水利，進入農業時代了。再從盤庚說"若農服田力嗇，乃亦有秋"，證以甲骨文屢見受黍年，受𥝱年，現在可以說盤庚西遷，完全迫於農田水利的要求，以往的經師，認爲由於避水災，那眞是郢書燕說了。

小辛死了，祖丁的兒子小乙復位，這其間至少相隔三十年以上了。小乙的功烈似乎不在大甲之下；所以在商代祭典中，頗見其隆崇的地位。他對大乙則稱小乙，對祖乙，則有稱小祖乙或毓祖乙，如：

甲戌卜，卽貞，翌乙亥，肜於小乙，亡𢦏。在一月。後、上、19、3.

癸巳卜，卽貞，翌乙未，其又於小祖乙。戩、5、10.

貞，毓祖乙，歲一牛。粹、293.

即是武丁的廟號。周公作毋逸，所以稱武丁爲"高宗"者，蓋全由商書的高宗肜日誤會而來。殷本紀說這篇史料的來源，是：

> 武丁祭成湯。明日，有飛雉，登鼎耳而雊。武丁懼。祖己曰，王勿憂，先修政事。祖己乃訓王曰，唯天監下，典厥義，降年，有永，有不永。非天夭民，中絕其命；民有不若德，不聽罪。天既附命正厥德，乃曰，其奈何？嗚呼，王嗣敬民，罔非天，繼常祀，毋禮於棄道。
>
> 武丁崩，子祖庚立。祖己嘉武丁之以祥雉爲德，立其廟爲高宗。遂作高宗肜日及訓。

漢書五行志及書序均改首句爲"高宗祭成湯"，以遷就商書的命題，表面看來，就不大合理了。所以金履祥尚書表注，與通鑑前編，又疑高宗肜日爲祖庚祭武丁之辭，最初，我認爲金說較爲合理。蓋高宗肜日所見的祖己，顯即甲骨文所常見的祖庚祖甲之兄，也即武丁之子孝己。孝己卒於野，來不及教訓祖庚，也不能以子訓父，如殷本紀言訓武丁也。今按，甲骨文有云：

> 丁亥卜，己貞，子商妾盡𠂤，不其妨。粹、1239.
>
> ……王固曰，己其出𡆥。徵、游田、31.

武丁時代，碻有己氏其人，則高宗肜日訓王之祖己，當是己氏傳誦之誤。以言"高宗"，當爲"高祖"；高祖肜日者，當是"王宧高祖，肜日亡尤"的省文，如卜辭云：

> 甲寅卜，其又歲於高祖乙，一牢、三牢。粹、165.
>
> 乙未卜，□貞，王宧大乙，肜日，亡尤。粹、159.

若將"大乙"與"高祖乙"互易，更省去"乙"字，不成爲"高祖肜日"嗎？高祖即高宗，我認爲"高宗肜日"，正是"王宧高祖乙"傳聞之誤。王宧高祖乙，本是後王祭祀武湯的紀事。可是，武湯譌爲武丁，漢初傳本的商頌，即已如此。以武丁冒稱"高宗"或"高祖"，至少是由

> 𠂤般以匕于北奠𠂤。後、下、24、1.
>
> 貞，𠂤般乎取。珠、144.
>
> 辛酉卜，宂貞，乎𠂤般取朋，不左。金璋1.
>
> 乎般伐吉□前、6、58、4.
>
> 戊辰卜，宂貞，乎𠂤般祭于夫。後、上、11、16.
>
> 𠂤般見滴、乎卬。前、5、31、5.
>
> 貞，𠂤般其出𡆥。佚、193.
>
> 貞，今般𡆥。佚、525. 𡆥即死字。
>
> ……卜亞般歲，兢印自……鄴、三、下、44、4.

"𠂤般"，一稱"亞般"，可見甘般在武丁時官已命爲亞旅師氏，所以有伐吉方之命。師氏，或相當於周之太師，故僞古文尚書說命下與今本紀年又有"武丁學於甘盤"之說。由於甲骨文所見關於師般事跡之繁，可知甘盤碻爲武丁初年的重臣；由於"今般死"的發現，我很疑惑他或死於武丁的中年。

師般，在武丁時代，即食土於甘，其子孫因以甘爲氏，故周以來文獻，通稱之爲"甘盤"。甘，秦篆作  ，與日相似。旨本从甘，在甲骨文則从口作前4、35、7.；嚞與魯，在金文通从甘作  趙曹鼎.魯伯盤.甲骨文也都从口作  前、2、5、5.後、上、31、2.；因此，我認爲甘口在商朝本是一字，卜辭所見：

> □亥卜，口貞，今夕亡𡆥，在羽。續、4、17、7.
>
> 丙子卜，口貞，王其往于田，亡𡍮。在十二月。文錄、720.
>
> 乙巳卜，貞口令，後、下、36、6.
>
> 貞，休帝、隹子口歲、其田，金璋、610.

這位貞人口，當是甘盤之子，而讀爲甘，金文所見口尊，三代、11、3.正是祖庚時代貞人甘所作，可能也即甘盤。甘，在戰國時代，爲趙都邯鄲，

是廟號，康丁以後的祭典，紀載分明。

> 丙戌卜貞，武丁、日、其牢。前、1、17、3.
>
> 丁未卜貞，王宧武丁，肜日，亡尤。前、1、18、3.
>
> 戊子卜貞，王宧武丁，爽妣戊，𢍏、亡尤。後、上、4、8.
>
> 辛巳卜貞，王宧武丁，爽妣辛，𢍏、亡尤。後、上、4、7.
>
> 癸丑卜貞，王宧武丁，爽妣癸，𢍏、亡尤。前、1、17、4.

即稱"武丁宗"者，就今已刊佈的甲骨文看，尚未之見；其以"高宗武丁"連文者那更是絕對的不能有。何也？"高宗"即是"高祖"，所見於卜辭者，有高祖夒，高祖王亥，高祖上甲，高祖乙等，只限於大乙以前的先帝。大丁以後的先王，決沒有稱"高祖"的，武丁自然不能例外。辭云：

> 丙申貞，其告高祖，𡆥、以祖辛。鄴、三、下、45、6.
>
> 癸卯貞，弜□高祖，王□酉，亩𢍏。後、下、21、13.
>
> 于高祖求，又匄。○于毓祖，求，又匄。粹、401.
>
> ……高祖，𡆥、……甲編、834.

凡此"高祖"，當是夒與王亥、上甲、大乙的祫祭之稱：所謂"毓祖"，纔是指大丁以後的先王。假定"毓祖"是后祖乙的省稱，則"高祖"宜即高祖大乙了。"高祖"，有時又省稱爲"高"云：

> 貞，御婦好于高。續、4、30、3.
>
> ……高，酒、𢍏，五牛。後、上、24、1.
>
> ……𡆥高，王受又。甲編、585.
>
> 乙卯卜，𡆥禾于高，𢍏九牛。甲編、785.
>
> □申貞，其𡆥于高，𢍏牛。甲編、551.
>
> 癸亥卜，彭貞，虜高。甲編、2807.

省"高祖"而稱"高"者，偶見於武丁時代的卜辭，而以廩辛以後的爲較多。從時代先後與辭例繁省兩面看，決不能用"高"來附會高宗

孔子傳誦之誤；遠一點說，可能自周公誤讀"高宗肜日"而即誤"高祖"爲武丁。這是三千年來一件小的公案，非得大量甲骨文的祭典與文例參證，誰也不能發其覆；故不憚煩瑣，我要在此一論商書所見的高宗，決非武丁，武丁之誤稱"高宗"，最晚始於孔子。論語憲問，"子張曰，書云，高宗諒陰，三年不言，何謂也？子曰，何必高宗？古之人皆然。君薨，百官總己，以聽於冢宰，三年"。此言諸侯以上的喪禮，都是三年不言的。諒陰，今本毋逸作"亮陰"，殷本紀作"亮闇"，尚書大傳作"梁闇"，又釋爲"居倚廬"。倚廬，梁闇，甲骨文均無徵，不知其本誼云何？假定"梁闇"碻如郭沫若先生說，就是犯了失言症，① 那末，"三年不言"，可能屬於祖庚。試看祖庚時代的卜辭，屢見：

> ……卜，旅貞，今夕，囚言王。文錄、49.
>
> 甲午卜，㱿貞，今夕，囚言王。七集、W.22.
>
> 戊申卜，旅貞，今夕，王囚言。文錄、51.
>
> 壬寅卜貞，今夕，囚言。文錄、22.

囚，孳乳爲思，爲細；此"囚言"，如讀爲細言，正是一種"失言症"的現象。去年在滬，嘗舉此以語郭氏，郭氏即疑此祖庚時卜辭，不能拍合"高宗梁闇"。今既證明高宗決非武丁，那末，"梁闇"本事，即如金履祥說，附諸祖庚，也無不可了。

幾位賢佐

君奭稱："在武丁，時則有若甘盤"。甘盤，燕世家作甘般，甲骨文則作𠂤般云：

> 貞，令𠂤般。前、1、49、1.
>
> 貞，勿令般□告。前、6、62、5.
>
> 貞，今二月，𠂤般至。續、5、28、4.

① 郭說詳青銅時代中駁說儒篇。

乙酉卜、𠂤允𡆥𣪊。林、1、30、9.

癸卯卜，宂貞，𠂤出乎令𣪊茧紡方。十月。前、6、60、6.

令𠂤从及，余不𠂤。前、6、26、7.

貞，𠂤其出疾。粹、1269.

𠂤，篆作𠂤㠯，象田中苗長禾苗形，即圃之本字，亦甫字初文。甫，孳乳爲尃，爲傅，所謂傅說者，當是𠂤氏之君，其食土或在"鄭之圃田"了。𠂤氏遺物，傳于今者，有"𠂤父乙"，尊，𢍏續、3、15、續殷上、53.文字簡略，無以論定其時代，另一殷銘云：

王來獸，自豆𡆥，在

獵𧊒。王卿酉。王光

𡆥𠂤貝五朋。用作寶𡊢。三代、8、19.

光者，賞也。"𡆥𠂤"，當是"大𡆥傅氏"的省稱，也就是傅說的官銜。楚語與墨子俱言武丁得傅說，"舉以爲三公"，而不詳其官銜，今本紀年遂附會三公道，"武丁六年，命卿士傅說"。今由𡆥𠂤殷銘證之，知說爲太𡆥，不是卿士，既可補甲骨文之未備，也可糾正後儒傳聞之誤；此殷正是武丁時代極可珍貴的史料。莊子大宗師，"傅說得道，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星"。屈原遠游也說，"奇傅說之託辰星兮，羨韓衆之得一"。王逸章句，"傅說死後，其精著於房尾也"。就因爲傅說是奴隸解放的始祖，所以後世的人民總敬之爲天神吧！傅說，始終是位神祕的人物！

楚語下，"顓頊命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民：是謂絕地天通。堯復育重黎之後，以至於夏商；故重黎氏世敍天地。其在周，程伯休父其後也。當宣王時，失其官守，而爲司馬氏"。我們的史學祖師司馬遷因取此文爲太史公自序的發端。甲骨文雖嘗見重氏矧氏，無由論定爲商代的天官；而貞人韋，卜辭一稱子韋卻可徵實武丁時代碻有豕韋氏。

過去經學家指爲成周附近的甘邑，那也錯了。

代甘盤輔相武丁者，就是傅說。孟子告子下曰，"傅說舉於版築之間"。墨子尚賢下也說，"昔者傅說居北海之洲，圜土之上，衣褐帶索，庸築於傅巖之城。武丁得而舉之，立爲三公，使之接天下之政，而治天下之民"。呂覽求人也說，"傅說，殷之胥靡也"。胥靡，即是罪犯。從一名罰做苦工的罪犯，舉而任國家的大政；這不能不說是奴隸的大解放。因爲奴隸可一躍而爲統治階級，其時的社會階級，也必不會像歐洲古代封建制度的嚴格了。傅說的際遇，在國語楚語上，曾有比較神祕的敍述云：

昔殷武丁能聳其德，至於神明。於是乎三年默以思道。卿士患之，曰，王言以出令也；若不言，是無所稟令也。武丁於是作書，"以余正四方，余恐德之不類，茲故不言。"如是，而又使以夢象旁求四方之賢。得傅說以來，升以爲公，而使朝夕規諫曰，若金，用汝作礪；若津水，用汝作舟；若天旱，用汝作霖雨；啓乃心，沃朕心，若藥，不瞑眩，厥疾弗瘳；若跣，不視地，厥足用傷。

書序因此有"高宗夢得說，使百工營求諸野，得諸傅巖，作說命三篇"之說。因爲傅說以夢徵見信於武丁，我嘗疑殷虛書契菁華三見的"𠂤𣪘，𠂤寢父"，即是侑傅說的紀事。由今觀之，寢父是傅說死後的尊號，所以用侑即𠂤禮；其生也甲骨文則通稱爲𠂤，云：

壬申卜，㱿貞，𠂤𢍏鹿。丙子鼏。允𢍏，二百出九。前、4、4、2.

……卜，令𠂤□麋𢍏。十月。續、3、44、2.

丁巳卜，𠂤獸獲。鉄、230、4.

庚午卜貞，𡆥丁至於𡆥，迺入𠂤。○𡆥从于𠂤，襄乎爵。鄴、三、下、38、4.

貞，𠂤弗遘吉方。佚、13.

癸丑卜，子韋……後、下、18、2.

丙子卜，韋貞，王牧人。珠、781.

丁卯卜，韋貞，鳩。北大藏片.

丁丑卜，韋貞，使人于我。戩、26、8.

史記天官書曰，"昔之傳天數者，高辛之前重黎，于唐虞羲和，有夏昆吾，殷商巫咸，周室史佚萇弘，於宋子韋"。漢書藝文志陰陽家有宋司星子韋三篇。原注云，"景公之史"。這位司星子韋，可能是武丁時代子韋氏之裔。蓋子與豨豕，皆一聲之轉。莊子大宗師，"昔豨韋氏得道，以挈天地"。豨韋氏正是古代的天官。豨韋氏，左氏襄公二十四年傳作豕韋氏，范宣子所謂，"昔匄之祖，自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲豕韋氏"，是也。豕韋氏"挈天地"，即天官書所謂傳天數；以周官言之，當即"大史"或"馮相氏"與"保章氏"之屬。卜辭有云：

利令。其隹大史寮令。前、5、39、8.

貞，于來丁酉，大史易日。續、2、6、4.

乙丑卜，出貞，大史壬酒、先酒，其出匚于丁卅牛。七月。

前、4、34、1.

假定利氏讀爲重黎氏之黎，即是大史寮：那末，子韋應是大史寮的一員，武丁時曆數，應出其手。今本紀年云，"武丁五十年，征豕韋，克之"，這硬將武湯的功業列于武丁名下，未免荒唐之至了。

武功略述

商頌玄鳥盛稱武丁的功烈曰，"武湯（今本譌武丁.）孫子，武丁（今本譌武王.）靡不勝。龍旂十乘，大糦是承。邦畿千里，維民所止，肇域彼四海"。武丁能由十乘革車，發揚王朝的聲威，奠定千里的王畿，並且開疆闢土至於四海；這種功烈，殆有過成吉思汗以七十二匹騮馬征服世界，清太祖以十三個甲士征服東北；不讀甲骨文，決不能明白他的英武，碻實前無古人。

乙酉卜、𠂤允𡆥𣪊。林、1、30、9.

癸卯卜，宂貞，𠂤出乎令𣪊茧紡方。十月。前、6、60、6.

令𠂤从及，余不𠂤。前、6、26、7.

貞，𠂤其出疾。粹、1269.

𠂤，篆作𠂤㠯，象田中苗長禾苗形，即圃之本字，亦甫字初文。甫，孳乳爲尃，爲傅，所謂傅說者，當是𠂤氏之君，其食土或在"鄭之圃田"了。𠂤氏遺物，傳于今者，有"𠂤父乙"，尊，𢍏續、3、15、續殷上、53.文字簡略，無以論定其時代，另一殷銘云：

王來獸，自豆𡆥，在

獵𧊒。王卿酉。王光

𡆥𠂤貝五朋。用作寶𡊢。三代、8、19.

光者，賞也。"𡆥𠂤"，當是"大𡆥傅氏"的省稱，也就是傅說的官銜。楚語與墨子俱言武丁得傅說，"舉以爲三公"，而不詳其官銜，今本紀年遂附會三公道，"武丁六年，命卿士傅說"。今由𡆥𠂤殷銘證之，知說爲太𡆥，不是卿士，既可補甲骨文之未備，也可糾正後儒傳聞之誤；此殷正是武丁時代極可珍貴的史料。莊子大宗師，"傅說得道，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星"。屈原遠游也說，"奇傅說之託辰星兮，羨韓衆之得一"。王逸章句，"傅說死後，其精著於房尾也"。就因爲傅說是奴隸解放的始祖，所以後世的人民總敬之爲天神吧！傅說，始終是位神祕的人物！

楚語下，"顓頊命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民：是謂絕地天通。堯復育重黎之後，以至於夏商；故重黎氏世敍天地。其在周，程伯休父其後也。當宣王時，失其官守，而爲司馬氏"。我們的史學祖師司馬遷因取此文爲太史公自序的發端。甲骨文雖嘗見重氏矧氏，無由論定爲商代的天官；而貞人韋，卜辭一稱子韋卻可徵實武丁時代碻有豕韋氏。

(一)伐鬼方：——周易卦爻辭保存若干商代的卜辭，這在顧頡剛先生周易卦爻辭中的故事已爲之檢討出來了。① "高宗伐鬼方，三年克之"，當然是武丁時代的大事。可是易未濟九四又說，"震用伐鬼方，三年，有賞於大國"。按照周初文獻所見"大邑商"，"大邦殷"或"大國殷"的解釋，周易的"大國"，應該是指殷商；而伐鬼方的主角震，可能是周先王之名。世本與周本紀所傳述周先王世系，未嘗有名震者，在古本紀年則謂：

武乙三十五年周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王。後漢西羌傳注引.

文丁二年，周人伐燕京之戎，周師大敗。西羌傳注引誤爲大丁.

文丁四年，周人伐余無之戎，克之。周王季命爲殷牧師。

西羌傳注引.

李善文選典引注引紀年，又謂："武乙卽位，周王季命爲殷牧師"。文選注與後漢書注，同是初唐人著作，所引殷命王季爲牧師事，已有王號的參差，遑論年代的先後嗎？我認爲"西落"正是"先零羌"的對音，鬼戎當卽鬼方的別名。那末，"震用伐鬼方，顯卽"王季伐西落鬼戎"；所謂"有賞於大國"，正是指"文丁命王季爲殷牧師"了。以紀年所傳王季伐鬼方的年代，碻定在武乙文丁之際，不在武丁時代，那末，既濟所謂"高宗伐鬼方"，也就難說不是武乙傳譌爲武丁了。武丁時代的卜辭雖有：

己酉卜，丙[貞]，鬼方昜，[亡]𡆥。五月。甲編、3343.

昜，蓋讀爲颺，鬼方遠颺，似乎不需要長期的征討；而且武丁時代的卜辭，今所發見者甚多，紀載伐鬼方的事，僅此一見，決難證明是"三年克之"。從武丁時代的卜辭考察那時對外戰爭，次數最多的，不是鬼方，而是𢀛方。

① 顧著見古史辨第三册。

傳聞之誤。

吉方屢次侵略殷邊侯甸，所至之地，約如卜辭云：

癸巳卜，㱿貞，旬亡𡆥。王固曰，出𡆥，其出來嬉。迄至五日丁酉，允出來嬉，自西。𢀛盛告曰，土方𢦏於東鄙，戈二邑。吉方亦侵我西鄙田〇癸亥卜，㱿貞。旬亡𡆥。王固曰，出𡆥，其出來嬉。迄至七日己巳，允出來嬉，自西。𢀛友角告曰，吉方出侵我氏羌，田七十人五。菁華、2.

癸未卜，㱿貞，旬亡𡆥。王固曰，出𡆥，其出來嬉。迄至五日丁亥，允出來嬉，自西。𢀛戈告曰，吉方𢦏於我奠。〇……壬辰，亦出來嬉自西。㠯呼……𢦏我奠，戈四邑。 殷存、26、骨面與裏.

己卯卜，㱿貞，吉方不至于㠯。 續、3、1、3.

……自𢀛友唐，吉方𢦏……戈㠯氏𢦚。戊申，亦出來自西，告牛家。 殷存27、裏.

……曰，吉方其至于豕土亡員。 前、7、6、1.

豕，殆即豕韋氏，㠯氏即隤氏，溫即溫氏，奠即帝丘，氏羌在泜水流域，耆䜌在望都附近，①都在商虛的北方；而吉方之侵略也常自西來；吉方的地望，當然又在小屯的西北。由小屯西北望，只有燕京之山可以當於燕京之戎。淮南墜形，"汾出燕京"。高注，"燕京，山名也，在太原，汾陽水所出"。水經，"汾水出太原汾陽縣管涔山"。酈注，"山海經曰，管涔之山，其上無木而下多玉，汾水出焉，西流注于河。十三州志曰，出武州之燕京山，亦管涔之異名也"。按：管涔山，見西山經。寰宇記引其文有郭注云"管音姦"三字。郝氏山海經箋疏謂"經文管當爲菅"，甚碻！菅吉一聲之轉，菅涔殆即吉方音譌，而燕京亦壹方語轉矣。此燕京之山，當是吉方故居。吉方之

① 此節地理問題，另詳拙著殷商氏族方國志。

庚子卜，㱿貞，勿登人三千，呼伐吉方，弗受出又。 前、7、2、3.

貞，登人三千，呼伐吉方，受出又。 續、1、10、3.

……𠂤人四千，呼伐吉方，受出又。 後、下、17、1.

貞，吉方亡𡆥，〇貞登人五千，呼見吉方。 續、1、13、5.

少則三千，多則五千，戰爭的規模，不能說小。在吉方破擒之前，武丁蓋嘗羈縻以婚媾，如：

貞，吉方亡𡆥。〇其出𡆥。 珠、345.

貞，出其𠂤吉方。 續、3、7、2.

𡆥者，婚也；𠂤者，媾也，講也。婚媾的方式，爲武丁娶吉方的女兒？抑爲武丁的公主下嫁吉方？尚待卜辭的新證。從這幾則紀事看，殷商王朝之與吉方，有時講和，有時通婚，還是互相征戰時多，一如漢初的匈奴，叛服無常，我認爲武丁時代的外禍，吉方遠比鬼方爲嚴重，這從出土的甲骨文可作堅強決定的。吉方之外，其次土方與𢦏方。

(三)伐土方——武丁時代，有關土方的卜辭，略如：

王固曰，出𡆥，其出來嬉。乞至，九日辛卯，允出來嬉，自北。𢀛敏婦告曰，土方侵我田十人。 菁華、6.

……㱿貞，今𢆶，王伐土方，受……續、3、9、1.

乙卯卜，㱿貞，耆𢦚𠂤册，王从伐土方，受出又。 續、3、10、2.

貞，勿征土方。 粹、1102.

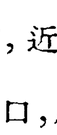
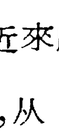
貞，今□王寇伐土方，受出又。 前、6、30、1.

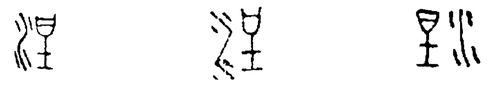
壬辰卜，㱿貞，今𢆶，王循土方，受出又。 徵、文、游田、3.

丁卯卜，㱿貞，今𢆶，收人五千征土方。受出又。三月。 後、上、31、6.

甲寅卜，□貞，戊其獲𢦏土方。 續、3、9、5.

貞，弗其獲𢦏土方。 甲編、3346.

(二)伐吉方：——甲骨文所常見的  方，近來頗多異釋，我認爲王國維曾疑是吉字，較爲近理。① ，从口，从  ， 即涅所从出也。漢書地理志上黨郡有涅氏縣。貨布文字考卷三所著晚周的"涅金"，字作：



鈕正許書所謂"黑土在水中者也。从水，从土，日聲"。从土日聲，當是 之形譌。方言六，"埕，鞏，下也。凡柱而下曰埕，屋而下曰鞏"。郭璞注云，"埕音涅"。山謂， 象柱而下形，蓋即枘字初文。莊子庚桑，"仁義之不爲桎梏鑿枘也"。釋文引三蒼，"枘，柱頭枘也"。以柱頭置於礎上，必鑿枘之相合始爲安吉 固象柱枘合於礎鑿形，安全之象，亦吉字本誼矣。說文訓土日爲吉，不辭。吉，孳乳爲 ，隸變作壹，由壹所孳乳之噎、殪、曀、壹、饐諸字，皆有窒塞意，似又由枘頭塞鑿口之誼的引伸。說文，"噎，飯窒也"。飯窒，猶今言"食不下咽"。山海經中山經，"堵山，有木，名曰天楊，服者不噎"，噎當爲 ，亦 字別體。堕，因，壹，吉，本是一聲之轉；而燕之與鞏，其音讀變化亦相似，是知甲骨文所見吉方，決爲南燕故名。左氏宣公三年傳，"初，鄭文公有賤妾，曰燕姞，生穆公，名之曰蘭。石癸曰，吾聞姬姞耦，其子孫必蕃。姞，吉人也。后稷之元妃也"。后稷娶於姞；姞，當是吉方，故石癸以"吉人"解之。吉人之一稱南燕，此燕本當作壹或堕，與召康公所封之北燕有別。古本紀年所謂，"文丁二年，周人伐燕京之戎，周師大敗"，後漢西羌傳注引可能即武丁伐吉方

① 王說見戩壽堂所藏殷虛文字考釋25葉。

侵於商郊，蓋沿滹沱，東出井陘，武丁之貞伐吉方也，其辭甚繁，曰：

辛亥卜，㱿貞，勿隹王往伐吉方。〇貞勿隹王往伐吉方，上下弗若，不受其又。 後、上、16、11.

辛丑卜，㱿貞，吉方其來，王勿逆伐。 後、上、16、11.

庚申卜，㱿貞，王勿征吉方，上下弗若，不我其受又。 前、五、22、2.

……㱿貞，吉方其至於㠯。〇……㱿貞，王往皇於滔。 續、1、4、6.

貞，𠂤𢦚𠂤册，王从伐吉[方] 續、3、5、5.

貞，𢦚啓王，其𠂤吉方。 林、2、8、12.

曰𠂤，曰征，曰自，曰从伐，曰逆伐，曰往伐，大概都是卜王親征之事。曰：

今𢆶，呼伐吉方。 前、4、39、4.

貞呼師般伐吉。 前、6、58、4.

貞勿呼多臣伐吉方，弗受出又。 林、2、27、7.

甲子卜，□貞，呼多寇伐𢦏方弗其受出又。 續、3、4、1.

貞，勿呼𢦚吉方。 林、2、5、14.

貞，呼𢦚吉方。 前、6、18、5.

己丑卜，㱿貞，令戊來曰，寇伐吉方。在十月。 金璋、525.

丁未卜，㱿貞，令𠂤勹衆伐吉𢦏……粹、1082.

壬子卜，㱿貞，𠂤乞步伐吉方，受出又。十二月。 粹、1072.

貞，呼兕吉方。 續、3、8、4.

丁酉卜，出貞，𠂤𢆶吉方。 文錄、637.

出爲武丁晚年祖庚初年的貞人，可見武丁親征之外，又屢次命令多臣，多寇，以及戊、來、𠂤、兕、諸侯亞大張撻伐，直至武丁的季年，𠂤氏始將吉方擒獲了，結束這方面的長期戰爭。

武丁屢征吉方，他所用的戰士，是：

貞，弗其𡆥土方。後、下、37、6.

告土方於上甲。○受𡆥。粹、1107.

或征，或伐，或𢦏，所用的戰士，也多至五千人。土方部落的強大，似不在吉方之下。我們要注意，貞卜伐土方的時間，往往冠上"今吾"二字。吾，果如葉玉森釋春，必待到春風解凍然後進兵征伐，可見土方必在寒冷的邊塞地帶了。所以土方之患，卜辭也明載"允出來婚，自北"。殷虛書契菁華二葉有云，"者𢦚告曰，土方𢦏于東鄙戈二邑"。假定者𢦚即是漢志的中山國望都縣；那末，右北平郡的土垠縣，可能即土方故居。

自武丁屢加膺懲以後，土方遂絕跡於商季的甲骨文。我很疑惑西周時代的杜伯國，有再傳世、名亦見周語。即其苗裔。魏書序紀云，"昔黃帝有子二十五人，或內列諸華，或外分荒服。昌意少子受封北土，國有大鮮卑山，因以爲號。其後，世爲君長，統幽都之北、廣漠之野，畜牧遷徙，射獵爲業，淳樸爲俗，簡易爲化，不爲文字，刻木紀契而已。世事遠近，人相傳授，如史官之紀錄焉。黃帝以土德王。北俗謂土爲托，謂后爲跋，故以爲氏"。托跋氏既爲"土后"音譌，土后殆亦土方語變矣。何況土方托跋，聲紐尤近。托跋氏，自來史學家，都認爲是東胡民族；由近以推遠，土方的種族也就可以論定了。

（四）伐𢀛方——𢀛方之彊梁北國，爲武丁時代的鉅禍，殆有過於土方吉方，這也是從甲骨文裏看出來的，如：

辛巳卜貞，登婦好三千，登旅一萬，乎伐𢀛。庫方、310.

辛丑卜貞，𠂤𠂤𢀛王于門𠂤。後、下、9、4.

𢦏商方步立于大乙，𢦏𢀛方。粹、144.

貞，𡆥，弗其𢦏𢀛龍。燕大、646.

乙巳卜，令弜衆𠂤伐𢀛，□国。粹、1167.

癸卯卜，宂貞，𢦏告𠂤令𠂤𢦏紡方。十月。前、6、60、6.

王𢦏毋令五族伐紡方。後、下、42、6.

……卜，㱿貞，戊獲𢀛。續、3、43、1.

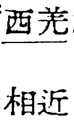
乙卯卜，㱿貞，王□伐馬𢀛。林、2、15、18.

丁巳卜，㱿貞，𠂤獲𢀛。金璋、597.

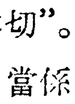
己酉卜，㱿貞，王𢦏北𢀛伐。前、4、37、1.

貞，北𢀛出告曰，𢦚。鄴、三、下、34、14.

𢀛方的酋長也稱𢀛王，其與商王抗衡，可以想見。武丁之伐𢀛方也，嘗勞動了師般與傅說，並且勞動夫人婦好統率一萬三千人去出征，這次伐𢀛方的規模，比較伐土方吉方加倍的壯偉，也許即是商代對外戰爭動員人數的最高紀錄吧？由屢稱"北𢀛"觀之，𢀛方當然也在商虛之北。

𢀛方，依沃丁沃甲甲骨文作𢀛丁紡甲例，也該釋爲沃方。呂覽本味，伊尹說湯以至味有云，"流沙之西，丹山之南，有鳳之丸，沃民所食"。淮南墜形，說海外三十六，"自西北之西南方，有沃民"。又曰，"西方曰金邱，曰沃野"。此其說蓋本海外西經云，"此諸天之野，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞，鳳皇卵，民食之；甘露，民飲之；所欲自從也"。大荒西經也說，"有沃之國。沃民，是處沃之野，鳳鳥之卵是食，甘露是飲；凡其所欲，其味盡存"。此沃民國，居流沙之西，正是昭公九年左傳所謂，"先王居檮杌於四裔，以禦螭魅，故允姓之姦，居於瓜州"。瓜州之戎，在春秋初葉，遷居中原，謂之姜氏戎。後漢西羌傳，"西羌之本，出自三苗姜姓之別也"。羌，从羊儿，與甲骨文的  形相近，因此，羅振玉、王國維諸家皆釋 爲羌。釋𢀛方爲羌方，可也；但無以剖析𢀛丁𢀛甲之爲沃丁沃甲，故郭沫若先生力主 象狗形，狗乃音譌爲沃。 ，當釋狗呢？抑爲羌之本字？此亦甲骨文學懸而不決的問題之一，我願在此簡單的一論 字

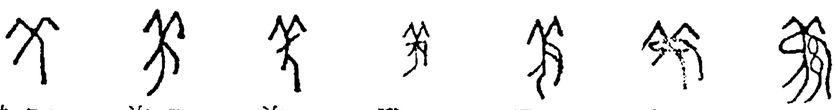
的本誼。

說文卷九，"  ，自急敕也。从羊省、从𠂤口。𠂤口，猶愼言也。从羊，與義善美同意。 古文不省"。又曰，"敬，肅也。从攴苟"。按，敬之見于金文者，作，



大保𣪘克敬亡遣.　盂鼎敬雍德經敏、朝夕入諫.　克鼎、敬夙夜用事.　庶鼎、夙夕敬念王畏.

由是言之：𢀛即敬字初文，蓋象人之簪冠盛飾形，許君以爲苟从羊省，那是就晚周古文立說的。試觀六國初年的𠂤敬鐘銘敬字作 ，一則可以探溯 寫的來源，一則可以窮究甲骨文 字的變化。𢀛在甲骨文寫法，通常有下列的幾種：



鉄、76、1.　前、7、31、1.　前、6、1、5.　戩、25、2.　戩、23、6.　前、6、60、6.　鐵餘、7、1.

 从𢀛从声，蓋即禮記文王世子所謂，"公族有罪，則磬於甸人"；

 則象以繩繫頸縊殺罪人形。以字形言，紡當是殛字本字，書洪範，"鯀則殛死"，又堯典，"殛鯀於羽山"，殛字本誼，蓋謂"縊殺也"。可是，屈子離騷，殛則作夭云，"鯀婞直以亡身兮，終然夭（或作殀）乎羽之野"。可見殛夭古來是一字。所以甲骨文云：

丁酉，宜於。𢀛二人，卯十牛。中。粹、411.

王其又于小乙，紡五人，王受又。新寫、198.

其三𢀛，卯一牛。○六𢀛。粹、504.

丙卜，翌甲寅，𠂤御于大甲，𢀛百𢀛。卯十牢。粹、190.

貞，用𢀛。後、上、25、8.

無論字形字音均可尋出羌、沃、敬數字都是自𢀛字分化出來，這樣，我敢論定，𢀛方之𢀛、非羌非狗，本是苟字，音則讀若殛或極。漢志，中山國有毋極縣，殆即卜辭所謂"北𢀛"。水經"河水又南過赤城東"注，"中陵水又北，分爲二水：一水東北流，謂之沃水。又東，逕沃陽縣故城南，王莽之敬陽也。沃水又東，逕參合縣南，又東北注于鹽池"。按：水經注，沃水即中陵水支流。中陵水西南流注於樹頹水。樹頹水西流入於河。其地於漢志均屬鴈門郡。鴈門郡西爲五原郡，有臨沃縣，或因東臨沃水爲名。五原郡南，是爲朔方郡，約當今河套之南，陝西北端，兩漢時又有沃野縣，蓋即海外西經所謂"諸沃之野"，是必因晚周時沃民所居得名；而五原之臨沃，雁門

甲辰卜，宧貞，𠂤方其𠂤，隹叀。十一月。後、上、18、4.

……旻貞，今𢀛，王伐𠂤方受……續、3、12、4.

……卜，㱿貞，王𠂤于曾，𠂤呼敢𠂤。微、游、68.

貞，方不至。羊𠂤方。珠、276.

……貞今𢀛，王伐𠂤方，□登人五千。呼……前、7、15、4.

伐𠂤方，亦嘗動員至於五千人，當然也是商代的勁敵。 𠂤字未識。由"次于曾呼嚴弗"測之，曾在東南，𠂤方或者在淮泗區域。

(七)伐𠭯方——說文："𠭯，高也。从𠭯，者聲"。 甲骨文所常見的 字，上从𠭯，即者字初文；下从鼎，誼與高同；合而審之，當是𠭯字。卜辭曰：

戊戌卜，㱿貞，戉其𢦏𠭯方。○貞，戉弗其𢦏𠭯方。綴、4、29、1.

貞，戉受𠭯方又。粹、1123.

貞，□弗其受𠭯方又。鐵、192、3.

□亥，王令……𠭯方虢。佚、276、按此𠭯上原溯者字.

𠭯方，殆即屠何。管子小匡，"桓公敗胡貉，破屠何，而騎寇始服"。 周書王會云，"不屠何青熊"。 墨子非攻中云，"雖北者且不一著何其所以亡于燕、代、胡、貉之間者，亦以攻戰也"。 且不一著何，李巡注爾雅釋地"九夷"則謂之"東屠"。按：漢書地理志，遼西郡有徒河縣，說者謂即屠河故居。此地正介於胡、貉、燕、代之間，今遼寧省錦縣西北商之𠭯方，意當在此。

(八)伐虘方——虘，甲骨文作 ，从虍，从女，殆嘘字初文。說文，"嘘，噓也，从女，虘聲"。 虘从且聲，古音與虍同部，所以我疑虘即嘘字。辭云：

……虘方𢦏。林、2、29、4.

……呼伐虘。前、6、28、8.

……伐虘……燕大、81.

之沃陽，當亦爲沃民遺跡。沃陽，新莽職方，易名敬陽，正是沃敬兩音義，古本相同之切證。 穆天子傳一書，紀載周穆王西征的路綫，大概是，溯汾水，出鴈門，折西，經九原，紆迴河南的朔方，然後西登祁連山。其卷一曰，"天子西征，至於陽紆之山。河宗伯天逆天子燕然之山"。其卷二曰，"伯天曰，□膜晉於河水之陽，以爲殷人主"。此伯天，疑即沃民之君。 所謂"河水之陽"，當五原郡臨沃縣境，其地既有"殷人主"，意沃民之國，被武丁征服之後，即奉殷商正朔，雖至周弗衰，所謂膜晉者，決是芎方的子孫。 芎方，居於今日的河套之外，武丁也不憚勞師動衆，遠加征伐，這纔是傳統史學家所夢想不到的大事。芎方，無疑的就是沃民，周秦以來通謂爲西羌了。西羌，在周秦之際，尚徘徊於河套南北，在殷商時代，決不會遠居隴蜀以西；這也是我們研究古史學者必須愼重考慮的問題。

(五)伐馬方——在伐芎方節所引"王□伐馬芎"的卜辭，芎爲芎方，已如上述；馬爲馬方，則有下列的甲骨文可證：

丁未卜，㱿貞，□告曰，馬方□人𢀛□前、4、46、4.

壬辰，令馬。後、上、6、5.

……王貞，馬方……茲黃桑印。前、4、46、3.

乙酉卜，王貞，余芳朕老。工征□堇。貞允獲。余受馬方又，若、弗孰、其方方又。二月。前、4、46、1.

末條，爲文丁以後的卜辭，可見馬方至商末猶來朝貢，與王朝的關係也最悠久。 馬方，不在兩漢的廣陽馬城，必在鴈門馬邑。 若由"伐馬芎"一辭察之，當以馬邑爲近之。 干寶搜神記曰，"昔秦人築城於武州塞內以備胡，城成而崩者數矣。 有馬馳走其地，周旋反覆。父老異之。因依以築城，城成，不崩；遂名之爲馬邑"。此不知古有馬方之國，而故神其說者也。

(六)伐𠂤方——武丁伐𠂤方的紀事，如：

方，㠯與𢦏均爲用兵名辭，此武丁時代伐祺方之辭可考者也。祺讀爲箕。僖公三十三年春秋，"晉人敗狄於箕"。 左傳謂，"晉侯敗狄於箕，卻缺獲白狄子"。杜預注，"大原陽邑縣南有箕城"。 陽邑故城，在今山西太谷縣東南三十五里。甲骨文所見祺方，疑即白狄種類，或在汾水上游。

(十)𢦏田方——卜辭云：

……田方……後、下、23、4.

乙酉卜，方弗𢦏田，十二月。後、下、29、13.

乙酉……𢦏田……佚、141.

叟，甲骨文作 、象以手除土形，即糞田本字，語在甲骨文所見氏族及其制度中。 糞分一聲之轉，糞方疑即坋胡。 周官考工記，"坋胡之笱，此材之美者也"。 杜子春注，"坋，讀爲焚咸邱之焚。書或爲邠。坋胡，地名也"。鄭玄注始謂，"坋胡，胡子國，在楚旁"。 山謂，坋胡，猶言居汾水流域之胡；而叟則讀爲灇。 水經河水又南過汾陰縣西"注，"河水又逕郃陽城東。 城北有灇水，……東流注於河"。是河西的灇水。酈注又云，"河水又南，灇水入焉。水出汾陰縣南四十里，西去河三里。平地開源，濆泉上湧，大幾如輪、深則不測，俗呼之爲灇魁。與郃陽灇水夾河。 河中渚上，又有一灇水，皆潛相通。故呂忱曰，爾雅，異出同流爲灇水。 其水西南流，歷蒲坂西，西流注於河"。是河東也有灇水。 此灇水之源，北距汾水入河之會，不足百里。疑古人嘗說是汾水的餘波。換言之，卜辭金文俱未見汾字，叟方之叟，可能即汾水的古名了。

(十一)伐印方——甲骨文常見印方，其字作 ，粹編1230.作 綴、5、27、6.或 ，文綴646.蓋象人屈膝而抑其手形，是殆抑之本字。說文訓爲"執政所持信"，訓抑爲"按也"，均非本誼。印抑古本一字。凡載記釋抑爲屈也、貶也、遏也，均爲屈膝抑手一誼所引伸。印方，見於

虘，殆即翟柤。國語晉語一，"獻公田，見翟柤之氛。 歸，寢不寐。卻叔父遇士蒍曰，夫翟柤之君，好專利而不忌；其臣競諂以求媚，其進者壅塞，其退者拒違；其上貪以忍，其下偷以幸；有縱君而無諫臣，有冒上而忠下，君臣上下，各饜其私，……君伐之，可克也。 士蒍乃伐翟柤，遂克之"。 翟柤，自來注國語者皆謂無考。 今按：翟柤，當即墨子非攻中所見"且一"。 孫氏閒詁，引晉語翟柤爲證，是也。周書伊尹獻令，"北有且略豹胡"，且略，孫氏謂亦即且一。且，孳乳爲沮。水經濡水注，"盧水出[肥如]縣東北沮溪，南流，謂之大沮水。沮水又西南，小沮水注之。小沮水又南流，與大沮水合而爲盧水也。桑欽說，盧子之書言，晉既滅肥，遷其族於盧水。 盧水有二渠，號大沮小沮，合而入於玄水"。漢書地理志，遼西郡肥如縣亦謂，"盧水南入玄。玄水東入濡水"。 然則，肥如殆即虘方苗裔，本居汾水流域，初爲晉獻公所敗，徙於鉅鹿；再爲晉荀吳所敗，徙居今營口灤平之間。漢志遼西郡守治且慮。且慮，亦因虘方所居得名。然則，虘方之虘，宜讀若戲。

(九)𢦏祺方——祺方之祺甲骨文通作𠂤，舊或釋基，不碻。蓋基下从土，而𠂤上从士，士與土在甲骨文中則微有辨也。 按：从士之字，多有吉誼，㚔亦从士，與詩行葦所謂"壽考維祺"，祺訓"吉也"誼合；故知㚔即祺之本字。祺方見於卜辭者，如，

貞，祺方𢦏。○貞，祺方不其𢦏。前、5、12、5.

乙酉卜，丙貞，子𦎫𢦏祺方。 ○丙戌卜，丙[貞]我亡祺方作。四月。前、5、13、1.

丙午卜，㱿貞，翌丁未，子𦎫𢦏祺方。粹、1174.

乙□，卜，㱿貞，弗其𢦏祺方。庫、604.

丁卯卜，祺方其叀。拾遺、4、17.

𢦏者，擊也。𢦏者，兵禍也。祺方𢦏，即擊祺方；𢦏祺方，猶言伐祺

初居龍兌汾門，不勝武丁夫人婦姘氏征討，乃逐漸北徙。水經濕水注所謂"盧龍之險，峻坂縈折"，可能即因龍方據此得名。

（十三）伐猷——呂覽權勳，"中山之國，有呁繇者，智伯欲攻之而無道也，爲鑄大鐘，方車二軌以遺之。呁繇之君斬岸堙谷以迎鐘，[晉]，師隨之，七日而呁繇亡"。 呁繇，韓非說林下作仇由，戰國西周策作呁由，史記樗里子傳作仇猶。以卜辭證之：

乙亥卜，㱿貞，勿隹王自征猷。○貞我勿伐猷。 通纂、564.

乙丑卜，王貞，余伐猷。 前、7、18、2.

癸巳卜，㱿貞，圖戈猷。八月。 前、7、12、1.

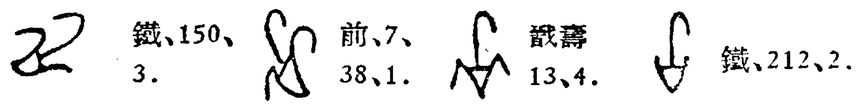
庚寅卜，㱿貞，呼雀伐猶。 林、2、15、11.

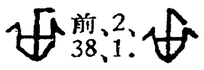
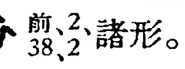
貞，猷歸，其作叀。 鐵、81、3.

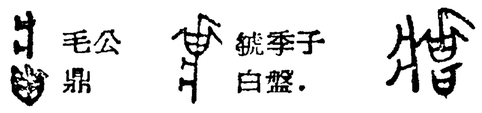
貞，猶伐棘，其戈。 後、上、15、15.

猷猶古本一字，史記所謂仇猶，殆即商代的猷氏。括地志，"幷州孟縣外城，俗名原仇山"。 方以智通雅亦謂，"春秋仇猶國，今之太原府孟縣也"。但，漢志，涿郡亦有遒縣。 水經注，"涞水上承故濡於遒縣北垂，重源潛發，結爲長潭。南流逕遒縣故城東，謂之拒馬河，亦曰渠水也"。這個遒縣，也可能即武丁時代所伐的猶氏遺跡。

（十四）伐下由——甲骨文所常見：



其形殊詭，舊所未釋。 山謂，此武丁時代的寫法，帝乙以後甲骨文則簡寫爲  前、2、38、1.  前、2、38、2 諸形。宗周以後，則孳乳爲：



貫，郭沫若先生嘗謂即春秋僖二年"齊侯、宋公、江人、黃人盟于貫"，即漢書地理志廬江郡雩婁縣下所謂，"有灌水，北至蓼，入決"的灌水下游，其說甚碻！ 詳兩周金文辭大系考釋17葉 夔陭，郭氏無說，我認爲應讀爲"夏澨"，即水經淮水注所見的夏肥水，在壽春縣北入淮。 那末，虎方，當然即是左傳哀公四年，"楚人既克夷虎，乃謀北方"的夷虎。夷，古文作尸，在載籍裏常與屍死通用。講左氏春秋學者所一向捉摸不到的夷虎，我認爲決在壽春之南。 水經肥水注所謂，"肥水又北，逕死虎塘東，又北，右合閻澗水。 水積爲陽湖水，自塘西北，逕死虎亭南，夾橫塘西注，洛澗出焉"。 死虎，當是夷虎傳寫之誤，商周之際的虎方，決居肥水淮水之會。虎方地望既定，我們更可論定武丁時代的政權確已南至於江淮；這是商史中一件重大的事件。根據這個論定，再看：

乙未卜，呼夷先盡夷，今夕。

乙未卜，呼夷先盡夷，易日。○易日，黃令。

辛丑卜盡……龍。

辛丑卜，賚漁、戈、三牢。

辛丑卜，亞逆方夷。

今夕亞戈。

癸卯卜，丙原文倒寫昷逆戈。

癸未卜，不雨。允不。（以上佚存234版、通纂、別、一、何、16.）

貞，勿呼桑夷。

勿嚮夷。 以上佚存、898.

由貞人亞丙測之，這都是武丁時代的卜辭，那末，盡夷、方夷、戈、桑夷、嚮夷等，宜皆求諸江淮泗上了。 紀年有云，"少康即位，方夷來賓"。 後漢東夷傳注引. 方夷之名，不圖見於武丁時代的卜辭。 漢志，山陽郡有方輿，沛郡有山桑，這些地名，多少是與方夷桑夷有關；而嚮夷，

卜辭者，曰：

壬申卜，㱿貞，令婦好从者㦸伐印方，受㞢又。 粹、1230.

……酋鬯……伐印方□又 續、6、7、10.

令印。 後、下、9、9.

印戈垂鼄。 佚、674.

庚辰，王於大方辜□。○庚辰，……印，不辳。 文錄、646.

戊戌卜，弜㞢印。 佚、637.

印方，載記無徵，可能音譌胤侯。 史記夏本紀，"帝中康時，羲和湎淫，廢時亂日，胤往征之，作胤征"。 集解引鄭玄注云，"胤，臣名"。書顧命，"胤之舞衣在西房"。 胤，本一作允。然則，印方，可能即周人所謂玁狁。從祖甲時的卜辭看，"于大方敦□"，又說"印，不辳"，大方即杕方，亦即狄方，這當然可以證明印方也是北狄。昭公九年左傳，"先王居檮杌於四裔，故允姓諸姦，居於瓜州"。玁狁之族，居於瓜州，似乎由於武丁祖甲一再的撻伐，不能不自鴈門附近，西徙瓜州了。

（十二）伐龍方——卜辭云：

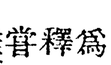
貞，勿呼婦姘伐龍方。

……龍出醜。 佚、973.

貞，𡆥戈𠂤龍。 鐵拾、5、5.

貞，呼𡆥龍。 燕大、30.

以𠂤龍連文測之，龍方殆亦北狄。龍山龍水，所在皆是。史記趙世家，"孝成王十九年，趙以龍兌汾門與燕"。 顧觀光七國地理考四云，"徐廣曰，龍兌汾門，在北新城。正義引括地志云，北新城故城，在易州遂城縣西南二十里。按：遂城縣西南二十五里有龍山。 邢子勵趙記云，龍山有田鼈，各有一穴，大如車輪，春風出東，秋風出西，夏風出南，冬風出北，不相奪倫，蓋謂龍兌也"。商代的龍方，蓋

凡所从  ，王國維嘗釋爲由，謂，"與迪同誼，象缶形"，是也。① 那末，甲骨文所常見的  ，無疑的，當釋下由：

丙戌，卜，㱿貞，今㠯，王从𠬜乘，伐下由，我受㞢又。 鐵、249、2

辛卯，卜，㱿貞，今㠯，王勿从𠬜乘，伐下由，弗其受㞢又。 續、3、11、5.

辛丑卜，㝉貞，令多尹从𠬜乘伐下由，受㞢又。 後、上、31、9.

□申卜，㱿貞，今㠯，王从𠬜乘，伐下由，下上若。 微、征、25.

……貞，登人伐下由，受㞢又。 續、1、37、1.

下由氏，古籍無考。如經傳釋詞及說文通訓定聲說，由、迪、逌、遒、猶，古書時常通用，下由自可讀爲下猶。又，我國地形，西北高于東南，凡同一地名，在西北者通別以"上"名；在東在南者則冠以"下"字，對商虛之北的仇猶言，下由應在東南。漢志臨淮郡有虺猶縣。這個虺猶，我認爲即商代所屢加征伐的下由。

（十五）途虎方——武丁時代南征的主帥，似是𠬜乘氏。試看古代銘刻彙考綴合例所見途虎方事云：

……卜，㱿貞，勺伐衣于□饁王。十一月。

……貞令𠬜乘眾與𠂤虎方。十一月。

……與其𠂤虎方，告于大甲。十一月。

……虎方。十一月。

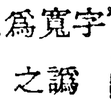
……與其𠂤虎方，告于丁。十一月。

……與其𠂤虎方告于祖乙。十一月。

虎方，雖不見於載籍，則見周初的南宮中鼎：

隹王令南宮伐反虎方之年。 王令中先省南國貫，行埶王居。在𡍮陟貟山。中呼歸生鳳于王。 埶于寶彝。 嘯堂集古錄

① 王說詳觀堂集林卷六釋由。

晚周，或書爲  ，隸變爲莞，許愼不達莞字本誼，硬將莞上雉尾變爲从艸，訓曰，“  ，艸也，可以作席，从艸，完聲”。又曰，“完、全也，从宀，元聲。古文以爲寬字”。其實完字，卽是不插雉尾的冠，本誼亦非“全也”。  之譌  ，一如 之譌 ，譌沃；都因爲篆變隸，隸又變篆，把字形變錯了，因而又失其本誼。莞、貫、串、聲韵俱近，卜辭所見的莞方，可能卽詩大雅皇矣所謂“串夷載路”的串夷。鄭玄詩箋，“串夷，卽混夷、西戎國名也”。孟子梁惠王下，“文王事混夷”。大雅緜也說，“混夷駾矣，維其喙矣”。文王時代，混夷尙與周爲敵國，其地應與宗周接壤，或在渭汭附近。

（十七）𡈼周——令周侯——卜辭云：

癸未卜，令旅族𡈼周，古王事。前、4、32、1.

貞，令多子族眾犬侯𡈼周，古王事。通纂、538.

……卜，𠂤貞，令𠂤从𣪊侯𡈼周。前、7、31、4.

貞，𢀛熹令从𡈼周，後、下、37、4.

丙寅，从𣪊侯𡈼周，古王事。通、別、二、東洋文庫、5.

武丁時的甲骨文，于吉方、土方、芍方、虎方諸外族，或征，或伐，或𢦏，或途，獨於周人言𡈼。𡈼字，篆作：

 前、7、31、4.　  後、下、47、4.　  前、5、7、7.

此字，羅王闕疑，林義光始釋爲璞，唐蘭先生伸之曰，“  象高山之狀，乃屵字。說文所謂，屵，入山之深也。 象兩手舉辛，撲玉於窌，卽璞之本字。於此當讀爲戕，卽戕伐”。① 山按，唐說極爲精諦。 右之 ，碻是奠字初文，象雙手舉杖（卽辛）形。書堯典曰，

① 唐說詳殷虛文字記，北京大學印本。

周之先王，侯服於商，在甲骨文裏，固多顯證。而：

……𠂤𠂤……婦周……鄴初、下、46、15.（原片倒印了.）

一辭，更可證明武丁時代，商周兩個民族嘗通婚媾，應當是朝聘往還，不會是互相戕伐。因此，甲骨文所常見“寶周”一辭，宜是周王屢次朝商，武丁遂使使前往報聘。此一“寶周”讀爲“戕周”，勢成敵國；如讀爲“聘周”，便成友邦了。再看卜辭云：

丁未卜，侯□弗敦周。八月。鐵拾、4、12.

丁卯卜，貞，周其𠂤囚。鐵、36、1.

貞，毋弗𢦏周。十二月。鐵、26、1.

在武丁祖甲之際，殷周的邦交，碻有時而絕。尤其是康丁以後又見，“寇周”的明文，如：

戊子卜，㱿貞，王曰，余其曰多尹，其𠂤二侯、上𢀛眾𣪊侯其征……周。通、別、二、桃山.

□酉……令告……上𢀛……侯二……寇周。微、文字、34.

由傳說的古史年代互相比勘，這可能到了周太王“實始翦商”的時代，自此以後，商周交惡，情勢日劣，一直拖到武王滅商，周公封微子於宋，殷商王朝的子孫侯於周服，纔算是結束了兩大民族的鬬爭。然而，武丁時代，商周兩國的邦交，有時和親，有時征戰，地位是相當的平等。

從新舊史料檢討武丁的功烈，他由“龍旂十乘”，南征至於江淮；北伐至於河套遼瀋；西征也達渭汭，與周接壤；可謂武功赫赫，前無古人。殷本紀所引湯誥曰，“古禹皐陶久勞於外，東爲江，北爲濟，西爲河，南爲淮，四瀆已修，萬民乃有居”。武湯時代的版圖，如此而已，取較武丁時代，自有後來居上之勢。商末諡武丁爲武，宋襄公作商頌，也以武丁媲美武湯，決不過分。嚴格說，中華民族象滾雪球樣子越滾越大，武丁的功烈，我們決不能估計在秦皇漢武唐

盛夷，不見後漢書東夷傳，也可見商代的東夷，不止九種了。在武丁時代的卜辭尙有：

甲午卜，㱿貞，王𢀛婦好令征夷。佚、527.

夷，蓋卽東夷總名。此時東夷爲禍不烈，到了商末，他就如封豕長蛇席卷王朝的東土，而促進帝辛亡國了。

武丁時代的外患，自今日的河套沿着長城綫一直蔓延到遼瀋，所以卜辭所見的戰爭，大部分有關於北伐，只有少數的南進材料。（也許有大量的南征史料尙未刊佈，或未出土，或未曾考釋出來，留待專家爲我們解答吧！）在武丁南進的戰爭中，有他的夫人婦好氏統率大軍；在北伐印方芍方諸役中也時由婦好主持軍事；其次婦姘氏也曾參加伐龍方之役。這樣看來，遼太祖的述律后，“行兵御衆，后嘗與謀”。太宗崩，述律后又親率大軍以抗世宗，婦人總領師干，猶有殷商王朝的規模，是值得吾人回憶的。

（十六）伐莞方——武丁時代向西發展的中心人物，似是𣪊侯。𣪊侯所常征伐者是莞方，

辛巳卜，㱿貞，王𢀛𣪊侯□伐莞方受㞢又。續、3、12、5.

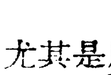
貞，今[𢀛，王]从𣪊侯虎伐莞方，受㞢又。前、4、44、6.

……伐莞方，帝受我又。續、3、12、4.

……𠂤伐莞……鴞。前、6、6、2.

呼𢦏莞。前、6、18、6.

莞，甲骨文作  林、2、14、13.象人頭戴芍形，當是冠字本字。蓋 下从冃，象帽子；其上象今平劇武將冠上所插的雉鷄翎。戰國齊策六，田單攻狄，不克。齊嬰兒謠曰，“大冠若箕，脩劒柱頤，攻狄不能，下壘枯丘”，大冠若箕，當是古代大將的華冠。武人戴插雉尾的華冠、由甲骨文 字看，當是由殷商時代留傳下來的。此字，在

“扑作教刑”。襄公十九年左傳曰，“薄刑用鞭扑，所以威民也”。𡈼，蓋古代刑名，輕罪者杖爲隸僕；凡从辛之字，皆有罪犯之誼者，謂其爲曾施鞭扑之人也。而𡈼之本誼，實象以杖扑擊形，  則象深入大山。扑擊黑石（卽畱字）而取金玉形，疑是𡍮字最初寫法。周官地官，“𠂤人掌金玉錫石之地，而爲之厲禁以守之”。古人嘗稱荆山之玉，昆山之玉；管子地數亦嘗稱，“天下出銅之山，出鐵之山”，山者金玉寶物所從出也；故寶之初文必从 。 左下之畱，古由字，許君嘗謂“東楚名缶曰畱”，自商末以來金文所見𡍮字必从以缶者，要皆畱字或體；而㬎侯鼎寶特从牧作 者，蓋是从𡈼遺跡。然則 象入山扑石取金玉形，決是寶字初文。辭云：

其𡈼。佚、976.

雀其𢦏𡈼。佚、961.

𡈼篆作 ，當是𡍮字簡寫，字則讀爲保。左傳成公十三年，晉呂相絕秦曰，“伐我保城，殄滅我費滑”。國語韋昭解，“保城，蓋近滑之城也”。費滑，在今河南偃師縣南；保城，疑當今洛陽之西，潼關之東；此正當商周兩國的交通要道。“其𡈼”之寶，正是“寶周”的省文了。寶之爲言報也。禮記樂記，“禮有報而樂有反”。又表記曰，“報者天下之利也”。周官大行人曰，“凡諸侯之邦交，歲相問也，殷相聘也，世相朝也”。郭沫若先生嘗說，“寶周”，當讀爲“聘周”，此1947年春天，在滬時口談的。拿全部甲骨文看，只有如此解釋，最爲合理。試看卜辭云：

乙巳……令周前、6、63、1.

壬戌卜，令周𡍮，若。佚、660.

辛卯卜貞，令周从永止。八月。林、1、26、18.

令周侯，今之夕，亡𠂤。新寫、277.

宗緒聖君之下。

(8) 武丁的內治

近來，有些甲骨學者從甲骨文裏統計出來武丁有六十幾位婦人，便驚以爲多妻的新證。其實統治階級的多妻，乃是古代常事。白虎通嫁娶引王度記曰，"天子一娶九女；或曰，娶十二女，法天有十二月"，這還不見其多。禮記曲禮說，"納女于天子，曰，備百姓"。後宮之衆，至於百姓，當然是粉黛三千，不止于"姬妾數百"了。在禮記裏常提到統治階級六宮制度，如：

曲禮曰，"天子之妃曰后，諸侯曰夫人，大夫曰孺人，士曰婦人，庶人曰妻。公侯有夫人，有世婦，有妻，有妾"。

又曰，"天子有后，有夫人，有世婦，有嬪，有妻，有妾"。

昏義曰，"古者天子，后立六宮，三夫人，九嬪，二十七世婦，八十一御妻，以聽天下之內治，以明章婦順，故天下和而家理"。

內治之本，至少是一百二十人，至少是六個階級；所以周官冢宰列"九嬪、世婦、女御、女祝、女史、典婦功"之類，爲職官；又於內宰職內云，"以陰禮教六宮，以陰禮教九嬪，以婦職之法教九御，使各有屬，以作二事"。六宮者何？鄭玄注曰，"謂后也。婦人稱寢曰宮。言后象王，立六宮而居之，亦正寢一，燕寢五。教者不敢斥言之，謂之六宮，若今皇后爲中宮矣"。王立六寢，說亦出於周官冢宰云，"宮人掌王之六寢之脩"。鄭氏注云，"六寢者，路寢一，小寢五。玉藻曰，朝，辨色始入，君日出而視朝，退適路寢，聽政。使人視大夫。大夫退，然後適小寢，釋服。是路寢以治事，小寢以燕息焉"。胡培翬所著燕寢考大抵按着這個體系立說，說明周代王室的宮寢制度。

不允許吾人作全貌的研究。但從甲骨文的新史料來考察，商代確已有宮、有寢了。然而，寢是王與后妃所居，宮則爲先王宗廟的專名。晚期的卜辭，屢稱"大邑商，公宮"，僅能說是王亥以前的"多公"之廟，非后妃之居也。寢，說文宀部作寢云，病臥也。又疒部云，"疾，臥也"。段玉裁注云，"此二字之別，今字概作寢"。按：寢从侵聲，在籀文則省人作𡧓。𡧓蓋象人手持帚洒掃室內形，周官所謂"六寢之脩"者，脩殆卽寢字本誼。甲骨文所見：


前、6、31、3.


戩壽、25、13.

上，蓋侵字，下則當是寢字。骨臼刻辭云：

丙寅，婦妻氏，五夕。𡧓。戩、48、8.

壬寅，乞自雩，十夕。𡧓。珠、458.

辛丑，邑氏，二夕。𡧓。林、1、18、5.

𡧓。燕大、56.

小𡧓。粹、1521.

辛丑，邑氏，二夕。小𡧓。

辛未，婦汝氏，六夕。小𡧓。福氏、35.

甲子，婦姘氏，四夕。小𡧓。中。後、下、27、10.

凡此辭尾所特著的"𡧓"字，疑卽"小𡧓"省文。"小𡧓"者，小寢也，當是武丁的妾媵所居。

若"帚"字，从𠂤，从帚，帚在甲骨文通常假爲婦字，那末，卜辭所見：

甲午貞，其令多尹作王帚。續、6、17、1.

……大貞，作王帚於□前、4、15、5.

癸巳卜，宂貞，由今二月，□宅東帚。前、4、15、1.

貞，今夕，宅東帚。燕大、595.

按：春秋僖公二十年，"西宮災"。公羊傳曰，"西宮者何？小寢也。小寢則曷爲謂之西宮？有西宮則有東宮矣"。襄公九年左傳正說，"魯穆姜薨于東宮"。是東宮西宮，都是夫人的小寢，後儒傳說，西宮爲太后居，東宮爲太子居，那完全錯了。至於王侯所居的六寢，見於春秋者，凡三，云：

莊公卅二年，公薨于路寢。

僖公卅三年，公薨于小寢。

定公十五年，公薨于高寢。

公羊傳曰，"路寢者何？正寢也"。穀梁傳曰，"寢疾于正寢，正也。男子不斷於婦人之手，以齊終也"。又曰，"小寢，非正也。高寢，非正也"。說苑修文則又謂，"高寢者何？正寢也。曷爲或曰高寢？或言路寢？曰，諸侯正寢三：一曰高寢，二曰左路寢，三曰右路寢。高寢者，始封君之寢也。二曰路寢，繼體之君寢也。其二何？曰，子不居父之寢，故二寢；繼體君世世不可居高祖之寢，故有高寢，名曰高也。路寢其立（同位）奈何？高寢立中，路寢左右。故天子諸侯三寢立，而名實正，父子之義章，尊卑之義別，小大之德異矣"！何休因而也說，"天子諸侯皆三寢，父居高寢，子居路寢"，那末，"小寢"，自然是夫人之居。今文師說，天子三寢，迥異周官所謂"王之六寢"了。王之六寢，古文師說不能列舉其名，而以爲后與夫人、嬪、婦、婁、妾各居一宮，那是一種想像之辭，未必當於史實。兩周的宮寢制度，今古學派既然傳說不同，而今文師說，又有公、穀、說苑傳聞之異，天子三寢乎？六寢乎？這個問題，已經將經學家弄得頭昏腦脹莫衷一是了。現在，我要從周代的宮寢制度，推測武丁的內治情形，當然是一種留待後人脩訂的嘗試工作。

商虛發掘的工作，至今尚未全功；卽已發現的宮室遺址，在詳明的報告尚未刊佈以前，關於殷王宮寢的方位及其規模，事實上也

己亥，其寇帚。十二月。後、下、3、13.

庚辰卜，大貞，來丁亥，寇帚出𡆥，歲芍卅，卯十牛。十月。前、1、16、1.

辛亥卜，出貞，今日，王其水帚。五月。續、3、34、5.

……新帚。十一月。後、下、3、12.

……三婦，宅新帚。……前、1、30、5.

由"三婦、宅新寢"殘文察之，帚，當是"世婦"之居；"王帚"，當卽春秋所謂"路寢"了。大戴記明堂曰，"蒿宮，此天子之路寢也，不齋不居其屋"。因此，說經者都說是天子治事之所，卽是"齋宮"，這也許是周代的制度，在卜辭則有：

辛未，出𡆥新齋。林、1、19、10. ○按此齋字，近有釋爲屋字者，審其字形，絕對不確。

"新齋"，猶言"新帚"，殆卽商王新築的"齋宮"，與室內藏有婦人的"帚"字，顯然有辨。因此，"王帚"，我認爲是王與適后所同居的路寢，"東帚"，宜卽左傳所謂"東宮"，在明堂月令謂之"青陽"；"水帚"，或相當於明堂月令的"明堂"。殷王二月"宅東帚"，五月宅"水帚"，十月至十二月宅"寇帚"，其起居按着時令而轉徙其方位，與呂覽十二紀所傳說的天子"春居青陽，夏居明堂，秋居總章，冬居玄堂"，密合無間，可見明堂月令那套陰陽五行的思想，殷商之世，卽已造其端緒，非如荀子非十二子言"子思唱之，孟軻和之"，更非如近儒所考證的都是騶衍所造說了。

路者，大也。路寢，猶言大寢。曲禮，昏義，以及周官都說"天子有世婦"。世，亦大也。由文字訓詁考之，"世婦"當然可以居"路寢"。假定卜辭所見的"王帚"，釋以"路寢"，爲不鉅謬，那末，東帚、水帚、寇帚、新帚，俱可謂之"燕寢"。燕者，宴也。燕寢，當因王所宴游得名，過去經師都認爲"小寢"，茲以甲骨文證之，其說，非也。王與適后居"王帚"，世婦居"燕寢"，妾媵居"小寢"，適庶分明，階

天"句，見詩大雅文王：都是宗周中葉以後的文獻，也都稱古昔先王爲后，當時王之適夫人當然不能稱爲"王后"。那末，曲禮所謂，"天子之妃曰后"的制度，當然不能適用於商王的宮幃。

昏義所謂，"天子立三夫人"，曲禮所謂，"天子有夫人"，夫人一辭，宗周以前的文獻，似亦難獲得有力的證明。考諸春秋，列國君長的適妃，生稱"夫人"，死稱"小君"，與曲禮"諸侯曰夫人"之說相應。考諸宗周初期的文獻，如周易尚書及鐘鼎款識之類，惟男子均以"夫"計；卽詩經所謂大夫，農夫，征夫等，也都是"丈夫"的通稱，女子之稱"夫人"，可以說是千古不通的名詞。秦孝公十八年商鞅作量銘寫"大夫"作"  "。在卜辭裏，大示有時作"夫示"，大甲有時作"夫甲"，大戊有時作"夫戊"，夫與大古字相通，我很懷疑"夫人"卽是"大人"的語譌。周易乾之九二、九五，訟蹇諸卦的卦辭俱稱，"利見大人"。否六二云，"小人吉，大人否"，革九五云，"大人虎變"，上六又云，"君子豹變，小人革面"。"大人"時與"小人"相對爲名，似皆君長的代名詞。其在後漢書東夷傳烏桓傳俱稱邑落的領袖爲"大人"，似乎沿襲周初的舊名。然而，漢書宣元六王傳，"張博令弟光恐云，王遇大人益解，博欲上書爲大人乞骸骨"。顏注，"大人，博自稱其母也"。史記刺客傳，"嚴仲子因爲聶政言曰，進百金者，將用爲大人粗糲之費"。韋昭注正說，"古者名男子爲丈夫，尊婦嫗爲大人"。那末，周易所屢稱的"大人"，我認爲定是古代女酋長的尊稱。女酋長被戰勝國男酋長俘虜去做壓寨夫人，初蓋猶稱"大人"，嗣乃稱爲"大婦"。昏義所謂，"天子有二十七世婦"，世婦，宜作"大婦"，正是"大人"的別名。在商王武丁時代，他所有的"世婦"，見於甲骨文者，不厭如昏義云，是二十七人，如：

（1）婦好——□午卜，宂貞，王重婦好令，征夷。佚存、527.

（24）婦意氏——戊子，婦𠂤氏三夕，㞢。林、1、25、18.

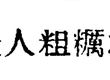
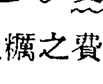
（25）婦𠂤氏——婦𠂤氏十。㞢。續、5、20、5.

（26）婦鼻氏——戊申、婦鼻氏三夕。永。續、6、9、4.

（27）婦豐氏——自𠂤。己未，婦豐氏一夕。㞢。前、6、28、5.

（28）婦羊氏——婦羊氏，十夕。續、6、24、9.

（29）婦八氏——婦八……夕。㞢。粹、1485.

（30）婦  ——□未，婦  燕大、765.

（31）婦喜氏——癸未婦喜氏□夕。古。粹、1486.

（32）婦朾氏——婦李□，三夕，□。林、2、18、11.

（33）婦妊氏——……婦妊……夕。㞢。明義士、2349.○按卜辭一稱"子妊".

（34）婦宝氏——戊戌，婦宝氏，二夕。葡。北大藏片.

（35）婦龐氏——己亥，婦龐氏一夕。宂。徵、典、42.

（36）婦姒氏——戊寅，婦姒氏，三夕。□粹、1483.

（37）婦楚氏——辛卯，婦楚……明義士、2364.

（38）婦見卓氏——甲寅，婦見卓氏，七夕。𠂤。甲編、2815

（39）婦湍——□卯卜，婦湍𠂤子。粹、1243.

（40）婦妲——乙巳卜，婦妲又子。前、8、2、1.

（41）婦蚰——癸酉，余卜，婦蚰又子。後、下、42、7.

（42）婦妋——□寅卜，王貞，婦妋……善齋藏片.

（43）婦丙氏——婦丙氏北大藏片.

（44）婦徫氏——婦徫氏甲編、3146.

尙有婈氏，佚存、707.嫗氏，菁華、7.㜷氏，後、下、25、16.姤氏續、4、15、1.等，當亦武丁的"世婦"，其辭則竝省去了"婦"稱。春秋僖公二十五年，"宋蕩伯姬來逆婦"。公羊傳曰，"其稱婦何？有姑之辭也"。而隱公二年"紀履

位顯然，殷商王朝的內治，似乎只分此三級，無所謂"六宮"。春秋所見的"高寢"，可能卽魯周公之廟，相當於甲骨文的"高祖"。魯莊公薨於路寢，是死在適夫人臥室裏；定公薨於高寢，是死在高祖廟裏，說苑以爲都是"正寢"，比較合理，若"僖公薨於小寢"，顯然是貪色亡身，死在妾媵臥室裏；所以春秋家都認爲"非正"。魯侯三寢，似乎與殷商王朝的常制相近。

根據這類斷簡殘編，將商王內朝的寢室制度說明白了，現在可以進而探討武丁時代的宮幃品第。

春秋桓公八年，"祭公來，遂逆王后於紀"。左傳襄公十二年，"靈王求后于齊"。王之適夫人稱后，至晚不能遲於春秋時代。國語周語上，"昭王娶於房，曰房后"。這是春秋時代的追述，不足證明宗周初葉天子的適夫人卽有后稱。后，見於卜辭者字通作毓，云：

……自上甲衣，至于多毓，亡𡆥。鄴、初、下、40、10.

……自上甲至于多毓，衣，亡𡆥。前、5、27、7.

……至于多毓，𣪊丁酒、十三月。徵、帝、171.

……咸毓祖乙。前、5、5、7.

貞，尹勹芍于高妣己妣庚、于毓妣己。粹、397

□丑，出于五毓。前、1、30、5.

除了毓祖乙，毓妣己，毓當讀爲先後之後外，餘皆如王國維云，"商人稱先王爲后。書盤庚曰，古我先后。又曰，女曷不念我古后之聞。又曰，予念我先神后之勞爾先。又曰，高后丕乃崇降罪疾。又曰，先后丕降與汝罪疾。詩商頌曰，商之先后。是商人稱其先人爲后。是故多毓，猶書言多子多孫、多士、多方也。五毓，猶詩書言三后在天，三后成功也"。① 按："三后成功"句見尙書呂刑，"三后在

① 詳觀堂集林九、先公先王續考多毓節。

（2）婦姘——貞，勿呼婦姘勹無往于𡆥。續、3、26、2.

（3）婦媟——甲寅卜，㞢貞，勿御婦媟于唐。後、上、27.

（4）婦狸——戊辰卜，王貞，婦狸𠂤，余子。前、8、12、3.

（5）婦姓——貞，旬亡𡆥。勾婦姓子𡆥。前、6、49、3.

（6）婦姪——己亥卜，王□余弗其子婦姪子。前、4、26、7.

（7）婦媄——婦媄𠂤，不其妨。後、下、34、4.

（8）婦嫌——甲辰卜，婦嫌……新寫、50.

（9）婦妣——婦妣續、4、27、8.

（10）婦敏——于婦敏，𢍏。後、下、23、9.

（11）婦妊——由犬御婦妊□妣壬。前、8、14、3.

（12）婦嬛——丁丑卜，婦嬛，力，八月。甲編、211.

（13）婦良——……卜，㞢貞，翌……酒婦良……𠂤。七集、下22.

（14）婦白——甲寅卜，王貞，由丁巳□婦白于大丁。續、1、7、8.

（15）婦𠂤——貞，婦𠂤冊册叟。徵、雜、89.

（16）婦共——貞，婦共……王固曰，𠂤𡆥……其隹庚。徵、雜、103

（17）婦姊——□申□貞，婦姊𠂤。鐵拾、9、3.

（18）婦汝——……婦汝……文錄、743.

（19）婦姘氏——甲子，婦姘氏，四夕，小𡆥，中。後、下、27、10.

（20）婦妹氏——乙未，婦妹氏，一夕。㱿、35、8.

（21）婦杏氏——婦杏氏七夕𠂤一夕。宂。後、下、33、10.

（22）婦妻氏——丙寅，婦妻氏五夕，㞢。續、5、20、7.

（23）婦寶氏——庚午，婦寶氏三夕，㞢。後、下、18、3.

侯娶妻，汾王之孫，蹶父之子。諸娣從之，祁祁如雲，韓侯顧之，爛其盈門”。姊姊嫁給韓侯，羣妹跟了去，甚至于兄弟的女兒也都跟了去當妾媵。僖公十五年左傳引古占筮書云，“歸妹睽孤，寇張之弧，姪其從姑”，姑姪姊妹成羣的嫁給一個諸侯。這種風俗，一直傳到清代中葉，尚保留在我國西南諸省，如陳鼎所記滇黔土司婚禮記，無疑的是古代婚禮的寫實，也無疑的是初民社會學家所謂“亞血族羣婚制”的遺跡。兩周之際，婚姻制度，猶有“姪其從姑”惡習，在商王武丁時代，當然不能否認婦某來歸，“諸娣從之，祁祁如雲”了。嫁者爲婦，從者爲妾媵。伊尹爲有侁氏媵臣，“媵臣”之名，既見於甲骨文了；而“妾”之一詞，也頗見於卜辭：

于王亥妾，鐵、206、2.

辛丑卜，于河妾。後、上、6、3.

貞，來庚戌，𠂤于示壬妾毋庚。鐵餘、2、4.

癸丑卜，王貞曰，𡆥示癸妾妣甲。鐵拾、1、8.

……妾𡆥𠂤子……前、4、25、8.

己亥卜，己貞，子商妾盂𡇊，不其妨。粹、1239.

禮記內則，“聘則爲妻，奔則爲妾”。僖公十七年左傳，“晉惠公之在梁也，梁伯妻之。梁嬴孕，過期。卜招父卜之，曰，將生一男一女，男爲人臣，女爲人妾；故名男曰圉，名女曰妾。及子圉西質秦，妾爲宦女焉”。宦女，蓋猶後世所謂宦官，所以服役於宮幃者。白虎通嫁娶，“妾者，接也，以時接見也”。說文辛部，“妾，有罪女子給事之得接於君者。从辛女。春秋傳云，女爲人妾。妾，不娉也”。這顯然是融會左傳禮記的成說，再附以漢代的律令爲辭的。按：周易遯九三卽有“畜臣妾，吉”之說。妾的地位，在周初文獻卽與臣僕並論，春秋以後，遂有“賤妾”之稱了。在殷商，則凡高祖河，與王亥、示壬、示癸的諸“高妣”，一例稱“妾”，妾的身份，實與“高妣”相等，

儀禮作擯，聘禮，“賓入於次，陳幣。卿爲上擯，大夫爲承擯，士爲紹擯”。有司徹，“主人出迎尸，宗人擯”。擯，皆謂相禮者。周官內宰，“大祭祀，后祼，則贊”。禮記祭統，“會于大廟，君執鸞刀，羞嚌；夫人荐豆，此之謂夫婦親之”。禮器，“大廟之內敬矣，君親制祭，夫人荐盎；君親割牲，夫人荐酒”。周代的宗廟大祀，禮儀上一定要王后陪同天子主祭，由這個禮制上考卜辭所謂：

庚申卜貞，王𡆥示壬，爽妣庚，𡇊，亡尤。後、上、1、6.

甲辰卜貞，王𡆥示癸，爽妣甲，翌日，亡尤。林、2、25、1.

丙寅卜貞，王𡆥大乙，爽妣丙，翌日，亡尤。前、1、3、7.

辛卯卜貞，王𡆥大甲，爽妣辛，𡇊，亡尤。徵、帝、35.

庚午卜，旅貞，王𡆥妣庚，眔兄庚，亡尤。明義士、740.

戊申卜，旅貞，王𡆥父戊，□亡尤。粹、377.

戊申、卜，宁貞，王𡆥大戊，𢦏，亡尤。甲編、2881.

甲辰卜，王，翌乙巳，王其𡆥祖乙，𢦏，亡𢀛。通纂、161.

凡祖甲以後的祭典中“王𡆥”及“王其𡆥”，宜皆是王與后一同主祭的紀事，尤其是康丁以後以先王配享先妣的大典，更應該婦人主祭，王是陪祭者。因此，武丁時代所常見的“王𡆥”，也只能釋爲婦人陪祭了。老是陪武丁主祭者，婦好以外，未見其她，因此，我敢認定武丁“多婦”之中，惟婦好爲適后。所以“嬪婦好”與“弗其嬪婦好”一辭，可能爲春秋僖公八年，“秋七月，禘于大廟，用致夫人”同樣的事實。也就是武丁初婚，以婦好見於宗廟的大典。卜辭關於婦好的紀載，不下數十見，姑摘錄其重要者如次：

癸酉卜，亘貞，之三月，帚好□徵、典、111.

貞，之十三月，帚好不其來。林、1.20、11.

□戌卜，𡉈貞，帚好見。戩、35、3.

甲申卜，㱿貞，呼帚好先以人于麛。前、5、12、3.

逾來逆女”，公羊傳又曰，“女，曷爲或稱女？或稱婦？曷稱夫人？女，在其國稱女，在塗稱婦，入國稱夫人”。證諸儀禮士昏禮，女在家，從者皆稱“女”，自降出以後，從者皆變言稱“婦”，婦與夫人，經師傳說，或辨在舅姑的存亡，或辨在塗次與入國的時間，這都是假定之辭。我認爲，春秋所謂“薄伯姬來逆婦”，這個婦字，猶今言“兒媳婦”，或者因爲薄氏子官不過士大夫，在當時階級的習慣，也只能稱“婦人”，如曲禮所云，“士曰婦人”而已。其實，女子在母家例稱爲“女”；由夫家稱之，則通謂“婦人”。婦人，夫人，一也。論語泰伯，“武王曰，予有亂臣十人。孔子曰，有婦人焉，九人而已”。這位“婦人”，無論爲太姒，爲邑姜，以春秋書法例之，均當稱爲“夫人”；而孔子稱之曰“婦人”，可見“婦人”卽是“夫人”，凡甲骨文所見武丁的“多婦”，也卽武丁的夫人。婦井氏，在卜辭有時作姘云：

貞、呼見姘”。前、5、25、4. 姘，蓋卽“大婦井”省文、“大婦”之譌爲“世婦”，一如“大子”之譌爲“世子”，此大人必是婦人尊稱的鐵證。婦人，漢時或尊稱爲“大家”如曹大家. 今俗語或尊稱爲“太太”，疑皆“大婦”，一語之轉，我所以說，“夫人”實“大人”語譌。就我淺陋的見聞說，武丁的夫人，碻有四五十位，等到地下，地上，海內，海外所珍藏的甲骨文全部刊佈出來，然後再加統計，武丁的夫人，可能達於百名之多，多妻制度，碻是盛行於殷商王朝的統治階級。

然而武丁的后妃，實際上決不止此數。左傳襄公十二年，“天子求后於諸侯。諸侯對曰，夫婦所生若而人，妾婦之子若而人。無女，而有姊妹，及姑姊妹，則曰，先守某公之遺女若而人”。若而人，猶言若干人。一女出嫁，若干女子陪嫁，這就是古代的媵。春秋莊公十九年，“秋，公子結媵陳人之婦於鄄”。公羊傳曰，“媵者何？諸侯娶一國，則二國往媵之，以姪娣從。侄者何？兄之子也。娣者何？弟也。諸侯壹聘九女。諸侯不再娶”。如詩大雅韓奕云，“韓

這就打破了二千年來傳統的經說。卜辭所見子商，近來甲骨學者均已論定爲武丁之子。所謂“子商妾盂”，妾的身份，顯爲子婦，猶今人稱“兒媳婦”，這又打破了傳統的“宦女”爲妾，或“奔則爲妾”的學說。然則儀禮喪服傳云，“妾之事女君，與婦之事舅姑等”，略可徵實商代子婦稱妾的習俗。至孟子滕文公下所譏的“妾婦之道”，與禮記內則所說的“妾御莫敢當夕”；此皆周代的臣妾制度，與殷商王朝高妣稱妾，子婦稱妾的身份，迥然不同。由甲骨文有關妾字的卜辭考察，曲禮所謂“天子有妻、有妾”的制度，也不能自武丁的宮幃史料裏加以徵實。“妾𡆥𠂤子”之上，疑放“子□”字樣.

周官與昏義均次“世婦”於“九嬪”之下，曲禮則云，“有世婦，有嬪”。爾雅釋親，“嬪，婦也”。釋名釋親屬也說，“天子有妾有嬪。嬪，賓也，諸妾之中見賓敬也”。九嬪一位，春秋經所未傳道。書堯典，“釐降二女於嬀汭，嬪於虞”。詩大雅大明，“摯仲氏任，自彼殷商，來嫁於周，曰嬪於京，乃及王季，維德之行”。詩書所見的嬪字，毛傳鄭箋都釋爲“婦也”，較允，決不能釋爲妾御。有周的宮幃中有無“九嬪”一位？尚屬疑案。在武丁時代卜辭，雖常見嬪字云：

貞，王勿嬪。十月。鐵、270、2.

……王嬪𢀛……前、4、31、1.

……宁貞，王勿嬪夕，不左。前、7、30、3.

乙亥卜，宁貞，王嬪、歲亡𢀛。前、7、20、2.

丁丑，王嬪中丁，厥阭，在𡆥自。十月。菁、3.

貞，𠂤來，嬪婦好，不隹母庚。鐵、261、1.

□寅卜，韋貞，嬪婦好。○貞，弗其嬪婦好。前、7、247、4.

所謂“王嬪歲”，“王嬪中丁”，均讀爲洛誥“王賓殺禋”，也卽晚期卜辭所屢見“王賓某某”的賓字初寫。賓本祭名，字特从女，意者，嬪之初誼，爲王主祭，婦相禮，引而伸之，凡相禮者，皆謂之儐。儐，

"王帚",一向是"正位中宮"。若將"嬪于虞",與"嬪于京"兩個嬪字來比擬卜辭的"嬪婦好",婦好當然是武丁的元妃。楚子西曰,"今聞夫差,次有臺榭陂池焉,宿有妃嬙嬪御焉",見於哀公元年左傳者,誠與周官"九嬪,世婦,女御"的品次相合。然,在昭公三年傳述齊侯使晏嬰請繼室于晉曰,"君若不弃敝邑,而辱使董振鐸之,以備嬪嬙,寡人之望也"。則以夫人爲"嬪嬙",嬪的地位,當不在"世婦"之下。有此旁證,吾知殷商王朝的內治,實以"嬪"爲元妃,卽堯典大雅所見的嬪字,也只能作"元妃"解。兩千年來說經者皆抱着"天子之妃曰后",硬降嬪、婦爲妾媵,證之春秋,似無捍隔;以說詩書,則立見窒礙了。

以詩書傳說證之甲骨文,現在敢說武丁時代的內治,是,"嬪"爲"世婦"之首,其寢卽是王帚。

武丁的"多婦"中,差足與婦好比肩者,斷推婦妌。卜辭嘗見,"呼婦井伐龍方",續、4、26、3."呼婦井勹舞往于𡆥",續、5、26、2.她與婦好一樣的可以督師遠征,可見"巾幗英雄",在殷商王朝裏,並不稀罕。周官冢宰,"內宰,仲春詔后帥外內命婦,始蠶于北郊,以爲祭服。歲終,則會內人之稍食,稽其功事。上春,詔王后帥六宮之人而生穜稑之種,而獻之于王"。后妃躬親蠶桑,以提倡婦女的生產,這種典禮,自周代一直表演到清代末葉,都不曾廢,而后妃"生穜稑之種",則兩漢以後,不大有人注意了。可是,后妃親蠶的事,在甲骨文裏不常見,倒是武丁常派婦妌氏代表他去藉田,藉黍,或者"受年"的事則不絕於書,如:

乙丑貞,婦妌田藉。甲編、3001.

貞,婦妌黍藉。續、4、25、4.

貞,婦妌受黍年。前、4、39、6.

乙丑卜,古貞,婦妌魯于黍年。佚、531.

乃就於王帚或"小寢"。婦井氏入夕,既屢見於曰辭,她的品次,可能是"嬪嬙"的嬙。嬙字,屢見於左傳。國語晉語亦曰,"備嬪嬙焉"。韋解,"嬙,婦官也"。說文未見嬙字,周官禮記俱不見天子后妃有嬙一位。嬙,疑當爲嗇,說文古文从田作嗇。那末,卜辭云:

貞,今日雨,不𡆥。後、下、7、2.

……不隹𡆥。鐵、餘、16、1.

……卜宂貞,……隹𡆥。前、4、41、3.

𡆥,蓋卽儀禮覲禮"嗇夫承命"的嗇夫。書大誥,"若穡夫,予曷敢不終朕畝"。穡夫,當亦嗇婦的轉變。稼穡技術,本爲婦女所發明,這是初民社會學家所公認的史實,管理稼穡的最古官吏,當然屬於女性。從武丁時常派遣婦井氏藉黍,藉田一串的事實看,她正是嗇婦。呂覽先己,"嗇其大寶",注,"嗇,愛也"。昭公元年左傳,"大國省穡而用之",杜注亦曰,"穡,愛也"。禮記郊特牲有"先嗇,司嗇,報嗇"諸神官,我認爲都是古代稼穡發明者,也卽是原始的愛神。由於愛神卽是嗇神,在武丁時代管理宮庭糧食者,當然要派遣最寵愛的妃嬪去担任。使予前所推論的嬪爲元妃爲不鉅謬,那末,嬪嬙的嬙,定是次妃。

元妃婦好陪王主祭,次妃婦妌氏管理稼穡;這就是武丁內治的兩件大事,其餘的"世婦",誰爲"司服"?誰爲"女祝,女史"?宜其各有專職,留待甲骨學者詳加搜討吧!在此,我願將武丁時代后妃的品第作個扼要的結論,是,嬪爲元妃,嬙(當讀爲穡)爲次妃。晚周以來,禮經師承認爲嬪,嬙,在"夫人"品第之下,那或是東周以後的制度,決不能以之測議殷商王朝的內治。

武丁的"多婦",惟婦𡛼婦娘婦姘三人,在卜辭裏時冠王號,如:

……貞……王𡛼祖……朋,奠三小宰,卯三大牢。庫方、177.

壬□卜,王娘□其母□。佚、768

乙酉卜,㱿貞,呼帚好先収人于龐。前、7、30、4.

甲午卜,宂貞王由帚好令征夷。佚、527.

乙未卜,宂貞,王由帚好涉。同上版.

……殼貞,帚好使人于蔑。○貞,王曰,亡其疾。續、4、29、1.

貞,帚好嘗隹𤔔疾。前、6、8、5.

貞,勿呼帚好往𡍮。鐵、45、1.

貞,帚好𤔔告于多𡛼,水。珠、7.

貞,由帚好呼鼿伐。前、6、6、3.

貞,御帚好于高。續、4、30、3.

貞,于七介御帚好。前、1、43、4.

丁酉卜,宂貞,帚好𡆥,妨。○王固曰,其隹甲𡆥,𤔔𢍏,𤔔□續、4、29、3.

乙卯卜,宂貞,呼帚好出艮于𡛼癸。通、別、2、中村骨.

辛丑卜,亘貞,王固曰,好其𤔔子,御。同上版.

辛丑卜,殼貞,帚好𤔔子。二月。同上版.

貞,𡛼已𢀛帚好子。通、別、二、田中、12.

庚子卜,殼貞,匄吉方于好,雍乙未。吉。續、3、1、2.

貞,罌好于𡆥。前、6、27、3.

貞,王夢帚好,不隹𠂤。鐵、113、4.

婦好,有時來見,有時帥師出征,有時賚祀先妣,爲王告水災;有時又問她能生子否?生了兒子,又有妣已降之災。也許因爲她多病,蚤死,魂魄入了武丁之夢,所以有"王夢婦好,不隹孽"的紀錄。總而言之:婦好,在卜辭裏,不廑占問她的"𡆥妨",有許多重要事蹟,足以證她是武丁的賢內助。武丁的"多婦",在骨臼刻辭裏總免不了"入夕"故事,寵愛越專,入夕的次數越多;就今已刊佈的甲骨文看,獨不見婦好,入夕的明文,從側面推測,婦好可能是與武丁同居

辛丑卜,殼貞,婦妌呼黍□商。續、4、26、1.

貞,婦妌不其受年。粹、880.

藉,讀爲灌,蓋逢天旱,由婦妌督率衆人去田中灌溉禾黍去。可見周官所謂,"生穜稑之種"的典禮,還是自殷商王朝的后妃必須躬稼的事實演來。武丁時代的生產基礎已建立在農業上,這是一個鐵證。其時"會內人之稍食稽其功事"的責任,無所謂"內宰"之官,卽由婦妌氏主持,所以武丁常派她去"受年"。"受年"的意義,大概就是會計宮庭之內的一年食糧。或者婦妌遇到意外的事件,卽派婦好,婦𡛼去代理:

……婦好……受年。粹、864.

貞,𡛼受年。庫方、308.

從甲骨文屢卜"受年"的故事,我們可想見當時的食糧,碻以禾黍爲主,殆已超過完全"肉食"的生活了。由於甲骨文屢云:

婦井氏五夕。亘。林、1、18、2.

婦井氏七夕。宂。戩、35、6.

癸巳,婦井氏、一夕。亘。微、典、41.

壬戌,婦井氏二夕。𠂤。金璋、522.

甲午,婦井氏,三夕。𡍮。甲編、3341.○以上骨臼刻辭.

婦井來。甲編、2912、骨裏.

庚戌乞自婦井,三□甲編、2969、甲裏.

可知婦妌氏平居與武丁異室。尙書大傳,"古者后夫人將傳君,前息燭,後舉燭。至於房中,釋朝服,襲燕服,然後入御於君。鷄鳴,太師奏鷄鳴於階下,然後夫人鳴佩玉於房中,告去"。韓詩章句也說,"人君退朝,入於私室,后妃御見,去留有度"。自來經師都說,后妃御見,皆就於王之燕寢。由卜辭考之,燕寢,當卽東帚、新帚之類;而"三婦,宅新帚"一辭,可證"多婦"卽平居燕寢,惟當夕之時

……王姓……前、6、28、2.

王下的奼、娘、姓諸字，近來甲骨學者頗有認爲諸婦受封的地名者。據我膚淺的認識，這不是"多婦"的受封之地，宜是她們母國的姓氏。娘姓，姓姓，載籍無考；奼姓則見於詩鄘風桑中云，"美孟弋矣"。弋姓，不見世本與春秋氏族譜。朱熹詩集傳云，"春秋，定姒，公穀作定弋，蓋杞女，夏后氏之後，亦貴姓也"。推此言之：婦妊的母國當是薛鑄；婦羊的母國，當是申呂；這都是以母國國姓爲名，一如春秋經傳所謂王姜，王姚，姚姜皆后妃母國的國姓，甲骨文所見王奼、王娘、王姓、婦妊、婦羊其下一字，均爲母國的國姓，按着周代女子命名的習慣可以碻定。他如偪陽的女子嫁到王室，即稱婦嬀氏；荆楚的女子嫁到王室，即稱婦楚氏；邢侯之子嫁給武丁爲嬪，自然稱爲"婦井氏"，這種以女子的母國國名爲名的習慣，傳到春秋時代，亦不乏其例，如齊姜、梁嬴、巴姬之類是也。由是以論武丁的元妃婦好，好爲國姓？抑爲氏族呢？這就牽涉到根本問題，正是一般學者所要瞭解的婚制了。

左傳昭公元年，"子產曰，僑聞之，內官不及同姓，其生不殖。故志曰，買妾不知其姓，則卜之。男女辨姓，禮之大司也"。禮記坊記也說，"取妻不取同姓，以厚別也。故買妾不知其姓，則卜之"。白虎通嫁娶因謂，"不娶同姓者，重人倫，防淫佚，恥與禽獸同也。外屬，小功已上，亦不得娶也"。凡是血緣相近的親屬，禁止通婚，雖自周人發明其生理上的眞理；可是，"外屬小功以上"的表姊妹，姨兄弟通婚，至今社會上猶未能禁絕。魯昭公娶吳孟子，當時就有人譏爲違反"男女辨姓"的禮教。其實，魯吳雖屬同姓，血緣已遠，比之，齊桓公好內，姑姊妹不嫁者多人，齊襄公與妹文姜明目張胆的戀愛，還是略勝一籌。春秋僖公二十五年，"宋殺其大夫"。公羊傳曰，"何以不名？宋三世無大夫，三世內娶也"。何休解詁曰，"三世，

王骸骨，由人種學來解答吧！

"男女同姓，其生不蕃"，也許因爲殷商的族內婚而影響到王族的體格衰弱吧！然武丁的元妃，雖屬同族，婦井、婦奼以下的"多婦"，則不盡是同姓；所以他的兒子，見於卜辭者也不在少數，如：

子漁——壬申卜，宂貞，呼子漁屮子……戩、43、8.

子昏——……卜，宂貞子昏不𢦏。七集、W. 45.

子效——丁卯卜，㞢貞，令子效□牢于□鐵、22、4.

子雔——甲辰卜，□貞、子雔不作嬉，不𢦏。前、4、29、4.

子央——……子央屮于父乙。鐵、196、1.

子欤——丁巳卜，家、御子欤于父乙。後、上、22、6.

子麂——丁巳卜，宂貞，子麂其屮災。續、3、45、5.

子亦——癸卯卜，古、御子亦于父乙。前、6、19、5.

子蚩——丙子卜，宂貞，子蚩亡疾。金璋、611.

子白——□亥卜，亘貞，卓□爵□子白前、5、5、2.

子寇——貞，子寇不征，屮疾。後、下、37、5.

子戠——甲午卜，又勺于子戠，十犬，卯牛一。佚、194.

子虘——丙寅卜，宂貞，子虘耏，畎田。十月。後、下、8、1.

子弢——癸未卜，設貞，旬亡𡆥。王固曰，往，乃茲屮𠂤。六日戊子，子弢。

子賡　　𢦏。一月。○己卯貞，子賡入圂芍十。菁、3.

子衛——御子衛于父乙。後、下、11、9.

子慶——己未卜，㞢子慶，亡疾。後、下、29、4.

子弓——丁酉卜……子弓……菁、11、2.

子昌——丁酉卜，㞢貞，子昌敉□屮凶。後、下、30、4.

子吉——□申卜，亘貞，子吉不𢦏。前、6、52、2.

子不——□寅卜，韋貞，御子不。徵、人、11.

謂慈父、王臣、處日也。內娶，大夫女也。言無大夫者，禮，不臣妻之父母，國內皆臣，無娶道。宋以內娶，故公族以弱，妃黨益彊"。所謂"內娶"，即今社會學者所謂"族內婚"。宋爲商裔，其"三世內娶"的風俗，是否繼承殷商王朝的家法？很值得我們思考。

武丁"嬪婦好"，好字按着楚氏、井氏、妹氏、姜氏例子解釋，宜是她的母國國名；若按婦奼、婦妊或以姓爲字解釋，好宜是國姓。好國，甲骨文無徵，兩周文獻裏也不能獲得證明。史記封禪書，"雍東有好畤，久廢，無祠"。漢書郊祀志，"雍東有好畤，故縣得名"。地理志，扶風有好畤縣，即史記呂不韋傳所謂"嫪毐敗，亡走，追，斬之好畤"也。好畤，是否因爲商代的好國居此得名？今不可考。如其認爲國名的解釋證據不足，那只有以"因生賜姓"來說明好的眞象了。按照甲骨文所見奼、姘、妹、媒諸氏，周秦以後人傳寫，往往省去女旁而作弋、井、冉、枼；依此傳統習慣來考察好姓，在周秦以後的文獻裏應該作子。在左傳的開宗明義說，"惠公元妃孟子。孟子卒，繼室以聲子，生隱公。宋武公生仲子，仲子歸于我"。宋國子姓，但從孟子、聲子、仲子這幾位夫人的名字決定了。所以史記殷本紀的太史公曰，"契爲子姓，其後分封以國爲姓，有殷氏、來氏、宋氏"等。世本也說，"子姓，殷、時、來、宋"諸國。那末，子爲殷商的國姓，武丁的元妃婦好，正是同姓。姓，由國語晉語"異姓則異德，異德則異類；同姓則同德，同德則同心，同心則同志"說，就是族類的徽識，凡同姓者，必然是同族。那末，婦好與武丁同姓，顯然是"族內婚"。她倆位血緣關係如何？文獻不足徵了。若以宋國的"三世內娶"，以及齊襄、齊桓兄妹戀愛的惡習看，周代的東土諸侯，似有"兄妹婚"的痕跡，武丁之與婦好，也許是極近的親屬，一如埃及十八王朝以前所特有的"兄妹婚"吧！但從婦好看，殷商王朝實行"族內婚"，毫無疑問；是否兄妹婚？敢以留待專家從侯家莊出土的

子癸——貞子癸見，勹歲于丁三……前、7、28、2.

子堕——己未御子堕于母，薶。前、6、4、4.

子𡆥——……不若子𡆥。後、下、21、14.

子黃——癸亥貞，子黃亡𡆥。戩、32、10.

子𠂤——己未卜，其又于子𠂤。粹、410.

子竇——……巫子竇勹……續、5、12.

子嬪——四日庚申，亦屮來嬉自北，子嬪告曰，昔甲辰，方𢦚于𠂤，俘十屮五人。五日戊申，方亦𢦚，俘十人屮六人。六月，在□。菁、5.

子醬——翌乙酉，呼子醬酒伐于父乙。續、1、28、9.

子商——己亥卜，己貞，子商妾盉𠂤，不其妨。粹、1230.

子老——……夕子老(？)……佚、620.

子隶——貞，由子隶往……續、6、14、12.

子隶——乙丑貞，王令子隶，東丁卯。誠齋、350.

子方——辛丑卜貞，王令𡆥以子方奠于𢦏。後、下、34、3.

子𠂤——……子𠂤……林、2、1、17

子宗——辛卯卜，宂貞，御子宗于𣪊。佚、122.

子友——王固曰，屮……嬉其隹……不吉其……子友……前、4、29、6.

子犀——戊午卜，王貞，勿御子犀，余弗其子。金璋、415.

子𢦚——子𢦚東牛。金璋、415.

子鬳——……子鬳……粹、1576.

子克——子克粹、1583.

子萬——子萬佚、799.

子之——己亥卜，永貞，𢍏循。後、下、14、14.

子尹——貞，子尹……後、下、27、9.

己卯卜貞，今夕，小子出羽。文錄、794.

貞，翌庚辰，小子出羽。五月。文錄、795.

關於中子、小子的紀錄，尙不止此。"中子"，周以後的文獻，所見甚寡；若"小子"則詩書金文數見不鮮了。中子，小子，蓋卽戰國時代秦國的"中庶子"（見燕策三）"少庶子"（見秦策五）都是官名。在卜辭裏也以"小子"與多方的"小臣"並論，當然不能釋爲王之幼子；那末，"大子"也決不能釋爲王之適長子；所有武丁的"適子"，當卽卜辭所數見的"小王"。武丁諸子，曾加王號者，有：

王尖——庚午卜，出貞，王尖曰，勹娶宁□齊勹…… 金璋、78.

王𡆥——壬子卜，㞢貞，王𡆥隹出𠂤。鉄、6、3.

王𣪊——丙午卜，設貞，王𣪊曰，戊其出□。前、7、29.

王𠭯——辛巳卜，王𠭯其□。鉄、146、4.

王𣪊——己丑貞，王𣪊□受禾。粹、900.

王吉——辛酉卜，王吉。文錄、875.

王已——戊午貞，王已步于㫐。○辛亥卜貞，于父庚。鄴、三、下、42、5.

王吉，殆卽子吉。王已，粗讀之，似爲"王翌日己未"的省文；細繹武丁、祖甲之世的甲骨文，常見，

王固曰，已其出𡆥。徵、游、31.

丁亥卜，已貞，子商妾盉𠂤、不其妨。粹、1239.

甲戌，王出已。續、1、29、6.

己卯卜，旅貞，王窒兄已，肜，亡尤。在正月。庫方、1204.

王已，正是祖甲所稱的兄已，也卽舊史相傳的孝己了。孝己的事跡，盛傳于晚周之世，如，戰國秦策一，"孝己愛其親，天下欲以爲子"。莊子外物，"人親莫不欲其子之孝，而孝未必愛，故孝己憂而曾參悲"。（呂覽必己篇同。）尸子，"殷高宗之子曰孝己，有孝行，一夜五起，視

王固曰，其惟甲𠂤，出希，出□。同上版.

𠂤，篆作  ；妨，篆作  ；這兩個字，近來頗多異釋。我因爲要解決王子的胎教問題，不能不先論定正統史學家所不齒的宮幃穢事。，陳邦懷先生釋𠂤，甚碻。𠂤卽掩之本字，象雙手持巾掩冪器口形。月令，"孟冬之月，其器閉以奄"，鄭注，"象物閉藏也"。掩藏，蓋卽𠂤字本誼。引而伸之，男子之精氣閉藏者曰奄，曰閹；女子"十四而精化，小通"者必以巾帨掩之，宜亦謂之𠂤。凡卜辭云，"婦某𠂤"或"不其𠂤"者，都是占問"多婦"的經期。經期有定，應𠂤而不𠂤者，通常是受孕的象徵；也有時屬於病態。從"翌庚寅婦好𠂤，翌庚寅婦好不其𠂤"兩辭看，這當然不是占問受孕的時間；而是占經𠂤之期。婦好應該經𠂤了，而逾期不𠂤，所以武丁占曰，"有𡆥"乎？女子經潮，我國社會，至今猶以爲穢物，在商代當然不會認爲吉祥的。當婦女的經期，加以特別妝飾，以止幸御，這就是"妨"字本誼。妨，从女，力聲，字書所未見。力，孳乳爲勒，許書云，"馬頭絡銜也"。孳乳爲飭，匡謬正俗八云，"飭者，謹也，敬也"。飭，飾，兩字，古籍常相通假。許書，"飾，㕚也"。段注曰，"飾拭古今字。凡物去塵垢，卽所以增其光彩，故㕚者飾之本義；而凡煩事增華皆謂之飾，則其引伸之義也"。山謂：妨卽飭飾本字，婦人經期需要閉房，受孕之後亦需閉房；妨者，婦人閉房之飾也。音則讀若勒、若飭。婦人經期，世俗今猶謂之"騎馬"；固自"馬頭絡銜"一誼引伸而來。滇黔土司婚禮記嘗言，婦人既受孕，保姆驗其眉心而卽令閉房，以防子女的胎花。此術當傳自古代。賈誼新書胎教雜事篇引青史氏之記曰，"古者胎教之道，王后有身之七月而就蓐室。太師持銅而御戶左，太宰持斗而御戶右，太卜持蓍龜而御堂下，諸官皆以其職御於門內。此三月者，王后所求聲音，非禮樂，則太師撫樂而稱不習；所求滋味非正味，則太宰荷斗而不敢煎調曰，不敢以侍

約略計之，就有四十多人。所謂"子"，當然是"王子"的省稱。這正與楚國的王子申，王子西等，在左傳裏有時省稱子申子西之例相同。這幾十位"王子"，誰是婦好、婦井所生，卽周以來所謂"適子"，將來可以繼承武丁的政權者？我願在此作初步的探研，以待專家的修訂。

殷商王朝的繼承法雖如我的舊作宗法考原說，"立子以季不以賢"；當時的王子，我也嘗說，似乎有適庶之分。以子尹爲例，卜辭屢見之，或曰：

乙未卜，㞢貞，暖、王尹曰，叟。前、4、28、7.

貞，來……王尹于父㠯。粹、1272.

貞，尹勹芍匄于高妣己妣庚，毓妣己。粹、397.

□申卜，㐬貞，告王……尹于祖……妣己。燕大、380.

在武丁數十子之中，獨子尹屢稱"王尹"，當非偶然的事。武丁稱王，子尹亦稱王，這個王宜卽卜辭所屢見的"小王"：

癸卯卜，□小王。鐵、90、2.

己未卜，□貞，小王歲□宰。文錄、204.

戊辰……小王……粹、116.

戊子……小王見，不允出，竟㠯。燕大、202.

"小王"對"老王"爲名，宜是可以繼承王位的"適子"，猶經師傳說，天子適子曰"太子"，諸侯曰"世子"。"太子"一詞，雖嘗見於甲骨文，但其涵誼，實與中子，小子，有相互之關係，如，

貞，御子□，大子小宰。前、4、16、6.

圂于中子，雨羊。粹、409.

癸亥卜，中子右，往來，隹若。鄴、三、下、34、10.

己巳卜，旅貞，中子……王其宴。文錄、339.

丁酉卜，其呼多方小子，小臣，其教戒。粹、1162.

衣之厚薄，枕之高下也。其母早死，高宗惑後妻言，放之而死"。他如荀子性惡，管子樞言也都盛傳孝己之孝；可是甲骨文裏，在祖甲時稱"兄已"，在康丁時稱"父已"，到了武乙以後則通稱"祖已"，始終不見所謂"孝已"者。按："孝"字，在宗周金文，常與"好"字通用。如杜伯簋，"其用喜孝于皇神祖考，于好朋友"，芮伯鼎則作"用好宗廟，喜夙夕，好朋友"。釋名釋言語也說，"孝，好也，愛好父母如所悅好也"。假定孝己之孝，不是周人的追諡，那定是"好"字傳說之誤。好已者，婦好之子名已也。婦好爲武丁的元妃，孝已正是武丁的適子：由於新舊史料相互證發，我知道在殷商王朝，惟適子得稱"小王"；"中子"或爲它新帝的"多婦"之子，至周稱爲"中庶子"；"小子"，則爲居於"小𡆥"的妾媵之子，至周稱爲"少庶子"。換言之：商代的宮庭之中，確有適庶之分。武丁雖有"多婦"，試觀後代的祭典，僅特祭妣戊、妣辛、妣癸三人：

戊子卜貞，王窒武丁，爽妣戊，𡆥，亡尤。後、上、4、8.

辛亥卜貞，王窒武丁，爽妣辛，𡆥，亡尤。前、1、17.4.

癸未卜貞，王窒武丁，爽妣癸，𡆥，亡尤。後、上、4、9.

三妣之中，誰爲婦好？誰爲婦井氏？在尙未刊佈的甲骨文材料中，總有足供我們剖析的綫索。蓋婦好先卒，婦井繼之，尸子所謂"惑後妻之言"者，必指婦井、婦狸之儔，此屬宮幃秘史，今難究其眞相了。

"小王"，多是繼體之君。繼體之君的賢愚，往往影響國運的隆替；所以自古有國之君，都很重視王子的教育，自后妃的受孕，以至王子的降生，成年，無時不在師保督責之下。武丁時代，對於王子的教育，也不能例外。以婦好爲例，在卜辭裏，常道：

己丑卜，㱿貞，翌庚寅，婦好𠂤。續、4、29、2.

貞，翌庚寅，婦好不其𠂤，一月。同上版.

丁酉卜，宂貞，婦好𠂤，妨。續、4、29、3.

課本？今不可知。但從"其呼多方小子，小臣，其教戒"粹編、1162.一辭觀之，當時碻有"朴作教刑"以教戒一羣小子小臣，當時對於王子的教育，自然不會忽略的。禮記祭義，"天子設四學"。孟子滕文公上，"夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也"。商代的學校名"序"，在甲骨文裏無考。我嘗說序當爲廚，卽是射宮；那末，儀禮中"鄉射""大射"諸禮，可能是由商代的教育逐漸演成的。我想：

貞，𠂤不其𠂤射。林、2、3、10.

貞，不其𠂤射，八月。續、3、46、4.

貞，射衙从陽。前、5、42、5.

貞，翌己卯，令多射。二月。後、上、30、15.

貞，多射不至衆。鐵、233、1.

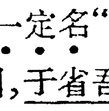
這類卜辭，可能卽王令多子學射於學宮。禮記王制，"天子命之教，然後爲學。小學在公宮南之左，大學在郊。天子曰辟廱，諸侯曰頖宮"。明堂位又曰，"瞽宗，殷學也。頖宮，周學也"。"瞽宗"一辭，甲骨文未見，但有學云：

丙子卜貞，多子其𠂤學叛，不𢦏大雨。林、2、25、9.

……學于入……若。燕大、717.

……學東……前、5、20、1.

……𠂤學……甲編、2970.

"𠂤學"可能爲"𠂤學戊"殘辭；而"學東"應爲學宮之東，"學于入"，應爲多子多臣入學的紀錄，則無疑意。是殷商王朝的小學也只名學，不一定名"瞽宗"。若頖宮，詩魯頌作"泮水"。又作"閟宮"。閟宮之閟，于省吾先生以甲骨文所習見的  當之，① 其說甚精，

① 于說詳雙劍誃殷契駢枝三編、釋必。

先王之禮，莫大乎祭祀，"子入大廟，每事問"，孔子尚且問禮于頖宮。這樣看來，武丁教育"多子"學習禮樂，也該在宗廟會同之時，所謂"大甲𢍏"，"小辛𢍏"，"武祖乙𢍏"，……諸先王的頖宮，碻是王子輩的大學。然則，大學所學的，只是一般統治階級所必需躬行的宗廟會同之大義大節。

(9) 武丁以後的諸王積年

武丁的文治武功，陵轢千古，他擴大了殷商王朝的版圖，更光大了我國銅器時代的高度文化。極盛難爲繼，他的子孫能夠持盈保泰、不墜其緒，就算難能可貴了。如尚書毋逸說：

自時厥後，立王生則逸。生則逸，不知𡥈穡之艱難，不聞小人之勞，惟湛樂是從。自時厥後，亦罔有克壽，或十年，或七八年，或五六年，或四三年。

就是說祖庚以後七八代，在位年數，多則十餘，少則三四，都是一羣短命鬼。

由於他們生於深宮，長於婦手，不肯躬親稼穡，硬是養成一羣荒淫酒色的紈袴子弟。今日試讀祖庚以後的甲骨文，不多見求雨之祭，更不多見𢍏年與受年的大典，纔見周公所痛罵"不知稼穡之艱難"一語，決不虛誣。姑就毋逸所傳祖庚以後八王的在位年代假定平均是每人十年，那末，自祖庚至帝辛亡國歷年總數，最多不過八九十年，殷商晚期的歷年，在此就有略加討論的必要。

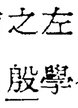
殷本紀，"帝辛益廣沙邱苑臺"。正義引紀年云，"自盤庚徙殷，至紂之滅，七百七十三年，更不徙都"。殷本考證卽指出此與集解引紀年，"湯滅夏，以至於受二十九王，用歲四百九十六年"，其"相繆戾如此"。因此，朱右曾輯古本紀年存眞，卽改"七百七十三年"爲"二百七十三年"。瀧川龜太郎史記會註考證引紀年則作"二

王子"。大戴記保傅篇之說同，但"蔓室"，作"宴室"。盧辯注，"宴室，夾室，次宴寢也。亦曰側室。自王后以下，有子曰震。女史皆以金環止御。王后比七月，就宴室。夫人婦嬪卽以三月就其側室，皆閉房而處也"。金環止御，傳至今日，而爲女子的耳飾。凡卜辭所謂"其妐，不其妐"，是否卽飾以金環？尚待民俗學者爲我們解答。盧氏所謂"王后以下有子曰震"，是根據詩大雅生民"載震載夙，載生載育"說的。國語晉語，"太任娠文王，"哀公元年左傳，"后緡方娠"，字並作娠。說文，"娠，女妊身動也"在甲骨文字亦作娠或身云：

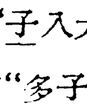
……婦娠，其妐。甲編、3737.

乙亥卜，𠂤貞，王曰，𠂤身，妐。大吉，妐。佚、586.

己酉卜，王占、娥𡥈，允其于□，一𠂤。一月，𠂤。續、5、7、5.

身，篆作  ，象人腹中有子形，舊或釋"孕"，不碻。大雅大明，"大任有身，生此文王"，有身，卽卜辭"𠂤 "的碻譯，今俗語"懷身子"，正是娠字的音轉。有身之妐，與"娥𡥈"之妐，閉房之事雖同，其原因則決不同。從"婦娠，其妐"一辭來考察"胎教"的歷史，斷然始於殷商王朝了。

周官司徒，"保氏養國子以道，乃教之六藝，一曰五禮，二曰六樂，三曰五射、四曰五馭，五曰六書，六曰九數"。尚書大傳也說，"公卿之大子，大夫元士之適子，十有三年始入小學，見小節焉，踐小義焉。二十入大學，見大節焉，踐大義焉。故入小學知父子之道，長幼之序；入大學知君臣之義，上下之位"。古代統治階級對于世子的教育，似乎有完整的制度。國語楚語上，"莊王使士𩵦傅太子葴，問於申叔時。叔時曰，教之春秋、世、詩、禮、樂、令、語、故志、訓典等，教備而不從者，非人也"。古代王侯教育世子，似有更完善的課本。武丁教育他的"多子"，是否有那套完善的制度和複雜的

但猶失之閒耳。  所从 ，于氏既釋爲升，① 說不可易。其實， 从升，从八，卽子禾子釜 字初文。 至說文則譌从斗云，" ，量物分半也。从斗半，半亦聲"。史記項羽紀，"士卒食半菽"，王劭注云，"半，量器名，容半升也"。山謂， 所从牛，卽 字傳寫之誤，从八，分也；凡甲骨文所見 字，當卽半之本字。卽 盤休盤所見 字，亦當釋半。僖公二十八年左傳"晉車七百乘韅靷鞅靽"，杜注，"在腹曰鞅"，是其本誼，舊釋爲必，不碻。卜辭云，"其禮新鬯二半，一𠂤于□"，殷虛、此半，正作"容半升"的"量器名"解，依子禾子釜銘作𣪘。由于 字譌爲 ，乃有必字。由是知道，魯頌的閟宮，當爲頖宮，卽是泮水了。卜辭：

甲寅卜貞 武祖乙𢍏，其牢𢀛羊。前、1、18、1.

丙辰卜貞，文武丁𢍏，日，其牢𢀛羊。同上版.

癸亥卜，又月，歲于父甲𢍏，王受又。粹、337.

𢀛在父丁𢍏。○至于祖甲。粹、330.

這些"𢍏"字，固當讀爲頖宮；卽

貞，王𥫱。摭佚、14.

甲申卜貞，王宧大甲𥫱，亡尤 前、1、5、1.

貞，王宧小辛𥫱，亡尤。前、1、16、7.

……貞王宧□□𥫱亡尤。前、1、4、8.

這些"𥫱"字，還是釋頖宮爲宜。頖宮者，先王之廟也。如魯頌云，"在泮飲酒，在泮獻工"，而"閟宮有侐"，則又爲尊祀歷代先祖之所。

① 詳雙劍誃殷契駢枝釋𣪘。

衣無縫了。 細釋通鑑外紀所注的歷年，似乎是根據太平御覽八十三卷所引史記立說。御覽引史記，不見今本殷本紀者，近世考證家，多疑爲古本紀年佚文。 今按通志三引紀年云，"文丁原誤——太丁. 在位十一年，崩"。朱右曾王國維合著之古本竹書紀年校輯均失收此條。以此佚文校外紀，其年數則大有出入。 御覽所引，既非太史公史記，又非竹書紀年，願以請教專家學者。 回頭來論諸王積年，宋後的著作，無一恰合唐前所傳紀年的總數，惟通鑑前編"二百七十九年"之說，略與紀年說相近耳。如前編之說，與周公毋逸所謂，自祖甲後，"或十年，或四三年"，輒又不合。在這堆傳說紛紜莫衷一是的史料中，我們要考察商末諸王的歷年，只得乞靈於鐘鼎甲骨文了。

以時王卽位之年爲元，國家文獻，均以日繫月，以月繫年，特著以王之在位年數者，武乙以前的甲骨文固未之見；卽在金石銘文，至今也不曾獲得有力的證明。其全繫年月日而又可確定其時王者，在甲骨文有：

丁未，卜貞，
父丁，日其牢、
在十月又二，
茲用。隹
王九祀。 通、別、2、中村、9. ○行格照原片，其行次則由左而右讀。諦審影印本，"十月有二"之二、郭釋爲一。

父丁，卽文丁，此卜辭定是帝乙九年物。在金文，有：

乙巳，王曰，尊
文武帝乙宜，
在置大廟。庭 遘。
乙。翌日丙午，鼒。
丁未、鼎。己酉，王
在梌。卯其錫貝。

百七十五年。"史記正義，殘泐久矣！海濱僻處，聞見寡陋，求日本所傳慶長寬永活本史記與夫桃源史記鈔幻雲抄固不可得，卽羅振玉所影印的日本古寫本殷本紀亦無從檢閱。 瀧川氏所引"二百七十五年"說，遂莫究其出於何本？ 今欲論定"七百七十三年，"與"二百七十三年"，"二百七十五年"之是非，必先統觀盤庚遷殷以後諸王之積年。 據我手邊的史料綜計商末諸王在位的年代，有下列傳說的不同：

王號	今古文尚書	史記及御覽引	古本紀年	帝王世紀帝王本紀	通鑑外紀原注	通鑑前編	今本紀年
盤庚		28 (御)			元年遷殷 28	元祀遷殷 28 祀崩	十四年遷殷 28
小辛		21 (御)			21	21	3
小乙		28 (御)			21	28	10
武丁	59(古文) 100(今文)	55		59 年百歲	59	59	59
祖庚		7 (御)			7	7	11
祖甲	33(古文)	16 (御)		33	16	33	33
廩辛		6 (御)			6	6	4
康丁		31 (御)		23 (本紀)	6	21	8
武乙			(35) 至少如此	35 (本紀)	4	4	35
文丁			11		3	3	13
帝乙		37 (御)		37	37	37	9
帝辛			(11) 至少如此	32	33	32	53
計					241	279	253

總而言之：商末諸王歷年，唐以前的載記，所傳不全，至北宋以後，象皇極經世，甲子會紀，三元甲子編年一類著作，硬將他們補得天

是紀年可信而他說可疑。 這樣比勘，令我們研究古代者不能不拋棄若干傳統的經說，而必信任未經秦火的紀年了。史記周本紀，"犬戎胷奪攜王，盡取周賂而去"。集解引汲冢紀年曰，"自武王滅殷，以至幽王，凡二百五十七年"。 按：幽王之滅，碻在公元前七七一年。 益以二百五十七之數，則公元前一〇二八年，此武王滅殷之歲也。由是以論帝辛之環玉自焚，決不能早於公元前一〇二九年。帝辛在位年代，有卅二年、卅三年、五十三年傳說的不同；茲據卯其卣三銘之年月日測之，其在位年數，至多不過二十二年。

推算古代的朔策，大體不出三統術四分術兩法。 吳氏的西周曆譜出於三統，新城的西周年代則據四分。 兩術相較，年遠的朔策，常有三兩日之差，蓋三統周天積分大於四分者將六千餘分之一，如，

$$(\text{三統周天})365\frac{385}{1539}-(\text{四分周天})365\frac{1}{4}=\frac{1}{6156}.$$

其朔策積分亦大於四分亦七萬餘分之一，如：

$$(\text{三統朔策})29\frac{43}{81}-(\text{四分朔策})29\frac{499}{940}=\frac{1}{76140}.$$

日計不足，月計有餘，上推往古，下歷將來，每閱百年，月朔必有一二日之差，此法數所命定也。 因爲古代測天的法數不密，積年稍久，朝廷所頒佈的正朔，不是先天（如望後而月始圓），便是後天（如晦朔卽見新月）；所以每代之興，必需考諸天象，一次兩次的改正朔。我們生於僧一行、郭守敬諸大天算家之後，運用其大衍授時諸密率，以追溯上古的歷數，誠合於往古的天象，未必盡合於當時日官佈算差誤之朔策；這是研究古代歷算學最困難問題之一。 以春秋所記的朔辰，考察當時閏月的距離，僖公十二年閏二月至十七年閏十二月，中間相距多至七十一月；文公元年閏三月，明年卽閏正月，中間相距不過十一月，當時置閏的標準，既不是"三年一閏，六年再閏"，又不是按"閏分"推算的。春秋成公元年書"春無冰"。左

在四月。 隹
王四祀，翌日。 郭沫若先生所藏卣銘拓本。

"文武帝乙"卽帝乙，此卣定是帝辛四年物。卯其卣同器出土者，尙有二器：一爲帝辛二年作，銘曰：

丙辰，王令卯
其貶芦，殷
于夆。田澭，宁
貝五朋。在正月。遘
于妣丙，肜日，大乙爽。
隹王二祀。既
矧于上下帝。 鄴中片羽三集上、32葉。

一爲帝辛六年作，銘曰：

乙亥，卯其錫作
册墊徵一、垣、用作
祖癸尊彝。在六
月，隹王六祀。翌日。 郭沫若先生藏墓本.

此三器年代相接，月日並繫，自是論定帝辛年代的極可信賴之定點。

茲欲上測商末諸王之歷年，不能不先論宗周之積年。 論宗周積年者，如周曆魯曆著於劉歆三統世經者，訖無定說。 世經推朔策，證周書，始謂武王克殷在公元前一一二二年。 亡友吳其昌教授據之以艸西周曆譜。① 略前於吳譜者，有日本天算學者新城新藏博士著西周之年代，② 則辨世經出於臆造；而力主大衍曆議引古本紀年說，謂武王克殷，歲在庚寅，卽公元前一〇六六年。 由近世出土甲骨文及銅器銘文比勘紀年殘編，凡異於其他經史傳說者，往往

① 吳著載于金文曆朔疏證卷首。
② 新城書，載于東洋天文學史研究。

傳昭公二十年，"春，二月，己丑，日南至"。這都是"閏餘乖次"的鐵證。襄公二十七年左傳，"司曆過也，再失閏矣"。這也許古代曆法的通病，再失閏則朔辰或有一日之差，（如正月甲子朔或譌爲癸亥）一失閏則次年朔辰必全部相差卅日，（如正月甲午朔，失閏必譌爲甲子朔）以"閏分"定閏次，必與古代實際所頒正朔不能密合，這是研究古代曆算學最困難問題之二。從甲骨文看，

……卜貞，王宧大乙、爽，亡尤、在十四月。前、1、3、8.

與小子省貞銘：

癸巳，王商小子省(？)貝

十朋，在……隹□令

伐夷方，……用

作文父丁尊彝。

在十月四。冀。續殷文存上、49葉.

由"文父丁"考之，此卜辭金文均似帝乙時物，並有"十四月"的奇文，顯然由于上次失了一閏，到了今年歸餘于終之外，補閏一月，以追合天象。在這次補閏之前，古歷學者，應如何譜諜前三年的朔辰，以拍合當時頒佈的正朔？願以留待專家思考。左氏昭公十七年傳曰，"火出，于夏爲三月，于商爲四月，于周爲五月"。漢以來的經學家都根據這個紀載推演出來三代正朔，因時而異，謂，周得天正，以子月爲歲首；商得地正，以丑月爲歲首；夏得人正，以寅月爲歲首。按，甲骨文有云：

癸亥卜，王曰人正。鄴、三、下、38、1.

此一"人正"，是否謂，正月建寅？今不可知；而

"貞，隹火，五月"。後、下、37、4.

一辭，最可證"火出"亦於商爲五月，商代歲首，實與周同。蓋歲首月建，自古以來，惟建子與建寅兩說較爲合理。純太陽曆以"日南至"

之月爲歲首，合於天數，不合於黃河流域農田的工作時間。就我國數千年來農作時間看，必待"立春"以後，天暖冰解，纔可以東作，以"立春"所在之寅月爲歲首，自是華北農業社會所產生的合理曆法。是以今日，我們討論古代曆法，只有承認合於天數的子月，與便於東作的寅月爲歲首，是三代的傳統習慣，經學家相傳"商正建丑"，那完全是不顧事理的玄想。然而，古曆學家，硬要依據"地正"玄想造出一套殷曆來，於是治絲益棼，增加研究古代曆算學者第三種困難。

古曆之學，除了"三正"一套不需要顧慮的困難之外，如法數疏簡，閏餘乖次兩個極困難的問題，決非如後世密率眞朔"可坐而致"的。削古代簡闊的正朔之足，以適後世密率之履，大衍、授時諸曆，推步日食，驗以春秋實錄，往往不能盡合。況甲骨文所見的日食月食，閒繫月日，不曾繫年，吾人又何曾而驗其推步精粗呵！此一是非，彼一是非，倘也許我將繫年月日的甲骨文及邲其卣銘三篇削足適履的以納于吳氏曆譜之中，我認爲帝辛卽位的年代，決在公元前一〇五〇年，而亡於一〇二九年；其父帝乙蓋卽位於公元前一〇八一年，在位的年數，至多不過三十一祀。揆諸卜辭而協，驗諸金文而適，卽考以傳說史料亦無不符契，如：

公元前	王年	朔辰 1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	卜辭金文例證
1081	帝乙元祀	癸巳	壬戌	壬辰	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未	己丑	戊午	戊子	丁巳		[按卽周文王三年]
1080	二祀	丁亥	丙辰	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	癸未	癸丑	壬午	壬子		癸未，王卜貞，酒，肜，自上甲至于多毓，衣。亡𢦏，自臿。在四月。隹王二祀。（前、3、27、7.） 按，譜，四月丙辰朔，廿八日癸未。
															按譜，九月丙申朔，八日癸卯。
1076	六祀	甲午	癸亥	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	己丑	己未	戊子	
1075	七祀	戊午	丁亥	丁巳	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	乙酉	甲寅	甲申	癸丑	癸未		癸未卜，王貞，旬亡𡆥。王𠂤曰，吉，在五月。甲申，𢦏祖甲。隹王七祀。（佚、545.） 按譜，五月丙辰朔，廿八日癸未。
1074	八祀	壬子	壬午	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯	戊申	戊寅	戊申	丁丑	丁未	癸酉，王卜貞，旬亡𡆥。王𠂤曰，弘吉。在三月。甲戌，祭小甲，𢦏大甲。隹王八祀。（上、庫方 1661、下、甲編 297。董作賓先生所拼合，惟三月誤二月。） 按譜，三月辛亥朔，廿三日癸酉。
1073	九祀	丙子	丙午	乙亥	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未	辛丑		丁未卜貞，[王宧]父丁、日其牢。在十月又二。茲用。隹王九祀。（通、別、2、中村 9 骨） 按，十月又二，郭釋十一月，諦審影本，當爲十二月。是月辛丑朔，七日丁未。父丁，卽文丁。此定爲帝乙時卜。
1072	十祀	庚午	庚子	庚午	己亥	己巳	戊戌	戊辰	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未		甲午，王卜貞，作余酒、𣪘𣪘酒、余步。从侯喜征夷方。乞𢦏，受余祐。不𢀛

1079	三祀	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	己卯	己酉	戊寅	戊申	戊寅	丁未	丁丑	丙午	丙子	癸巳，王卜貞，旬亡𡆥。王𠂤曰，吉。在六月。甲午彤𣪘甲。隹王三祀。（續、1、23、5.） 癸酉，王卜貞，旬亡𡆥。王𠂤曰，吉。在十月又一。甲戌，妹工舁，其𠂤。隹王三祀。（續、1、5、1.） 按譜，六月己酉朔，不見癸巳。十一月丁丑朔，不見癸酉。新城譜則于上年置閏，朔辰遂較前吳譜卅二日，爲六月庚辰朔，十四日癸巳；十一月戊申朔，廿七日癸酉。以卜辭斷兩家曆譜，上年置閏，是。
1078	四祀	乙巳	乙亥	甲辰	甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	壬申	辛丑	辛未	庚子	庚午		癸丑，王卜貞，旬亡𡆥。王𠂤曰，吉。在七月。甲寅，□𣪘甲。隹王四祀。（續、1、51、2.） 癸酉，卜貞，王今夕亡𡆥。在十月。隹王四祀。（燕大，462.） 按譜，七月壬寅朔，十二日癸丑。十月辛未朔，三日癸酉。
1077	五祀	庚子	己巳	己亥	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	丙寅	丙申	乙丑	乙未	甲子		癸卯，王卜貞，酒，自上甲，至多毓，亡𢦏，自𡆥。在九月。隹王五祀。（後、上、20、7.）

1066	十六祀	丙申	乙丑	乙未	甲子	甲午	癸亥	癸巳	壬戌	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉					
1065	十七祀	庚寅	庚申	己丑	己未	戊子	戊午	丁亥	丁巳	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	甲申				
1064	十八祀	甲寅	甲申	癸丑	癸未	壬子	壬午	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯					
1063	十九祀	戊申	戊寅	丁未	丁丑	丁未	丙子	丙午	乙亥	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯				
1062	廿祀	壬申	壬寅	辛未	辛丑	庚午	庚子	己巳	己亥	己巳	戊戌	戊辰	丁酉					

癸亥，王卜貞，酒，肜日，自上甲至于多毓、衣，亡𡆥，自𣪘。王𠂤曰，吉。在二月。隹王廿祀。（續、2、1、3.）

按，二月、拓本似作三月。其實在字下短畫，筆誤也。譜，二月壬寅朔，廿二日癸亥。

癸丑卜，永貞，王旬亡𣪘，在六月。甲寅，酒，翌，上甲。王廿祀。

按，譜六月庚子朔，十五日甲寅。

癸未，王卜貞，旬亡𣪘。在九月。在上𠂤。王廿司。○癸巳，王卜貞，旬亡𣪘。在九月，在上𠂤。（通纂597、拼合而兩殘骨）癸未卜，在上𠂤貞，王旬亡𣪘，

1060	廿二祀	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未	己丑	戊午	戊子	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	乙卯				
1059	廿三祀	乙酉	甲寅	甲申	甲寅	癸未	癸丑	壬午	壬子	辛巳	辛亥	庚寅	庚戌					
1058	廿四祀	己卯	己酉	戊寅	戊申	丁丑	丁未	丙子	丙午	丙子	乙巳	乙亥	甲辰					
1057	廿五祀	甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	壬申	辛丑	辛未	庚子	庚午	己亥	己巳	己亥	戊辰				

彝銘，"庚申，王在東闌。王各，宰椃从。錫貝五朋。用作父丁尊彝。在六月。隹王廿祀，翌，又五。"（殷存下、23葉）

"隹王廿祀，翌，又五"即"王廿五祀翌日"之倒文。宰椃，疑帝乙弟兄行，父丁即文丁矣。按譜，是年六月辛丑朔，廿日庚申。

1056	廿六祀	戊戌	丁卯	丁酉	丙寅	丙申	乙丑	乙未	甲子	甲午	癸亥	癸巳	壬戌					
1055	廿七祀	壬辰	辛酉	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	己丑	己未	戊子	戊午	丁亥	丙戌					
1054	廿八祀	丙辰	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	甲申	癸丑	癸未	壬子	壬午	辛亥	辛巳					
1053	廿九祀	庚戌	庚辰	己酉	己卯	戊申	戊寅	丁未	丁丑	丙午	丙子	乙亥						
1052	卅祀	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未	辛丑	庚午	庚子	己巳	己亥				
1051	卅一祀	戊辰	戊戌	戊辰	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未	乙丑	甲午	甲子	癸巳					
1050	辛祀帝元	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未	己丑	戊午	戊子					

1071	十一祀	乙丑	甲午	甲子	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	壬辰	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未				
1070	十二祀	己丑	戊午	戊子	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	乙卯	乙酉	乙卯	甲申	甲寅					
1069	十三祀	癸未	癸丑	壬午	壬子	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	己卯	己酉	戊寅	戊申					
1068	十四祀	丁丑	丁未	丁丑	丙午	丙子	乙巳	乙亥	甲戌	甲辰	癸卯	癸酉	壬寅	壬申				
1067	十五祀	辛丑	辛未	庚子	庚午	庚子	己巳	己亥	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	內寅					

彝銘，"丁巳，王省夒祖，王錫小臣俞㝬貝。隹王來征夷方。隹王十祀又五。肜日。"（殷文上、26葉）

按，丁巳，當是帝乙祭文丁之日，不書月，殆正月之省。吳譜，正月辛丑朔，十七日丁巳。新城譜正月癸卯朔，十五日丁巳。丁巳，殆帝乙十五年正月上元。

彝銘，己酉，戌鈴彝宜于闌。𣪘燒。𠂤九律。商貝十朋。万𠂤。用𢀛丁宗彝。在九月。隹王十祀，翌日五。隹來東。（嘯堂上、28葉）

在九月，王廿司。○癸卯卜，在上𠂤貞，王旬亡𣪘。在十月（前、2、14、4.）

按，"廿司"讀爲"廿祀"。帝乙廿祀征夷方。自五月出師，七月上旬抵上𠂤，詳于通纂596片。自本年七月至明年二月，凡卜辭所見，"在上𠂤貞"，或"在上𠂤，永貞"者皆帝乙東征時遺物，其朔辰則與公元前一〇六二年、一〇六一年，密合無間。據譜，九月己巳朔，十五日癸未，廿五日癸巳。十月戊戌朔，六日癸卯。

彝銘，"戊辰，𠂤師錫肄圉廿戶，鬲貝。用作父乙寶彝。在十月一。隹王廿祀。翌日。遣于妣戊，武乙爽。豕一。奠"。（殷存上，19葉）

此時，王在上𠂤，𠂤師攝政。按譜，十一月戊辰朔。朔日大祭，𠂤師攝行，故沿郊賚慣例，以戶貝賜肄。

1061	廿一祀	丁卯	丙申	丙寅	乙未	乙丑	甲午	甲子	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	壬辰					

卜辭，正月癸巳，二月癸卯、癸丑、癸亥，王在上𠂤。（前、2、14、2.）

| | | |

辜父己父庚，貞御、往、之夕。粹、315.

其辜在父甲，王受又。粹、335.

武乙以後，乃尊孝己等爲祖己祖庚祖甲，云：

己巳卜貞，王宧祖己，𡆥，亡尤。 ○庚午卜貞，王宧祖庚，𡆥，亡尤。前、1、19、1.

……祖庚，弗受又。粹、320.

其辜于上甲，其祝。○祝在父丁領。○至于祖甲。粹、330.

戊午卜貞，王宧祖甲，奭妣戊，𡆥，亡尤。前、1、33、5.

所謂"父丁"，是武乙時代對於康丁的尊稱；祖庚祖甲，當是武丁的兒子，相繼纂承王統的後王。 孝己雖然先武丁而卒，不曾嗣位，可是在當時祭典，他和祖庚、祖甲並重；而且後世還特加廟號爲仲己云：

己酉，卜，㞢貞，其又中己。後、上、8、4.

其又中己，王受又。○中己歲、卣羊，王受又。粹、319.

郭沫若先生云，"中己，舊以爲雍己，然雍己作𠂤，今已得其證，則此自當別屬"。 按：殷商廟號的慣例，先有大丁然後有仲丁；先有大乙，然後有中宗祖乙；既有雍己在前，仲己自然非孝己莫屬了。 孝己兄弟三人，惟祖庚、祖甲不曾謚以專名，其事甚怪！ 更有甚者，仲己祖庚之間，史記更脫了祖戊一世；這一如祖庚，在祖甲時稱兄戊：

御衎兄戊。前、1、40、2.

己未卜，王出兄戊，羊用。甲編、182.

丙子卜，王勿□祖丁。○卣羊，兄戊。前、1、40、3.

在廩辛康丁時稱父戊：

父己父戊，歲，王宧。粹、311.

……出父戊，豕……後、下、5、10.

到了武乙以後，也稱祖戊：

廩辛六年。 御覽引史記說.

康丁三十一年御覽引史記說.

武乙至少三十五年。紀年說.

文丁至少十一年。通鑑外紀前編俱稱三年，可能爲"十三年"之敗誤.

帝乙三十一年。甲骨文金文可證.

帝辛二十二年。甲骨文金文可證.

文丁以前，諸王在位的年數，在今日尚未獲得地下新史料的證明，其絕對年代我不敢據殷曆妄爲推測。 然而，我相信史記正義綜結紀年說，"自盤庚遷殷，至紂之滅，二百七十三年，更不徙都"，是殷商晚期的積年較爲可信的大數。

(10) 孝己康丁之間世系補證及其大事

殷本紀曰，"武丁崩，子帝祖庚立。 帝祖庚崩，弟祖甲立，是爲帝甲"。帝甲，甲骨文定爲𠂤甲的別號，辨見上九世之亂節。祖庚，在祖甲時例稱兄庚，或與兄己竝祀云，

癸巳卜貞，兄庚歲眔兄己卣□後、上、7、7.

癸酉卜，行貞，王宧父丁，歲三牛，眔兄己一牛，兄庚一牛。亡尤。後、上、19、14.

己卯卜，行貞，王宧兄己，𢦏，亡尤○庚辰卜，行貞，王宧兄庚，□亡尤。粹、310.

父丁，卽武丁，兄己卽孝己，兄庚當然卽是祖庚。祖甲死了，他的兒子馮辛嗣位，卽尊武丁爲□祖丁；而尊孝己祖庚祖甲爲父己父庚父甲，云：

于祖丁辜。○于父己，辜。○于父甲，辜。○其射。粹、314.

于來日己，父己眔父庚酒。叙𢦏。粹、313.

殷本紀敍述王朝的世系，脫了幾位人物；而且連"武丁令弟"篡位的故事，也闕而不書，可見"史之佚文"，自古如此。

或者是懲於"九世之亂"，與夫武丁祖庚之間，又鬧了一次弟兄爭位的亂子，祖甲以後，漸漸廢棄"兄終弟及"的制度，而改弦更張創出父子直接繼承的新規來。按：殷本紀云，"祖甲崩，子帝廩辛立。帝廩辛崩，弟庚丁立，是爲帝庚丁"。庚丁，在文丁以後的祭典裏，例稱康丁或康祖丁，如：

辛巳卜貞，王宧康丁，奭妣辛，□亡尤。後、上、4、14.

辛酉卜貞，王宧康祖丁，奭妣辛，𡆥，亡尤。後、上、3、9.

丙午卜貞，康祖丁其牢。 ○丙辰卜貞，康祖丁，日其牢。通纂、53.

辛酉卜貞，王宧康，奭妣辛，𡆥，亡尤。前、1、37、1.

康丁有時且脫誤稱康，這是舊史所不載的小事。證以：

甲辰卜貞，王宧辜祖乙、祖丁、祖甲、康祖丁、武乙，衣，亡尤。後、上、20、5.

一辭，可知庚丁決是康丁傳寫之誤。康丁之兄廩辛，漢書古今人表及帝王世紀俱作憑辛，御覽引紀年云，"馮辛先居殷"。 馮辛，在康丁時代卜辭例稱爲兄辛云：

㞢母己及子癸酒。○㞢兄辛眔子癸，先。粹、340.

其又兄辛，㞢牛，王受又。○㞢歲。○㞢𢦏。粹、342.

㞢不秌馬○㞢秌馬。○兄辛。通纂、別、一、何、8.

𠂤兄辛。林、2、13、3.

武乙時卜辭或稱父辛云：

庚戌卜，彭貞，其又辜于父辛，眔𢦏……甲編、2622.

文丁以後，則或稱三祖辛：

辛亥卜，其又歲于三祖辛。粹、341.

戊午卜貞，祖戊歲，㞢羊。前、1、23、2.

……卜，在㫃貞，□其用巫辜□祖戊，若。後、下、5、2.

因爲"父己父戊"並祀，我們纔知道祖戊，亦孝己、祖庚的弟兄行，舊史竝其名字而亦湮沒不傳了。

不特此也。武丁死後，是否由祖庚直接繼承？從甲骨文看，也不免疑問。卜辭云：

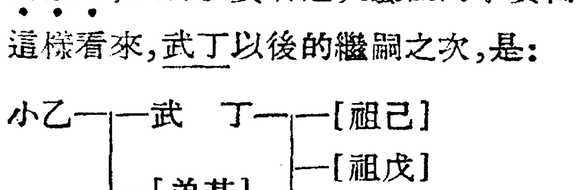
于父乙𣪊宰御。○丙午卜，勿御雀于兄丁。鐵、145、3.

丙子貞，將兄丁于父乙。粹、373.

癸酉卜，亘貞，出于兄丁。徵文、帝系、194.

貞，于母己御。○貞，于兄丁御。○貞，于𡛼御。前、1、39、1.

母己當是父乙的配偶；以"亘貞"與"御雀"兩辭測之，父乙，當卽武丁的父親小乙；而兄丁必是武丁。 凡甲骨文所謂"父某，兄某"，都是繼位之王爲祭主稱其已故的父兄。這位祭主，要稱武丁爲兄丁，當然是武丁之弟爲王，決非祖庚了。 武丁有了篤守家法兄弟相後的令弟，在我所見有限的史料裏，尚未能比勘出他的名字來，以補苴世本殷本紀的逸聞，誠屬憾事！ 因爲仲己、祖戊，都不曾嗣位，史籍刪除他們的名字，不算錯誤；若祖庚卽位之前，先有一位令叔攝位，仿佛周孝王代替侄孫夷王，魯隱公代替其弟桓公，這裏面顯然涵有"篡位"或"閒位"的問題。 武丁這位令弟雖曾入承王統，而後世祭典硬將他的名字刪去；這又顯示武丁祖庚之間，王位繼承又鬧了一次小的亂子，我所以要將這次篡位的事實由甲骨文裏提供專家探討。這樣看來，武丁以後的繼嗣之次，是：



甲戌卜,王在㠯澅卜。文錄、180.

伊卜。文錄、184.

辛卯卜,王在㠯𡆥卜。文錄、225.

貞,亡尤。在㠯隻卜。文錄、398.

貞,亡尤。在㠯。文錄、403.

己未卜,行貞,王窔歲,二牛,亡尤。在十三月。在亦卜。文錄、456.

癸未卜,行貞,王窔叡,亡尤。在㠯㚔卜。文錄、472.

其在瀕。文錄、667.

□辰卜,□在十一月。□山卜。文錄、668.

丁丑卜,王在夾卜。文錄、670.

壬午卜,王在合卜。文錄、702.

□㠯佮卜。文錄、675.

□在灤卜。文錄、676.

在㠯罧卜。文錄、677.

在罟。文錄、679.

在㠯滴卜。文錄、682.

貞,亡尤。在十二月。在者卜。文錄、685.

□卯卜,王在㠯廷卜。文錄、701.

□酉卜,王今夕在㠯殷卜。文錄、710.

戊辰卜,王曰,貞,其告其陟。在㞢㠯卜。文錄、709.

□□卜,王在十二月。在𣪊卜。文錄、712.

貞,亡尤。在十二月。在丹。文錄、713.

貞,今夕,壬辰卜,在㠯鼍。文錄、715.

王在㠯㬎𣪘。○王在㠯㠯𣪘。文錄、716.

甲午卜,王,在十二月。在㠯卜。文錄、720.

庚申卜貞,雀亡𡆥南土。𡆥告事。

辛酉卜貞,雀亡𡆥,南土。𡆥告事。

壬戌卜,出母壬,㞢豕。

壬戌卜出母癸,㞢豕。

癸亥卜,出母庚,㞢豕。

癸亥卜出雚□母㞢豕。○癸亥卜,出母□母□隹㞢

……(甲編2902)

這與佚存三八三片云:

辛未,[卜],王令弜伐,先咸戊。

壬寅卜王令㠯伐河□于衙。

壬寅[卜]衙□叟我于衙

壬寅卜㠯伐□衙叟(以上骨面)

壬辰卜,出母癸,㞢豕。

癸巳卜,出母甲,㞢豕。

甲午卜,出母乙,㞢豕。

乙未卜出母㞢豕。

鹿○㞢(以上骨裏)

辭語相似,該是同時作品。從這兩塊殘骨看祖庚,似乎克紹武丁餘烈,有時北伐衙戎,有時南征南封方,賢於乃弟祖甲巡幸畿甸,縱情享樂了。祖甲雖然不盡如殷本紀所云的"淫亂";就已刊佈的甲骨文史料看,尚不見其有何輝煌的政績。

馮辛康丁之世,舊史固然不曾有何褒貶;在甲骨文裏也看不出他們有何卓越的進化。一九三四年春天,石璋如先生在安陽侯家莊發掘出來七塊完整的龜甲文及殘骨若干。董作賓先生論定都是馮辛、康丁時代的遺物。① 從這七塊完整的龜卜裏,倒也可以鉤稽

① 董說詳田野考古報告第一册安陽侯家莊出土之甲骨文字。

至今不曾發現"庸辛"或"馮辛"其號。馮辛之不見專號,可能因他違反父子直接繼承法,在禘祫大典裏硬將他的廟主撤去。可是,祖甲時代,他有時代王卜課,如,

己亥卜,先貞,今日,雨。續、4、7、4.

□午卜,先貞,今夕,亡尤。文錄、21.

□卯卜,先貞,今夕,亡𡆥。珠、504.

這位貞人名先,恰與紀年所傳馮辛的生名相同,這決不是偶然的事。西京雜記卷三,"霍光曰,昔殷王祖甲,一產二子,曰𠂤,曰良。以卯日生𠂤,以巳日生良,則以𠂤爲兄,以良爲弟"。今本紀年正謂,"祖甲二十七年,命王子𠂤,王子良"。又謂,庚丁名鼒。鼒,當然是𠂤字筆誤。假定西京雜記所傳"卯日生𠂤,巳日生良"的故事,確是吳均根據古本紀年所僞託;那末,康丁死後,應傳位王子良了。可惜王子良的事蹟,在甲骨文裏,比較"馮辛先"更其渺茫。子良,可能卽子先傳聞之誤吧!

在祖庚、祖甲、馮辛、康丁時期的甲骨文,除了卜"今日雨","今夕雨","旬亡𡆥","今夕亡𡆥"一類例行的公事之外,餘則以卜祭祀與游田爲大宗。試看:

癸丑卜,行貞,王其步自臭于㞢。亡𡆥。○癸丑卜,行貞,今夕,亡𡆥。在㞢卜。○甲寅卜,行貞,王其田,亡𡆥。在二月。在㠯封卜。佚、271.

在㞢卜。粹、1578.

在液卜。誠齋、367.

己未卜,王在㠯𣪊卜。粹、1210.

戊子卜,王在㠯喜卜。粹、1211.

丙戌卜,王在濆。文錄、680.

丁未卜,行貞,王在㠯寮卜。粹、1212.

王在㠯𡆥𣪘。文錄、717.

貞,亡尤,在㠯丙卜。文錄、718.

庚申卜,在析卜。文錄、721.

在𠂤卜。文錄、722.

辛巳卜,行貞,王窔父丁。歲,□宰,叡。亡尤。在㠯𠂤。通、別、二、中村、8.

凡此,"在某卜",與"在㠯某卜",都是祖甲巡幸在外時的占卜紀事。這種巡幸,究竟是爲征戰呢?抑爲游田呢?文辭特簡,無由論定。㠯,晚期的卜辭或作陳,讀與次同。周易師之六二曰,"師左次,无咎",與卜辭"貞,亡尤,在陳隻卜"語法相似,然則,㠯,當讀與春秋莊公三年"公次于郎"的次字相同。穀梁傳曰,"次,止也"。左傳曰,"凡師出,一宿爲舍,再宿爲信,過信爲次"。凡卜辭云,"在㠯某卜",正是說"王次于某",或者是祖甲督師在外時所特有的紀事文風格吧。

殷虛文字甲編二九〇三片云:

辛巳,㫐祖辛父□□已。

……東□……已。

當重要的文辭之間,字多殘泐,而且影印模糊,看不出其辭是否爲"祖辛父丁兄已"的殘缺?假定如此,這定是祖庚時代的遺物。此骨之面卜辭云:

……𠂤……

癸未卜出母癸隹𡆥

……

……弜□南土……事。

戊午卜,匐克貝雝南封方。……

己未卜,鼎(貞),隹酉方其克,南……

己未卜貞,多□亡𡆥,在南土。

馬亞，殆卽"亞天馬"省稱。天馬，卽周休盤大鼎所謂"走馬"。"亞走馬"，與"先馬"相因爲名：

……卜，其呼馬先，弗每，不……鄴、三、下、40、9.

……先馬，其每雨。誠齋、492.

由荀子正論說，"諸侯持輪，挾輿先馬"，"馬亞"與"先馬"，都可能是革車的代名詞。然而，就已刊佈甲骨文看，其有關戰爭的紀載，或書人數，或稱"多馬"，至今未見革車的多少。儘管王陵之中發現駟馬高車的骸骨與車飾，那也許是天子的乘輿，不一定是戰士所用的革車吧？甲骨文所見的"馬亞"與"先馬"，究竟是騎射？抑拽引革車？尙待專家的推詳。在此，我願說明、凡周代所有亞旅，師氏，走馬，先馬一類軍隊的組織，都是沿襲殷商王朝的兵制。

馮辛康丁時代游田踪跡，是：

乙丑卜，狄貞，王其田衣，入，亡災。甲編、3914.

庚午卜，狄貞，王其田于利，亡災。吉。同上版.

甲辰卜，貞，王其田𡆥、益。甲編、3915.

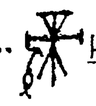
貞，王其田于兄，剛于沈，吉。同上版.

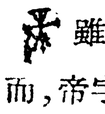
丁丑卜貞，王其田于盂、标南洮立。○貞，于北洮立。甲編、3919.

帝乙、帝辛所游田者，也常在這個地帶，可見馮辛以後，王朝的離宮別館，漸向淇水流域發展了。

(11) 武乙死於河渭之間

殷本紀，"帝庚丁崩(當爲康丁)，子帝武乙立。殷復去亳，徙河北。帝武乙無道，爲偶人，謂之天神。與之博，令人爲行。天神不勝，乃僇辱之。爲革囊，盛血，仰而射之，命曰射天。武乙獵於河渭之間，暴雷，武乙震死"。如史記說，武乙詬天侮鬼，當然要死於非命了！按：宋世家言宋王偃亦嘗"盛血以韋囊，縣而射之，命曰射天"。崔適史記探源，因而"疑是一事，傳者誤分爲二事爾"。證之戰國燕策二云，"宋王射天笞地"。呂氏春秋過理壅塞兩言"宋王築爲臯帝"事，因此，近人或以射天事專屬之宋王偃，而否認武乙射天事。據我看，宋王偃的射天笞地，正是繩繼他的祖德。甲骨文有之：

……  出于……後、下、30、6.

 雖祭名，字从矢帝，帝如釋爲上帝，矯，正是"射天"的象徵。然而，帝字見於甲骨文，卻不作上帝解，風、雲、巫、繇之神，總謂之帝。宋王偃所築的"臯帝"，當是惡神，非上帝也。后羿緻封狐，射河伯，楚辭天問稱其"革蠻夏民"，這樣來看帝字，當是射殺災蠻之神，武乙射天故事，當由射殺蠻神的風俗，一再傳說而誤。射帝，後儒一定要拿"射天"來解釋，那就大錯而特錯了！

武乙獵於河渭，爲暴雷所擊殺，這是千古之迷！試看甲骨文關於田游的紀載，總是先問雨，不雨，然後出獵，難道武乙田獵，就不問晴雨，也不躲避疾雷暴雨嗎？這纔是怪事！然一細味古本紀年云：

武乙卽位，居殷。御覽八三引.

卅四年，周王季來朝，王賜地三十里，玉十穀，馬八匹。御覽八三引.

卅五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王。後漢書西羌傳注引.

武乙之死於河渭，似乎不是田獵，可能是去征伐周王季，兵敗被殺，殷商史官乃諱言"暴雷震死"而已。

周王季，名歷。在武乙時代的卜辭，常見，

癸未卜，歷貞，旬亡𡆥。後、下、11、5.

癸酉，歷貞，旬亡𡆥。三卜。甲編、544.

癸卯貞，歷旬亡𡆥。○癸巳貞，歷有𡆥。○有𡆥。○癸未[貞]歷旬亡𡆥。金璋、396.

癸未貞，歷酒，勺歲。戩、40、3.

其歷烝。○弜歷烝。後、下、11、4.

這位貞人歷，是否卽周王季歷，抑偶然與王季同名？尙待研究。辭有曰：

王戈𠂤，十月。粹、1177.

丁丑卜，𡆥鼻𠂤、戈。十二月。鄴、三、下、40、5.

𠂤，當是"西師"合文，也卽是西土之師。周書酒誥，"文王肇國在西土"。大誥，"有大艱于西土，西土人亦不靜"。周公所作的誥命，往往自稱"西土"，卜辭亦嘗有"宜伐西土"[50]的紀載；那末"西師"可能卽指周師。此時，周人尙徘徊於渭水流域。卜辭：

……勹  ……文錄、804.

丁酉卜，亞𠂤以衆涉于  ，若。粹、1178.

 ，當卽胃字初寫。說文肉部，"  ，穀府也。从肉，  象形"。胃，石鼓文謂字偏傍作  ，其上之  ，當是直接的形變。然則辭云，"亞𠂤以衆涉胃"，決是周人所居的渭水；此辭正是"武乙獵於河渭之間"的紀事。換言之：武乙晚年，用兵於渭水流域，這是鐵證；其死於戰爭，或爲周人所殺，自是意中之事。

武乙嘗用兵于四方，輔之以亞𠂤，這在甲骨文裏看得最爲分明。舉其要者，如，

于辛卯，王令𠂤。續、5、21、2.

乙亥貞，𠂤令𠂤，以衆𠂤……後、下、27、14.

出來若干的問題，如：

壬戌卜狄貞，不遘方。

壬戌卜狄貞，其遘方。其以來奠。

壬戌卜狄貞，叡，勿以來。

壬戌卜，狄貞，又方出。(以上甲編、3913.)

回念武丁時代的卜辭，已常見"方𠦝于𠂤，俘人十出五人"，菁華、5."貞，方其大出；貞，方不大出"；前、5、28、6.方，嘗用爲外族國家的專名。假定，方卽𢀛方的簡稱，如後編下十三葉五片所云：

戊，𡆥義行用遘𢀛方、有𢦏。○弜用。義行弗遘方，亡𢦏。

𢀛方，雖屢經武丁的膺懲，至馮辛、康丁時代尙爲禍於殷邊，這個強梁的民族，顯然可以影響殷商王朝的命運。當𢀛方來犯的時期，馮辛是：

壬戌卜，狄貞，其又來方，亞旅其𠂤。

壬戌卜，狄貞，亞旅士羣。王受祐祐！

壬戌卜貞，弗受祐祐。

壬戌卜貞，亞旅从受于万。

壬戌卜，狄貞，亞旅其陟遘入。(以上甲編、3913.)

一方面與𢀛方媾和，一方面又動員亞旅入衙；這種和戰兼進的外交，值得三千年後的人們注意。書牧誓，有"亞旅師氏"，位在"千夫長，百夫長"之上。成公二年左傳，"魯賜晉三帥三命之服，亞旅皆一命之服"。亞旅，在周代不過大夫之位，在甲骨文時代，可能爲師旅之長，卽是統帥。次於"亞旅"者，似爲"馬亞"，

壬戌卜，狄貞，𡆥馬亞乎執。○壬戌卜，狄貞，𡆥伐乎執。甲編、3913.

貞，𡆥馬亞涉虎，吉。○貞，𡆥衆涉虎，大吉。甲編、3916.

貞，其令攴亞天馬衣，廿隻。甲編、2810.

己酉卜，旨方來，告于父丁。甲編、810.

父丁，即康丁，此爲武乙伐旨方之堅證。旨，孳乳爲耆"。史記周本紀言文王受命四年"敗耆國"。尚書大傳，"文王受命五年，出而伐耆"。耆，古文尚書作"西伯戡黎"。漢書地理志，上党郡壺關，注引應劭曰，"黎侯國也，今黎亭是"。此黎，在今山西長治縣境，距商都小屯不遠，周文王所伐者誠在此，未必即是武乙所屢征的旨方。禮記禮運，"伊耆氏始爲蜡"。又，明堂位曰，"土鼓、蕢桴、葦籥，伊耆氏之樂也"。鄭玄注，"伊耆氏，古天子有天下之號也"。說者或謂即神農氏。我認爲耆氏，即卜辭所稱旨方；以地居伊水流域，故或謂之伊耆氏。武乙之伐旨方，還是要剪滅周王季的與國。由敦徂，伐旨方的地望測之，商周兩大民族的對立，到了武乙時代，磕很嚴重；我所以斷定武乙死于河渭之間，決不是"暴害震死"，而是死於兵敗。"亞圉以衆涉于渭"一辭，也許是武乙三十五年孤軍深入，大軍垂敗的紀錄吧！

凡田字作田甲諸體者，都是武乙時代的卜辭。其辭曰：

貞，王令多马望田。粹、1222.

甲子貞，于下夷刖望田。粹、1223.

甲子貞，于□方望田。同上版.

己巳，王剛望田……粹、1221.

王令望田嚨。粹、1544.

可證武乙雖常勞師遠征，也不廢"冀田"之業，反映毋逸所傳祖甲以後諸王"不知稼穡之艱難"，決不可信。即武乙直接繼承康丁說，以甲骨文證之，也不無可疑，如：

……卜，王其又兄丙，王受又。粹、377.

其又兄丙，眾子癸。甲編、680.

郭沫若先生謂"此武乙時物，兄丙，乃武乙之兄"，則：

□□卜貞，大……王其又勺文武帝正，王受祐祐。前、1、22、2.

甲戌卜，王曰，貞，利，告于帝丁，不𡆥。粹編、376.

文丁既死，帝乙措之廟立之主曰"帝丁"，或曰"文武帝"，或曰"文武丁"，後世則省稱爲文丁。晉書束晳傳引紀年云，"文丁殺季歷"，是知紀年原本，必作文丁，與甲骨文相應。

武乙暴死，是否由文丁直接繼承？舊史不詳。在甲骨文裏則有很多可疑的跡象，如：

丙子卜，犬，兄丁。○丙戌卜犬，宰兄丁，二牛。甲編、2359.

癸巳卜，將兄丁凡父乙。甲編、611.

丙子貞，將兄丁于[父乙]○丁卯□于□用□父乙…… 粹、373.

丙子卜，將兄丁于父乙。後、上、7、5.

此皆文丁時代卜辭，"父乙"自爲"武乙"，兄丁，其即文丁弟之稱文丁乎？抑爲文丁之兄亦以丁日死，而舊史傳說，遂佚其廟號者乎？正亦有待新史料爲我們決定了。

紀年云，"文丁三年，洹水一日三絕"。御覽八三引。這正是國語周語上所謂"河竭而商亡"，爲殷商亡國的朕兆。即此，可以推測文丁的初年，黃河流域曾經過一種嚴重的旱災，當時應該有靡岳不宗的禱雨事實流傳下來；可是在甲骨文裏尚不能獲得顯著的證明。惟辭有云：

戊子貞，其奏于洹原，𡆥三牢，宜牢。

戊子貞，其奏于洹原三□□三牢，宜牢。

己巳貞，王米囧，其舞于祖乙。

己巳貞，王其舞南囧米，惠乙亥。

丁丑貞，其又勺歲于大戊，三牢。甲編、903.

丁卯貞，𠂤伐，受又。粹、1129.

癸巳卜，令𠂤告亩。粹、914.

甲辰貞，𠂤以衆往伐旨方，受又。粹、1124.

壬午貞，癸未，王令木方止。○王令木其𢦏、告。甲編、600.

……貞王其𢦚……彪方伯……歡于止若。甲編、1978.

辛未卜，王𠂤徂。粹、1192.

𠂤，即詩商頌"撻彼荊楚"撻之本字，撻者，伐也。木方、彪方，舊史均無徵；徂則屢見于辭云：

貞惠王出，伐三方。甲編、556.

丁酉卜，云十月，王𠂤徂，受又。粹、1191.

乙未卜貞，乙巳，□王𠂤徂。受又。十二月。粹、1193.

辛未卜，王一月𠂤徂。受又。甲編、709.

丙子卜，王二月𠂤徂。受又。同上版。

徂，殆即牧誓所謂"庸、蜀、羌、髳"的庸人。文公十六年左傳，"庸人率羣蠻以叛楚。楚師滅庸"。杜注，"今上庸縣"。晉之"上庸故城，在今湖北竹山縣東四十里"。庸爲周之與國，即是商之仇讎，武乙撻伐徂氏，顯見那時的干戈，也曾發展到漢水流域了。這樣來看卜辭云，"貞，亡尤，在丹"，文錄、713.、"庚申卜，在析卜"，文錄、721.、可能即春秋時代的丹淅，祖甲的乘輿，曾駐蹕漢上；這是殷商王朝版圖的西南極，我們不能輕忽的看過。旨方也屢見於卜辭云：

丙子卜，今日𡆥旨方，𠂤。後、下、24、13.

弗𠂤旨。佚、865.

于辛巳，王𢀛旨方。佚、520.

壬申，卜，衎旨方于𡆥。粹、1125.

王登……往伐旨，受又。粹、1126.

己酉，卜，旨方□于□告。粹、1127.

𠂤，大于父丙。鐵、拾、4、4.

丙子□貞，祖丙……前、1、22、8.

祖丙，當即武乙之兄，亦康丁之子也。祖丙曾否繼承王位？舊史不詳。祖丙，兄也；武乙，弟也；康丁舍祖丙而直以武乙繼統，我說，商代末葉，廢棄"兄終弟及"制，實行少子直接繼承，這是一個有力的證據。武乙，在文丁時甲骨文例稱父乙，帝乙以後，或稱武祖乙云：

甲寅卜貞，武祖乙𡆥，其牢。○甲辰卜貞，武祖乙𡆥。其牢。前、1、18、1.

甲戌卜貞，武祖乙𡆥，其牢茲用。粹、356.

甲申卜貞，武乙𡆥，日其牢。粹、360.

甲子卜貞，武乙宗，日其牢。粹、358.

武乙殆其子文丁晚年所加的尊號；武祖乙則其孫帝乙所加的尊號。曷爲言宗？宗廟也；曷爲言𡆥？𡆥宮也。𡆥宮宗廟有何區別？意者，𡆥宮在陵墉，宗廟在王都耶？武乙雖身死渭汭，他曾遠伐丹淅，四征不庭，頗有乃祖武丁之風，廟號爲武，當之無愧。

(12)*

殷本紀云，"武乙震死，子太丁立"。今本紀年作文丁。沈氏附註："史記作太丁，非"。後漢西羌傳注及御覽八四引紀年俱因史記之誤，並誤爲太丁。證以甲骨文云：

戊戌，王蒿田……文武丁祚，……王來正……甲編、3940

丙午卜貞，文武丁𡆥其牢。○丙申卜貞，文武丁日其牢。前、1、18、1.

丁酉卜貞，王宦文武丁，伐十四人，卯六牢、𠂤六遘、亡尤。前、1、18、4.

* 原稿缺標題—— 編者。

禮記曲禮，"九州之長入于天子之國曰牧"。周官宗伯，"八命作牧，九命作伯"。鄭司農注，"一州之牧。長諸侯爲方伯"。王制，"天子千里之內以爲御，千里之外設方伯"。鄭玄注云，"殷之州長曰伯，虞夏及周皆曰牧"。在甲骨文尚未見所謂"牧師"者；而"盂方伯炎"，後、上18、6.　𢀛方伯，甲編1978.　年方伯粹編1316.　則數見於卜辭，可見殷商末葉，確有"方伯"的制度。舊史常稱周文王爲"西伯"，似卽承襲文丁賜王季爲"殷牧師"的舊名。可是殘泐的甲骨文，至今尚未見"西伯"或"周伯"的名辭，卽卜辭有所謂：

乙巳卜，㱿貞，西土受年，三月。後、下、38、3.

西土亡菫。後、下、24、2.

宜伐西土。燕大、80.

這都是武丁時代文物，無以論定周在商末，確受"方伯"之封也。換言之：自"武乙死於河渭之間"，商周民族間的衝突已尖銳化了。加上"文丁殺季歷"，兩大民族的仇恨，遂愈見深刻。試看紀年云，"帝乙二年，周人伐商"，御覽八四引.　可見季歷被害三四年之後，周文王卽積極的復仇了。卜辭：

己亥卜，方𠂤商。甲編、2376.

𠂤，舊皆釋征，不確；此卽圍之本字，圍商，謂以大師包圍王都也。這次包圍商都的方國，甲骨文未詳其名，我認爲卽是刀方：

庚戌貞，𢀛王自征刀方。　○……余七……𢀛王侯……由……粹、1184.

庚戌卜，𢀛王自征刀方○，庚戌卜，𢀛𢦏，令𠂤。佚存、187.

辛亥貞，王征刀方。○王弜征令。○……𢀛王自征刀方。粹、1186.

癸卯卜，刀方其出。粹、1188.

刀方，舊或釋夷方，細察其文作人，實象刀形。刀、劬、雕、周，古代

爲某乙。有是通例，余知"乙丑"日所祭之"文武帝"，決爲帝乙，不是文丁。這類卜辭，當是帝辛時代的文獻，可與切其卣銘並重。

從甲骨文、金文兩種新史料印證傳說的舊史料看，帝乙在位，至少是三十一年，而且屢征方外大國，如：

乙丑，王卜貞，今囚，巫九𡆥。　余其尊，遣告侯田□𢀛方、𡎴方、𢦏方、𠂤方。余其从侯田□伐四封方。續、3、13、1.○徵、文、84.○原片全闕橫畫.

𢀛所口  乎□日善方虐方𡍮。鄴、三、下、43、7.

𡍮方  𢀛方作戎。○伐及虐方。鄴、五、下、43、4.

……卜，在㝬貞，……𢀛方。余从……五凡曰，大吉。後、上、18、9.

貞，伐𢀛。前、5、37、5.

𢀛方，卽小臣謎𣪘所稱"𢀛東夷"，地在淮水流域，約在今河南永城縣西的鄧陽集。𡎴方，似卽武丁時代的𢎘方；然在帝乙帝辛時甲骨文，則又常見：

壬申卜，在□貞，王田𡎴，衣逐，亡𢦚。前、2、12、3.

己亥，王田𡎴，……在九月，隹王……甲編、3941.鹿頭刻辭.

鹿頭刻辭所謂，"在九月，隹王"下，似佚去"來征盂方伯炎"諸字，與下一鹿頭刻辭：

……于𠂤，□㞢白豕，𢦏于……

在二月。隹王十祀。肜日。王來征盂方伯□　甲編、3939.

殆爲帝乙十年左右征盂方時先後所作。征盂方，亦帝乙在位時大事，屢見於卜辭云：

□□卜，□貞，㠯亡𡆥。王𠂤曰，弘吉。在三月。甲申，祭小甲，□□甲。隹王來征盂方伯炎。後、上、18、6.

乙巳，王貞，𣪘乎兄曰，盂方拱人，其出伐矛𠂤，高其令東

以"𢦏于洹原"測之，似因"洹水一日三絕"，而特禱於水原也。然與此片字體相似之辭有云：

乙亥貞，又㞢伐自上甲六至父丁，于乙酉。甲編、690.

……方出从北𢀛弗𢦏，北𢀛……○□亥貞，又來，告方出，从北𢀛其𢦏告□祖乙、父丁。……粹、366.

前一辭與甲編903同時出土，可能爲一骨之折；後一辭則"祖乙父丁"連文，顯爲武乙、文丁的尊稱。換言之："𢦏于洹泉"者，實帝乙初年之事，豈"洹水一日三絕"，本在帝乙三年，紀年乃誤爲文丁時耶？

晉書束晳傳史通疑古篇俱引紀年云，"文丁殺季歷"，而不詳其年代。按後漢西羌傳注引紀年有"文丁十一年，周人伐翳徒之戎，掠其三大夫"之說。今本則作"周公季歷伐翳徒之戎，獲其三大夫，來獻捷"。文丁在位，通志引紀年但云"十一年"，今本則作"十三年"。由此觀之："文丁殺季歷"，蓋卽在獻捷之時。受俘大事，文丁應該告於祖宗，賞賚諸侯，甲骨文不容不見。然則卜辭云：

戊子卜，㞢貞，王曰，余其曰，多尹，其卣二侯，上𡆥眔𠂤侯其𠂤……周。通、別、2、桃山、骨.

□酉……令告……上𡆥……侯二……寇閉。徵文，文字、34.

雖不敢論定爲文丁時事，其曰：

令周侯。今生夕，出于𡍮，亡𡆥。从東𢀛。甲編、436.

此辭字體，與"𢦏于洹原"版相似，當是文丁命王季爲牧師的紀事。後漢西羌傳注引紀年所謂，"文丁四年，周人伐翳無之戎，克之。周王季命爲殷牧師"，是也。但文選典引注引則謂，"武乙卽位，周王季命爲殷牧師"。僞孔叢子居衛篇，"帝乙之時，王季以功，九命作伯"，這是故意否定紀年"文丁殺季歷"說者，不足辨。再從紀年說，"武乙三十四年，周王季歷來朝"，也足否定典引注引紀年說之疏了。

音讀相同，我認爲刀方，卽帝乙以後醜詆周室的新名，不是商末突又發現一個刀族的威脅，致勞帝乙親征。當帝乙、帝辛之世，正是周文王矗矗烈烈四征不庭的時期，在此時期的甲骨文至今尚未發現有關周室的紀載，刀方之卽周人，這是一個消極的證明。

帝乙，今本紀年云，"名羨"。羨，疑是𦎫字的筆誤。𦎫，在晚周金文中也常假爲永字，則侯家莊出土之甲骨文字云：

其用𩵦。弗每。王永。骨、33.

其瘞从，用□我，王永。骨、34.

其用𩵦，弗每。王永，克𢦏二人。骨、35.

□𩵦若。[王]永。余孰。骨、36.

永，篆作𣲘，象人在水中游泳形，卽泳之本字，舊或釋辰，不確。這位"王永"，當卽"王𦎫"，"王羨"，亦卽帝乙的生名。這幾塊殘骨，據我粗淺的觀察，當是文丁晚年，帝乙爲太子時所作，"王永"，猶言"小王永"或"王子永"，不能與帝乙時代貞人永混爲一人。"周人以諱事神。名，終將諱之"。商朝是不嫌君臣同名的。

因爲帝辛四祀𠂤其卣銘有，"尊文武帝乙，宜，在𣪘大廟"的明文，我纔敢於決定卜辭所謂：

乙丑卜貞，王其又㞢于文武帝□三牢，正，王受又又。前、4、17、4.

乙丑卜貞，王其又㞢于文武帝𤔔，其以𡎴其五人，正，王受又。徵、帝、143.

貞，其宜文[武帝]……前、4、38、2.

……卜……庚……㞢于文武帝𤔔，正，王受又。粹、362.

此"文武帝"，似爲"文武帝丁"省文。然，通觀殷商祭典，先王之死於甲日者必祭以甲日，廟號爲某甲；死於乙日者，必祭以乙日，廟號

癸未，王卜貞，旬亡𡆥。在十月二。王征夷方。在舊。前、2、5、1.

癸亥卜，在攸，永貞，旬亡𡆥。隹[王]來征夷方。通、別、2、中村、15.

癸亥，王卜貞，旬亡𡆥。在十月又一，王征夷方。在升隹。金璋、584.

癸丑，王卜貞，旬亡𡆥。在十月又一。王征夷方。在亳。同上版.

癸卯，王卜貞，旬亡𡆥。在十月又一。王征夷方，在襄。同上版.

癸丑卜，在敔，永貞，王旬亡𡆥。金璋、728.

癸巳卜，在𠂤、帥、商、孝、圖、永貞、王旬亡𡆥。隹來征夷方。同上版.

癸酉卜，在云、奠、河、邑、永貞、王旬亡𡆥。隹來征夷方。同上版

其征戰時間，至少經年；其駐蹕之地，則殆遍濟汶諸流以東，則所謂夷方者，必非一國一地，可能爲九夷之共名。蓋此仆彼興，流轉不定，遂耗盡殷商王朝的國力而不能救平其亂。帝乙十五年以後，曾否繼續征戰，尚無繫年的文獻，足資證明。但在二十年，帝乙又遠征上𢀛，如上朔辰表所舉的卜辭，僅見九月十月兩三則而已。其實此次出師時間，遠在五月以前，如通纂五九六片所拼合的卜骨云：

癸巳卜，在反貞，王旬亡𡆥。在五月。王迄于𢀛。

癸卯卜，在庶貞，王旬亡𡆥。在六月。王迄于上𢀛。

癸丑卜，在冓貞，王旬亡𡆥。在六月。王迄于上𢀛。

癸亥卜，在向貞，王旬亡𡆥。在六月。王迄于上𢀛。

癸酉卜，在上𢀛貞。王旬亡𡆥。在七月。

迨于高。弗每。不茜𢦏。王𠂤曰，吉。林、2、25、6.

……田由、征盂方……○𣪊盂方伯炎……○矛、盂方……粹、1190.考釋.

余……田由、征盂方……其□于祭示，……前、2、38、2.

丁卯，王卜貞，今囚巫九𡍮。余其从多田于多伯征盂方伯炎。重衣。翌日步，亡左。自上下于𠬜示。余受又，不𢀛𢦏，囚。告于茲大邑商。亡𡆥，在𡆥。王𠂤曰，弘吉。在十月。遘大丁。翌。甲編、2416.

關於征盂方者，尚有若干則，其繫月繫日，辭句較全者，惟"三月甲申"，與"十月丁卯"兩則，以納於前文帝乙帝辛朔辰表之公元前一〇七二年，都未能合。蓋是年九月丁卯朔，廿八日甲午，王方从攸侯喜征夷方，見通纂592.十月不得又有丁卯，王又"从多旬與多伯征盂方伯炎"也。我很懷疑"十月丁卯"爲帝乙九祀卜辭。按朔辰表公元前一〇七三年十月壬寅朔，廿六日丁卯，是帝乙之征盂方，固曾經年累月，一如其征夷方，卜辭既謂在十祀九月；小臣俞尊銘又言"隹王來征夷方，隹王十祀又五"，其戰爭或斷或續，至少經過六年之久。

帝乙時代屢征夷方，從甲骨文看，其艱鉅不在武丁伐𢀛方之下。舉其要者，如：

癸巳卜貞，王旬亡𡆥。在二月。在齊師，隹王來征夷方。前、2、15、3.

癸卯卜貞，王旬亡𡆥。在五月。在喜師。隹王來征夷方。續、3、18、4.

癸亥，王卜貞，旬亡𡆥。王……月。甲子酒。妹工𡉚。其……𠂤師，王征夷方。前、2、40、7.

癸亥，王卜貞，旬亡𡆥。在九月。王征夷方。在雇。林、1、9、12.

癸未卜貞，王旬亡𡆥。在七月。王征𢦚羽商。在爵。

癸巳卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在七月。

此次出征，蓋沿汳水東下，而至東海贛榆。證諸水經注汳水淮水諸篇，地望不謬。帝乙駐蹕上𢀛，至少也是經年，如：

癸未卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在九月。王卄司（祀）前、2、14、4.

癸卯卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在十月。同上版。

癸巳卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在十月。徵文、地望、10.

癸卯卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在十月。同上版。

癸丑卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在十月。同上版。

癸亥卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在十月。同上版。

癸酉卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在十月。同上版。

癸未卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在十月又一。同上版。

癸巳卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在十月又一。同上版。

癸巳卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在正月。前、2、14、2.

癸卯卜貞，王旬亡𡆥。在二月。在上𢀛。同上版。

癸丑卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在二月。同上版。

癸亥卜，在上𢀛貞，王旬亡𡆥。在二月。同上版。

所可注意者，徵文地望十版，"在上𢀛"的"十月"，實兼癸巳，癸卯，癸丑，癸亥，癸酉，五旬，如缺泐"癸未"一旬，即成六旬。十月而有六旬，顯然是閏十月了。而且帝乙以後的卜辭很少見到"十又三月"的明文，顯見商之末葉，實已廢棄"歸餘于終"的古制。其時新的閏法，似乎不會有"無中氣置閏"的法則，或如三統術所謂，"三年一閏，六年再閏"，不盡按閏分置閏吧！然而帝乙廿年、廿一年駐蹕上𢀛以征淮海間的九夷，甲骨文尚有更多的紀載。從這類新史料看，殷商王朝的末期，在西北顯受重大的壓力而積極向東南發展，生

於憂患死於安樂，這就註定國運日趨沒落了。

史記宋世家，"微子開者，帝乙之首子，而紂之庶兄也"。殷本紀也說，"帝乙長子曰微子啓，啓母賤，不得嗣。少子辛，辛母正后，辛爲嗣"。洪亮吉四史發伏云，"啓與紂異母，史記最確。呂氏春秋尤不足信"。按：呂氏春秋當務篇曰，"紂之同母三人，其長曰微子啓，其次曰中衍，其次曰受德。受德，乃紂也，甚少矣。紂母之生微子啓與中衍也，尚爲妾；已而爲妻而生紂。紂之父，紂之母，欲置微子啓以爲太子。太史據法而爭之，曰，有妻之子而不可置妾之子，紂故爲後"。這次太史所據的繼承法，當然是周代的"立適立貴"之法，不是商代的"季子繼承法"。帝乙舍微子中衍而逕立少子紂，這是商末廢棄"兄終弟及"制的鐵證。少子由於父母的溺愛，往往是驕生慣養，不大成器，商之亡也，正坐在"丈夫愛少子，甚於婦人"了。

微子，名啓，漢景帝也名啓；所以西漢的文獻有時避諱作"微子開"。哀公九年左傳云，"微子啓帝乙之元子也"。元子，猶言長子。在卜辭云：

乙巳，王貞，啓乎兄曰，盂方收人其出、伐矛白、高。其令東迨于高。弗每。不茜𢦏。王𠂤曰，吉。林、2、25、6.

此辭卜於帝乙帝辛之世，啓可能即微子啓了。辭又云：

□午卜，衍令弜𢦏。粹、1566.

此衍雖與仲衍同名，辭則非帝乙帝辛時作，在銅器銘文裏，有：

衍耳作父乙彝。彝、三代、6、32.

父乙如可指爲帝乙，則衍耳自可擬於仲衍了。帝乙遵守先王的繼承法，不傳位長子微子，而直接由幼子受繼位，弄到國破家亡，當然是很不幸的。歷代史家總因爲"受身死國亡，爲天下大僇，後世言

圂廿戶，鬲貝。用作父乙

寶彝。𠂤日，遘于妣戊，

武乙爽。豕一。旅。

此帝乙二十年，王在上𡆥，弜師攝政時所作。弜師，之攝政，蓋猶魯隱公的攝位，顯然是帝乙長兄，孟子傳說爲帝乙之弟，實因周代宗法而傳誤也。弜父一聲之轉，商書微子篇所謂：

微子若曰，父師，少師，殷其弗或亂正四方。我祖[底]遂陳于上。我用沈酗于酒 用亂敗厥德于下。殷罔不小大好草竊姦宄，卿士師師非度。凡有罪辜，乃罔恆獲，小民方興，相爲敵讐。今殷其淪喪。若涉大水，其無津涯。殷遂喪，越至于今。

曰，父師，少師，我其發出狂。吾家耄遜于荒。今爾無指，告予顚隮，若之何其？

父師若曰，王子，天毒降災荒殷邦，方興沈酗于酒，乃罔畏畏。咈其耆長舊有位人。今殷民乃攘竊神祇之犧牲牷，用以容，將食無災。降監殷民用乂讐斂，召敵讐不怠。罪合于一，多瘠罔詔。商今其有災，我興，受其敗。商其淪喪，我罔爲臣僕。詔王子出迪。我舊云，刻子，王子不出，我乃顚隮。自靖，人自獻于先王，我不顧，行遯。

這位"父師"，宋世家作"太師"，漢書五行志仍稱"箕子在父師位"，疑以古文尚書作"父師"者爲是。父師，正是卜辭金文所見"弜師"的音譌。弜，孳乳爲弼。禮記文王世子，"虞夏商周有師保，有疑丞，設四輔及三公"。孔氏正義引尚書大傳曰，"古者天子必有四鄰，前曰疑，後曰丞，左曰輔，右曰弼。可揚而不揚，責之弼"。微子所傳的"父師"，當爲弜師，也卽書大傳所謂四鄰之弼了。五行志始言箕子爲父師。鄭玄尚書注因謂，"父師者，三公也，箕子爲之。少師者，太師之佐，孤卿也，時比干爲之"。論語皇侃疏微子篇引按：微子原文，既

惡則必稽焉"。荀子非相篇語將他寫得窮兇極惡，如殷本紀說："帝紂資辨捷疾，聞見甚敏，材力過人，手格猛獸，知足以距諫，言足以飾非，矜人臣以能，高天下以聲，以爲皆出己下"，這到是周厲王、隋煬帝一流人物，似非庸懦無能之輩了。

顧頡剛先生嘗論紂惡七十事的發生次第，① 就尚書歸納起來，廣有沈酗於酒，不用貴戚舊臣，聽信婦言，登用小人，信有命在天，不留心祭祀，六大罪狀，總結起來說，"紂只是一個糊塗人，他貪喝了酒，遂忘記了政事，所以把他的國亡掉了"。這與殷本紀所謂，"距諫，飾非，矜人臣以能"的性格適得其反。若以晚周文獻有關帝辛事跡的傳說論之，顧先生的結論，大體可信。孟子公孫丑上嘗綜敍殷商一代的成敗說：

由湯至于武丁，賢聖之君六七作。天下歸殷久矣！久則難變也。武丁朝諸侯，有天下，猶運之掌也。紂之去武丁未久也，其故家遺俗，流風善政，猶有存者。又有微子，微仲，王子比干，箕子，膠鬲，皆賢人也，相與輔相之，故久而後失之也。

在告子上篇又說，"以紂爲兄之子，且以爲君，而有微子啓王子比干"，比干當是文丁的諸子，也是帝辛的叔父，應該見於甲骨文。比弜二字，形聲都相似，在甲骨文裏寫法尤不易辨，我認爲：

祖丁𠂤，在弜，王受又。通、別、一、何、4.

貞，伐，乎弜南𢦏于王。金璋、552.

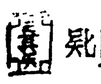
辛巳卜，弜𠂤𣪊丰戈𠂤栗，若。金璋、620.

丙戌卜，弜𠂤在𡍮，不水。前、1、4、3.

弜𠂤，當卽𠂤彝銘所見的"弜師"。彝銘曰：

戊辰，弜師錫𠂤

① 顧著見古史辨第二册82葉。

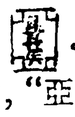




𠂤匽侯錫亞貝，作父乙寶尊彝。盉銘、殷存下、33葉.

𠂤作父乙。殷銘、續殷存上、42葉.

𠂤 父乙。殷銘、同上葉.

作父丁寶攰彝、  .尊銘、續殷存上、59葉.

假定父丁卽是文丁，那末，"亞𡍮侯"就恰合箕子的身份，𡍮侯作父丁尊可能卽箕子所作，其他盉銘殷銘，宜爲箕子之子入周以後所作。凡鼎彝銘文箸亞字者，都是殷王畿內甸男之徽識；𡍮侯諸器，均箸亞字，可見箕確畿內的侯亞。

論語，"微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死，孔子曰，殷有三仁焉！" 荀子成相也說，"世之衰，讒人歸，比干見刳箕子累"。韓非子人主，"王子比干諫紂而剖其心"。莊子山木也說"比干剖心"。三仁之中，比干死於帝辛的酷刑，其事最慘，所以晚周諸子稱道最繁。韓非喻老，"紂爲象箸而箕子怖" 又，說林上，"紂爲長夜之飲，懽以失日。問其左右，盡不知也。乃使人問箕子。箕子謂其徒曰，爲天下主，而一國皆失日，天下皆危矣！一國皆不知，而我獨知之，吾其危矣！辭以醉而不知"。衆人皆醉，箕子獨醒，他硬裝糊塗始免於剖心戮脛之慘。莊子外物說，"外物不可必，故箕子狂"。戰國秦策三，"箕子被髮而爲狂，無益于殷"，傳說"佯狂爲奴"，大概是說他假裝醉酒醉得一塌糊塗罷了！左傳僖公六年，"昔武王克殷，微子啓面縛銜璧，大夫衰絰，士輿櫬。武王親釋其縛，受其璧而祓之，焚其櫬，禮而命之，使復其所"。這是說微子去商歸周的眞象。至呂覽誠廉篇曰，"武王卽位，使保召公就微子開于共頭之下，而與之盟曰，世爲長侯，守殷長祀，相奉桑林，宜私孟諸。爲三書，同辭，血之以牲，埋一于共頭，皆以一歸"。這又說微子歸周是奉武王之召的。三仁對於王朝政治的貢獻，先秦載籍，則鮮傳道，僅䚉彝銘所傳"弜

稱"父師若曰"，又謂，"我舊云，刻子"。刻子，當是箕子語譌。周易明夷六五，"箕子之明夷，利貞"，釋文，"劉向云，今易箕子作荄滋"。漢書儒林孟喜傳，"蜀人趙賓以爲箕子明夷。陰陽氣無箕子。箕子者，萬物方荄滋也"。荄滋，刻子，箕子，當是傳寫異文。疑漢初傳寫之書微子篇，"刻子"猶有作"箕子"者；故五行志遂有"箕子爲父師"的傳說。但，"我舊云箕子，王子弗出，我乃顚隮"，則似爲"父師"訓箕子語，非微子所問於父師也。我很疑惑微子篇末段，詞句略有差誤，其古本當爲"詔王子出，迪我舊。箕子曰，王子不出，我乃顚隮"。"迪我舊"以上，乃父師答微子語；其下則箕子答微子語。由答語的先後，以論"父師"，決是弜師，後世乃傳說爲比干；微子所問的"少師"，纔是箕子。鄭玄書注承五行志說，以箕子爲父師，比干爲少師，恰與史實顚倒了。

帝辛初年，比干爲父師，箕子爲少師，從尚書微子篇的文誼看，殆無疑問。箕子確是商末的重臣，甲骨文裏也不容不見。

貞，翌日乙酉，小臣𩵦其……又老𡍮侯，王其……以商，庚卄，王弗每。前、2、2、6.

庚子卜，在𡍮貞，王步于𣪘，亡𡆥。續、3、30、6.

……卜，在□𠂤貞，翌丙，九𣪘，王……侯告𠂤。王其在𡍮，𣪘。正……甲編、2877.

……𠂤𡍮……燕大、634.

𡍮，至春秋則書爲紀，而其字从其，實卽箕之本字。這位"右老𡍮侯"，非箕子不能當之。禮記王制疏引鄭志，"張逸問殷爵三等，公，侯，伯，尚書有微子箕子，何？答云，微子箕子，畿內采地之爵，非畿外治民之君，故云子"。箕子，在甲骨文裏稱"箕侯"，可見，子，也是"王子""公子"的簡稱，不是爵名，箕子之爵，在商代仍然稱侯。不但甲骨文可證，在金文，如：

師”攝政一事，足補傳聞之闕；然而，那是帝乙二十年的事情，也與帝辛的政治無關。 卽如書微子篇所記，也只說帝辛之世，舉國上下，“沈酗于酒，……殷罔不小大，好舟竊姦宄”，三仁當然是束手無策，挽囘不了殷商王朝的命運。

孟子書中一再贊頌膠鬲，韓非喻老也說，“周有玉版，紂令膠鬲求之，文王不予。費仲來求，因予之；是膠鬲賢而費仲無道也”。可是，國語晉語一則謂，“殷辛伐有蘇，有蘇氏以妲己女焉。 妲己有寵，于是乎與膠鬲比而亡殷”。膠鬲、妲己狼狽爲姦以促殷辛之亡。這樣看來，呂覽誠廉所謂，“武王卽位，使叔旦就膠鬲于次四內，而與之盟，曰，加富三等，就官一列。爲三書，同辭，血之以牲，埋一于四內，皆以一歸” 膠鬲，可能是周人的間諜了。尊銘有曰：

鬲錫貝于王，用作父甲寶尊彝。周金文存、5、11.

鬲，殆卽膠鬲，此器或入周以後所造，由殷商王朝觀之，他當然是貳臣，不能與“三仁”竝稱。

墨子所染，“殷紂染于崇侯惡來”。又，公孟，“昔者商王紂卿士費仲，爲天下之暴人”。 晏子春秋諫上，“殷之衰也，有費仲、惡來，足走千里，手制兕虎。”御覽引墨子同. 荀子成相，“世之災，妬賢能，飛廉知政任惡來，卑其意志，大其園囿高其臺”。淮南覽冥，“紂爲無道，左強在側”。商紂所以亡國者，由晚周以後的諸子傳說，總因爲費仲、飛廉、崇侯、惡來、左強一羣奸臣在側，逢君之惡，誅殺無罪，如晚周諸子所傳：

昔者紂爲無道，殺梅伯而醢之，殺鬼侯而脯之，以禮諸侯于廟。文王流涕而咨之。紂恐其畔，欲殺文王而滅周。呂覽、行論.

刑鬼侯之女而取其環，截涉者脛而視其髓，殺梅伯而遺文王其醢，不適也。 ……剖孕婦而觀其化，殺比干而觀其心，不適也。呂覽、過理，

哭了！然而，帝辛只圖妲己笑，不管天下哭，縱情的恨括，以滿足她們生活的奢望。殷本紀敍述帝辛的奢侈生活，是：

好酒，淫樂，嬖于婦人。愛妲己。妲己之言是從。

于是使師涓作新淫聲，北里之舞，靡靡之樂。

厚賦稅，以實鹿臺之錢，而盈鉅橋之粟。

益收狗馬奇物，充仞宮室。益廣沙邱苑臺，多取野獸蜚鳥置其中。慢於鬼神。大聚樂戲於沙邱。以酒爲池，縣肉爲林，使男女倮相逐其間。爲長夜之飲。百姓怨望，而諸侯有畔者。

這都得自晚周學者的傳說，而有其事實的證明。

說苑引墨子，“紂爲鹿臺糟邱，酒池肉林，宮牆文畫，雕琢刻鏤”。呂覽過理，“紂雕柱而梏諸侯，作爲琁室，築爲傾宮”。 文選東京賦注引紀年，“紂作瓊室，立玉門”。 紂之宮室，雕柱畫牆，瓊玉爲門，從商虛發掘的成績看，玉門雕柱，均已燬於兵火了。 但在殷王陵墓中曾發現大量的彩色壁畫，如梅原未治所印而未行的殷虛壁畫錄，① 足證殷商王朝，確是“宮牆文畫”了。那末，丹楹刻桷，土木衣文繡，帝辛時代的建築，確乎是富麗堂皇，非茅茨土階所可比擬了。殷本紀正義，“紀年，自盤庚徙殷，至紂之滅，二百七十五年，更不徙都。 紂時稍大其邑，南據朝歌，北據邯鄲及沙邱，皆爲離宮別館”。朱右曾紀年存眞以爲都是檃括紀年的原文；王國維古本校輯以爲“紂時稍大其邑”以下都是張守節正義語。按水經濁漳水注，“衡漳又北，逕鉅橋邸閣西。 舊有大梁橫水，故有巨橋之稱。 昔武王伐紂，發巨橋之粟以賑殷之饑民。服虔曰，巨橋，倉名。許愼曰，鉅鹿水之大橋也。 今臨側水湄，左右方二里中，狀若邱虛，蓋遺囤故窖處也”。是帝辛囤粟的鉅橋，確在邯鄲之北。水經淇水注，“淇水南

① 梅原書印而未行。一九四六年夏，李濟博士由日本調查戰時損失古物還國，曾舉梅原書相示。

故文王說紂而囚之，翼侯炙，鬼侯腊，比干剖心，梅伯醢。韓非、難言.

昔者鄂侯，鬼侯文王，紂之三公也。 鬼侯有子而好，故入之于紂。紂以爲惡，醢鬼侯。鄂侯爭之急，辨之疾，故脯鄂侯。文王聞之，喟然而歎；故拘之牖里之庫，百日，而欲舍之死。戰國趙策三.

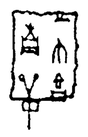
薈萃諸說而觀之，翼侯似卽鄂侯。 剖孕婦是否爲刑鬼侯女的傳說演變？ 尙待研究。 大體說來，紂所殘殺的公侯比干而外，還有鬼侯、鄂侯、梅伯、周文王諸人；人民之死於無辜者，當然更不計其數了！

紂之濫刑，據諸子傳說，有截、剖、刳、醢、炙、腊、脯諸種，似乎都比不上“炮烙之刑”的殘酷。荀子議兵，“紂爲炮烙刑，殺戮無時，臣下懍然莫必其命”。 韓非難一，“昔者紂爲炮烙。 崇侯惡來又曰，斬涉者之脛也”。炮烙，一作炮格。呂覽過理，“糟邱酒池，肉圃爲格，雕柱而梏諸侯，不適也”。 高注，“格以銅爲之，布火其下，以人置上，人爛，墮火而死”。如高誘說，炮格，卽是炙刑。可是，列女傳之說炮烙也，曰，“膏銅柱，下加之炭，令有罪者行焉，輒墮炭死。妲己笑。名曰炮烙之刑”。 商王的宮室，有無銅殿，銅雀臺一流的全銅建築？今不可知。 從商虛建築的遺址裏，曾經發現大量的石基與銅礎看，① 那時王宮的建築，確已知道利用金屬，鑄銅爲柱，自非不可能之事了。 燃炭柱中，以梏諸侯，這種野蠻的刑罰，較之烹以鼎鑊，並不算更殘酷。用這種酷刑來博取美人一粲，殷商王朝的統治權，就該崩潰了。

美人，在我國歷史上導演過若干次的慘劇了！ 妲己一笑，天下

① 見中國考古學報第二册石璋如先生著殷虛最近之重要發現附論小屯地層 第三節。

流，東屈，逕朝歌城南。晉書地道記曰，本沫邑也。有糟邱酒池之事焉。有新聲靡樂，號邑朝歌。今城內有殷鹿臺。 紂昔自投于火處也。 竹書紀年曰，武王親禽帝受辛于南單之臺，遂分天之明。南單之臺，蓋鹿臺之異名也”。 今本紀年卽據此而僞云，“帝辛五年，夏，築南單之臺”。庫方二氏藏甲骨卜辭的491片：



南下之字，雖泐其半，以意逆之，或是單字。南單，與“西單”“北單”相對爲名。甲骨文嘗見西單云：

……𣪊洛云自北，西單……前、7、26、4.

金文也嘗見北單合文作㙜云：

㙜作從旅彝。鼎、三代、2、52𣪊.

在卜辭、金文中，惟“東單”未見耳。由金文論之，北單，似爲氏族之名，則西單、南單，誼當相同。 書金縢，“公乃自以爲功，爲三壇，同墠。爲壇于南方，北面，周公立焉”。禮記祭法，“是故王立七廟，一壇一墠。去祧爲壇，去壇爲墠，壇墠有禱焉”。鄭玄注，“封土曰壇，除地曰墠”。 自來說經者皆謂壇墠異物。 今按：詩大雅板，“下民卒癉”，禮記緇衣引作“下民卒瘴”。又周頌，“於緝熙單厥心”，國語周語引作“亶厥心”。是亶單音同字通，金縢之“同墠”，實爲旁注竄入正文者；而西單、北單、南單，宜可讀爲西壇、北壇、南壇，正是金縢所謂“三壇” 由是言之，南單，卽是南臺，紀年所謂“南單之臺”，在商代當如卜辭作南單。 南單在朝歌，則北單宜在邯鄲之北的鉅橋。 這樣看來，史記正義云，“南據朝歌，北據邯鄲及沙邱，皆爲離宮別館”，確是檃括紀年的原文。 帝辛時代的離宮別館，既然遍佈“邦畿千里”之內，其所耗費的民力與物資，當然不能億計，民生就

其所从  ，自爲  形直接的演變，商承祚先生嘗謂即豸字，詳佚存考釋。說尤不可易。豸，蔡邕獨斷云，"解豸，獸名，蓋一角"。然則，犀豸亦異名同物，甲骨文所常見的  字，於形，當釋爲豸；於誼當釋爲兕，實皆犀牛的異名。將豸字釋定了，然後來考察甲骨文：

……由於陟，往……獲豸一。徵文、游田、110.

壬子，王卜貞，田宰、往來亡災。 王𠂤曰，弘吉。茲卽、獲豸一，鹿十。前、2、31、5.

壬辰卜，癸巳，在□，王獸，畢，允[獲]豸十又……甲編、620.

乙未，王……往來亡……豸二。前、2、31、4.

正是帝乙、帝辛時代獵取犀牛的紀錄。 犀牛之角，自昔視爲神物。抱朴子登涉篇云，"以角盛米，置羣鷄中，鷄卽驚却退，故南人或名通天犀爲駭鷄犀。以此犀角，箸穀積上，百鳥不敢集。大霧重露之夜，以置中庭，終不沾濡也。 此犀獸，在深山中，晦冥之夕，其光正赫然如炬火也。 以其角爲導，毒藥爲湯，以此導擾之，皆生白沫湧起，則了無復勢也。以擾無毒物，則無沫起也。通天犀所以能煞毒者其爲獸專食百艸之有毒者及衆木有刺棘者，不妄食柔滑之艸木也"。 羅願爾雅翼引抱朴子說，申之曰，"趙盾所謂文犀辟毒者此也"。犀角可以辟毒；所以古人用以爲酒盃，"箕子所怖，紂爲象箸，必爲犀杯"者，爲其能驗藥酒有無毒質也。北戶錄、逼犀堪辨毒藥酒。犀角的功用，尙不止此。晉書溫嶠傳言嶠燃犀角，立見牛渚的水妖。 任昉述異記嘗謂，犀角可以辟塵，"致之于座，塵埃不入"。犀角，可以解毒辟邪；那末，帶鉤之稱"犀比"，古代的帶鉤，顯然以犀角爲質，所以辟除不祥的。近世中外學者總說，"犀比"是鮮卑對音，我認爲鮮卑正是"犀比"的音轉；蓋其民族以犀牛爲圖騰，犀牛自古卽視爲瑞獸。

之"。鄴中片羽二集箸錄了象牙彫刻殘器十八件，花紋均精絕。考其紋飾，均與商代鼎彝相似。這些象牙彫刻品，究竟作何器用？現代考古學者尙未能拼合殘片以恢復原器的形狀，但非夾取食物所用的箸，則灼然可知。箸與笄，形本相似。在殷虛古器物圖錄所箸錄的十四、十七、十八圖，都是上粗下銳，頂無重帽，長約五六寸，羅氏謂是"安髮笄"，我很懷疑，可能就是箸。 蓋同此骨製，用以夾食爲箸，用以箸髮爲笄；所以笄箸必也都成雙。 然而，周易震卦云，"不喪匕鬯"。詩小雅大東云，"有捄棘匕"。 周易正義云，"祭祀之禮，先烹牢於鑊，旣，納諸鼎而加冪焉。 將薦，乃舉冪而以匕出之，升於俎上，故曰，匕，所以載鼎實也"。 按：儀禮少牢饋食禮，旣云"雍人概鼎匕俎于雍鑊"，又云"廩人概甑甗匕與敦于廩爨"，鄭注則云，"匕，所以匕黍稷者也"。 在商周銅器裏已發現不少的銅匕了。① 那都是用以舉肉鼎中的。若殷虛古器物圖錄五、六圖的骨製疏匕，七至十圖四個骨製的柶，大概都是用以匕黍稷的。 換句話說，匕從鼎鬲，柶從簠簋，形製固異，用亦不同。 在商周盛世，由烹煮用的鼎鬲與盛黍稷用的簠簋出土之衆測之，我認爲當時盛大的宴會，還是用手抓食物送進嘴裏，不大用箸。在殷契佚存裏箸錄兩個骨柶銘云：

（甲）辛巳，王𠂤武𣪊……

衆。獲白豸。丁酉，…… 427 片○ 按又見鄴中片羽初集下 47 葉.

（乙）壬午，王田于麥麓。獲商戠豸。王錫

宰丰帛。小臣兄。在五月。隹王六祀。肜日。 518 片.

① 詳容庚先生著商周彝器通考 408 圖至 414 圖。

不能不凋敝了。何況奢侈的生活，由於住居的淫佚，必然影響到衣食方面。韓非喻老嘗如是云：

昔者紂爲象箸而箕子怖。以爲象箸必不加於土鉶，必將犀玉之杯。 象箸玉杯，必不羹菽藿，則必旄象豹胎。 旄象豹胎，必不衣短褐，而食于茅屋之下，則錦衣九重，廣室高臺。吾畏其卒，故怖其始。

高臺瓊榭，錦衣玉食，相因而至，紂之火龍，黼黻，日月華蟲的錦衣，不可踪跡了。我們試從商虛出土的玉佩之多，形製之巧，由鄴中片羽初集所箸錄的玉佩、玉虎、玉兔、玉魚；三集所箸錄的玉玦、玉衡、原名玉佩等測之，其時的衣飾，當然是刺繡文章，華美耀目，如箕子所謂"必不衣短褐"了。

鄴中片羽二集曾箸一砍玉殘尊，卷下29葉. 自可徵實殷商王朝碻有玉質的酒器。殷虛古器物圖錄第二圖爲，"筒形殘器，空中而無當，上斂下廣，但存半筒。不知爲何物？彫文至精"。 羅振玉附說曰，"驗其材，乃犀角也。 考，爾雅釋地、淮南墜形訓、說文解字皆以犀爲生於南徼；觀此器，知當殷代，中原亦有之"。 按：爾雅釋獸云，"兕似牛。犀似豕" 說文，"𠚕，如野牛，青色，其皮堅厚，可制鎧。兕，古文从儿" 又牛部，"犀，南徼外牛，一角，在鼻，一角在頂"。考工記，"函人爲甲，犀甲七屬，兕甲六屬。 犀甲壽百年，兕甲壽二百年"。兕與犀，在周代卽已別爲二物。 我認爲犀兕一聲之轉，二獸一物，不過是方俗的殊名。甲骨文常見：

 前、1、19、6.

 前、2、13、4.

 前、7、34、1.

 後、下、38、5.

唐蘭先生釋𠂤，其說甚碻。但，貉子卣銘，貉字作：



這樣看來，一九二九年冬天，商虛出土的三隻大獸頭，如殷虛文字甲編所箸錄者：

（甲）……于庶𡆥，獲白豸。叡于……

在二月。隹王十祀。肜日。王來征盂方伯□ 甲編、3939.

（乙）戊戌、王蒿田……

文武丁祌……

王來征……甲編、3940.

（丙）己亥，王田于紨……

在九月，隹王來……甲編、3941.

在此，我敢斷言：都是犀首；（乙）骨之上帶角，那正是醫藥學及迷信家所珍視的犀角了。山海經中山經，"𩵦鼓之山，其獸多白犀"。白犀，蓋又犀類的珍品，帝乙田獵於庶，獲了白犀，所以要在那隻白犀的頭骨上，刻上"獲白豸"以爲國家的祥瑞。 保存那些完整的犀牛頭骨幹什麼呢？ 北史流求國傳（九十四卷），言"流求國人間門戶上，必安獸頭骨角"，給我們一個暗示了。 我認爲小屯出土的犀牛頭骨或者是安在宮門之上，用以辟除不祥的。 用犀牛頭骨裝飾宮門，就是"神荼鬱壘"的濫觴，也就是後世帝王宮門必裝設"獸環"的最古藍本。 戰國時，魏有"犀首"一官，大概是"黑衣衛"的衛尉，所以看守宮門的。 然則，這三隻"犀首"出土之地也許卽殷商王朝宮門所在了。姑妄言之，以供研究殷虛宮庭方位者參考。

國人何時放棄手抓開始用箸夾取食物？至今似不曾有人注意過。 有韓非子"紂爲象箸"的傳說，我們知道食物用箸已盛行晚周之際；殷商末葉也可能就有了。象箸，在殷虛發掘報告裏，尙未見稱道；而未經製造的象牙原料，則頗多發現。殷虛古器物圖錄第四圖，爲一彫象牙品，羅氏附說云，"不能名其物，而彫琢精絕，以象牙製

乙丑，卜貞，王宮𠂤，亡𡆥。前、5、19、4.

龢，當然是爾雅所謂"小篪"；𠂤，郭沫若先生釋籥，甚碻。禮記明堂位，"土鼓，蕢桴，葦籥，伊耆氏之樂也"。是籥之所以異於龢者，龢以竹爲管，籥則以葦爲管，後世所謂"胡笳"者，蓋卽籥的遺製了。尙書大傳，"以韋爲鼓，謂之搏拊"。鼓的種類，因其形制不同，在古代就有鼉鼓、縣鼓、皋陶諸名。見於甲骨文者，但，有：

辛亥卜，出貞，其鼓，肜，告于唐。九牛。一月。續、1、7、4.

庚申卜，彗貞，……丁鼓。○不鼓。續、5、14、3.

鼉鼓逢逢，矇瞍奏公，鼓無當于五聲，五聲弗得不和，鼓亦音樂之主也。與鼓相類者，則有豈樂云：

丁酉，卜，大貞，告，其豈於唐，衣，亡𡆥。九月。後、下、39、4.

己卯卜，㞢貞，豈出于祖□續、4、26、1.

戊戌貞，告，其豈肜于□六牛。○其九牛。佚存、233.

庚子貞，其告豈于大乙，六牛。重𡿺祝。同上版。

豈，篆作  ，實卽磴字初文，象磨穀之石形。磴與杵臼，異用同工，俱農產加工的必要工具。當新石器時代末期，農業技術發達到相當的程度時，雍父發明杵臼了，跟着就該發明磴。金文有豈鼎，字作：



三代吉金文存
卷二、葉六.

此字，可與甲骨文  後、下、30、9.  續、4、35、3. 諸體相發明。蓋 象磨石上下相契形； 則象承穀之漏斗。磴上漏斗，或作牛形，然則以牛運轉石磴，也可能自商有之，漢書張衡傳注引世本云，"公輸作石磴"，廣韻引世本云，"公輸般作磴"，硬將石磴的發明移後千年，立將古代農業文明，降低到原始水準，不能不於此加以訂正。知道

階級則由"陶復陶穴"進步到丹楹刻桷的華堂，由衣皮食肉進步到錦衣玉食，他們的生活與民衆距離日益懸殊；于是民衆疾苦的心聲不能激動統治階級的情緒。以魏文侯之賢，聽了古音而昏昏欲睡，一聞新聲卽謹然而喜；何況帝辛縱情聲色的享樂，對於韶濩一類的人民心聲，當然不會引起什麼美感，而要創作淫靡的新聲。韓非子十過：

昔衛靈公之晉，至濮水上。夜分，而聞鼓新聲，召師涓撫琴而寫之。遂去，之晉。晉平公觴之，乃召師涓援琴鼓之。未終。師曠止之曰，此亡國之聲。此師延之所作，與紂爲靡靡之樂者也。及武王伐紂，師延東走，至濮水而自投；故聞此聲者必于濮水之上。

史記樂書引此作"紂使師涓作新淫聲"。然則師延所作的新聲，正是桑間濮上一類男女欢悅的情歌，這當然適合荒淫酒色的帝辛脾胃了！淮南原道，"耳聽朝歌北鄙靡靡之樂"。"朝歌北鄙之樂"，與趙女邯鄲之步，大概卽殷本紀所謂"北里之舞"了。

帝辛醉迷在妲己懷抱之中，欣賞着北里之舞，靡靡之樂，加上酒池肉林，土木繁興，無限制的浪費，人民生產力量不勝負荷，日漸趨於絕境，不得不"艸竊姦宄"，攘竊神祇的犧牲以苟延生命了。他還是"不知稼穡之艱難，不聞小人之勞，惟耽樂之從"，——"於逸，於遊，於田，以萬民惟正之供"，如周公所作毋逸之所云，在帝乙帝辛之世的甲骨文裏，更多有力的證明。以衣（卽殷）爲中心，試看他們游田所至，爲.

衣——戊辰卜，在臬貞，王田于衣。前、2、42、5. ○通纂、635片.考釋云，"衣卽懷城殷"，其碻.

臬——戊午卜，在臬貞，王田藿，逐，亡𡆥。前、2、41、1.

藿——己未卜，在藿貞，王田衣，逐，亡𡆥。前、2、41、1.

乙酉卜貞，王田臬，往來亡𡆥。通纂、641.

柶背都刻有精緻的花紋，當然是珍貴的禮器。這兩個柶銘，一云"獲白豕"，一云"獲商戠豕"，這顯然是說，柶的原料，不是一般牛馬骨骼，而必用犀牛肋骨以解食物之毒的。推此言之：殷商王朝，飲食用具，特別注重犀角犀骨的製造，不但取其堅固，亦以辟除不祥吧！韓非子所傳說箕子所恐懼的象箸玉杯一類奢侈品，在商虛出土遺物裏已直接間接獲得大量證明。那時，食必旄象豹胎，衣必錦繡九重，自是王公大人們所共有的享受了。由食住的遺物考察殷商文化，當然是已達到銅器時代的高峯；所以"婦女倡優，鐘鼓管弦"，說苑引墨子。也就成爲時代的寵兒。管子七臣七主嘗說，"昔者紂馳獵無窮，鼓樂無厭，瑤臺玉鋪不足處，馳車千駟不足乘，材女樂三千人，鍾石絲竹之音不絕"，差可看出王宮女樂之盛。甲骨文有云：

甲子卜，王曰，貞翌乙丑，咸𣪊祖乙□𢀛方其𢆶。前、5、5、7.

甲子□卜、王曰、貞、叙女𢀛樂，用御于雨。同上版。

"叙女𢀛樂"，殆卽所謂"女樂一八，歌鍾一肆"。惜乎鍾鎛之屬，在所出土的銅器裏，至今還不能碻定誰是商代的作品；如續殷文存所著錄的幾十篇鐃銘，按其器形，多似句鑼，強名之曰，"鍾之小者曰棧"，亦無不可。金屬樂器在商代似乎未嘗十分的發達。石磬，商虛出土者較多，形製亦小大不一，蓋"戛擊鳴球，擊石拊石"，這是石器時代遺傳下來的舊樂器，到商代倨句的尺度上遂有不少的改良。弦樂，如琴瑟之屬，實物易朽，今日固難尋其跡象；卽在甲骨文裏也尙未搜尋其本字來。儀禮鄉射記，"三笙一和而成聲"。爾雅釋樂，"大笙謂之巢，小笙謂之和"。和竟見於甲骨文云：

貞，上甲，龢眾唐。前、2、45、2.

戊辰卜，旅貞，王宮大丁，肜，𣪊，農，亡尤。在十一月。戩、2、9.

……卜，尹貞，王宮小乙，肜，𣪊，叙，亡尤。佚、上、4、3.

豈卽磴之本字，石磴的發明，遠在殷商之世，這樣來看周官大司馬"愷樂獻于社"，僖公二十八年左傳，"晉師振旅愷以入于晉，獻俘授馘，飲至大賞"，愷樂出於農業社會獻穀之祭。蓋戰勝國家，用俘虜于社稷之神，奏農民的磴歌，因此，戰勝的音樂沿用"愷樂"，而亦稱戰勝爲"愷旋"了。甲骨文所見"豈于唐"，與"告豈于大乙"，豈，自是愷樂的初名，卽是用農歌爲軍樂的開始。至於呂氏春秋古樂云，"殷湯討桀之罪，功名大成，黔首安寧，湯乃命伊尹作爲大濩，歌晨露，修九招六列，以見其善"。六列晨露，在甲骨文裏，尙未獲得證明；而九招則頗見於卜辭云：

□卯，王其𠂤𠬜。戩、38、2.

益𠬜，不遘風。後、下、41、10.

乙亥貞，今奏𠬜。鐵餘、8、3.

癸亥，其奏𠬜。子㠯其……徵文、雜事、69.

𠬜，卽韶字省寫，字讀爲韶，爲招，宜卽"簫韶九成"的韶樂了。𠬜字从酉，顯然出於酒人之歌，與愷樂出於農人磨麵之歌，同其原理。若湯命伊尹所作的大濩，卜辭亦時有所見：

乙亥卜貞，王宮大乙，𡆥，亡尤。前、1、3、5.

乙卯卜貞，王宮祖乙，𡆥。佚、918.

庚寅卜，旅貞，翌辛卯，其𡆥于日。

……卜貞，翌日、酒、𡆥（同𡆥）日，明歲。一月。前、7、32、4.

𡆥，卽濩之本字。白虎通禮樂，"湯曰大濩者，言湯承堯能護民之急也"。山謂濩當讀爲"歲乃大穫"之穫，蓋本農民收穫之歌也。

殷商的廟堂音樂，若濩若愷，出於農民；若韶，若咸池，或出於酒人，或出於巫祝（咸池，疑出於巫咸）；這都由人民的心聲，搬到廟堂之上，以儆惕統治階級不要忽視民間疾苦的。等到後來，生產的民衆受了技術的束縛，生活長期停頓在茅茨土堦的階段上；而統治

戊戌，王卜貞，田𢀛，往來亡𡆥。前、2、39、1.

徐——辛丑卜貞，田徐，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。前、2、39、1.

辛丑卜貞，王田于𣪊，往來亡𡆥。弘吉。前、2、35、6.

雖——壬寅卜貞，王田雖，往來亡𡆥。前、2、35、6.

𢀛——□□卜，在𢀛貞，王田衣，逐，亡𡆥。後、上、11、7.

戊寅，王卜貞，田𢀛，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。茲卽。獲鹿二。前、2、44、5.

𪒨——壬午，王卜貞，田𪒨。往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。茲卽。獲鹿二。前、2、44、5.

□□卜貞，王田雖，往來亡𡆥。前、2、36、2.

高——□□卜貞，王田高，往來亡𡆥。前、2、36、2.

戊申卜貞，王田喜，往來亡𡆥。茲卽，獲□□ 前、2、32、2.

𣪊——壬子卜貞，王田𣪊，往來亡𡆥。茲卽。前、2、32、2.

牢——戊午卜貞，王田牢，往來亡𡆥。前、2、32、2.

辛未，王卜貞，田𢀛，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。 微文、游田、86.

木——戊辰，王卜貞，田木，往來亡𡆥。微文、游田、86.

盂——辛未，卜，在盂貞，王田衣。往來亡𡆥。前、2、31、6.○通纂、657.

齊——戊□卜，在齊貞，王今夕亡𠂤。前、2、15、1.○通纂、660.

躋——庚□卜，在躋貞，王今夕亡𠂤。前、2、15、1.○通纂、660.

戊午卜，在𢀛貞，王田衣，逐，亡𡆥。前、2、15、1.○通纂、660.

辛酉卜，在𠂤貞，王田衣，逐亡𡆥 前、2、15、1、○通纂、660。

喜——丁亥卜貞，王田喜，往來亡𡆥。獲鹿八，畢兔二，雉五。通纂、641.

宮——辛卯卜貞，王田宮，往來亡𡆥。通纂、641.

乙卯，王卜貞，田宮，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。前、2、31、3.

𠂤——戊午，王卜貞，田𠂤，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。前、2、31、3.

𠂤——辛巳卜，在𠂤貞，王田𠂤衣，亡𡆥。前、2、43、1.

納——壬申卜，在□貞，王田納衣，逐亡𡆥。前、2、12、3.

戊申，王卜貞，田𠂤，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。前、2、16、1.

麋——壬子王卜貞，田麋。往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。獲鹿十。前、2、16、1.

戊申王卜貞，田𠂤，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。林、2、19、1.

稽——壬子王卜貞，田稽、往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。茲卽 林、2、19、1.

壬辰卜貞，王田于壅，往來亡𡆥。前、2、38、4.

豪——戊戌卜貞，王田于豪，往來亡𡆥。前、2、38、4.

奚——壬申卜貞，王田奚，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。獲狼十三。前、2、42、3.

𢀛——丁亥卜貞，王田𢀛，往來亡𡆥。前、2、42、3.

戊子卜貞，王田豪，往來亡𡆥。前、2、42、3.

豐——辛丑，王卜貞，田豐，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。前、2、39、4.

壬寅王卜貞，田𢀛，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。前、2、39、4.

凭——辛卯卜貞，王田凭，往來亡𡆥。後、上、15、5.○通纂、720.

休——壬辰卜貞，王田休，往來亡𡆥。弘吉。後、上、15、5.○通纂、720.

弋——戊戌，王卜貞，田弋，往來亡𡆥。王𠂤曰，大吉。在四月。茲卽。獲狼十又三。前、2、27、5.

𠂤——□□卜貞，王田于𠂤，往來亡𡆥。在十月。茲卽。獲狼二。微文、游田、108.

穀——庚寅卜在穀貞，王田，往來亡𡆥。前、2、8、2.

𪒨——…… ‥田于𪒨，往來亡𡆥。茲卽。獲豸一。微文、游田、110.

長——□□卜在□貞，王田于長，往來亡𡆥。微文、游田、113.

射——癸巳卜，在長貞，王逐於射，往來亡𡆥。 殷十六。前、2、8、3.

𪒨、𣪊——辛巳卜，在𪒨貞，王步于𣪊，亡𡆥。前、2、8、3.

這四五十個地名，宜是王畿之內的侯亞或邑里山川。 衣卽紀年所謂，'秦師次于懷城殷"，在今河南沁陽縣境，則其餘的地名，或如王國維殷虛卜辭中所見地名考說，"皆在河南北千里之內"，① 多數宜在漢之河內河南東郡諸郡，其北或達於邯鄲。 蓋邯鄲、河內、東郡，正在殷商王朝"邦畿千里"之內，王之盤於游田，足跡自不能越此。

古之人漁獵爲生也。後來生產技術雖然進步到農耕時代，統治階級還是"春蒐、夏苗、秋獮、冬狩"，以習用武事。 禮記郊特牲，"季春出火，爲焚也。 然後簡其車賦，而歷其卒伍，而君親誓社以習軍旅，左之右之，坐之起之，以觀其習變也"。 帝辛三月田於徐，

① 王說見觀堂集林別集補遺。

盂——壬子，王卜貞，田盂，往來亡𡆥。王𠂤曰，弘吉。茲卽。獲狼卅一。麛八。豕一。前、2、27、1、○通纂、682.

玟——壬辰，王卜貞，田玟，往來亡𡆥。 王𠂤曰，吉。在十月。茲卽。獲鹿六。前、2、35、1.

𪒨——乙卯卜，在□貞，王田于𪒨，往來亡𡆥。續、3、27、5.

粊——己未卜，在粊貞，王田于□，往來亡𡆥。續、3、27、5.

高鬲——□子卜，在□貞，王田于高鬲，往來𡆥。 續、3、27、5.

鷄——戊申卜貞，王田鷄，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。茲卽。獲狼二。前、2、36、7.

溼——□□卜在勣貞，王田溼，……亡𡆥。續、3、28、6.

向——壬寅卜貞，王其田向，亡𢦏。後、上、14、12.

𢀛——乙巳卜貞，王其田𢀛，亡𢦏。後、上、14、12.

僔——庚申，王卜，在僔貞，今日步于勣，亡𡆥。前、2、7、8.

辛亥，王卜貞，田𠂤，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。𠂤、9、15.

殺——壬子，王卜貞，田殺，往來亡𡆥。王𠂤曰，吉。𠂤、9、15.

同𣪊——戊申卜貞，王田于同𣪊，往來亡𡆥。茲卽。獲豸一、狼四。前、2、28、3.

滿——戊戌卜貞，今日，王其田滿，不遘雨。前、5、31、4.

敏𣪊——……王田于敏𣪊，往來亡𡆥。茲卽。獲麉六、鹿。九月。後、上、15、7.

逮——戊寅，卜貞，今日，王其田逮，不遘大雨。茲卽。前、2、28、8.

見前、2、36、7. 蓋卽舉行"春蒐"的典禮。如上所述，王九月田於敏棻，十月田於叉，田於跲，十二月田於豐，見前、2、40、2. 當然是舉行"秋獮，冬狩"的典禮。禮記王制，"天子諸侯無事，則歲三田。一爲乾豆，二爲賓客，三爲充君之庖"。春秋桓公四年，"春正月，公狩于郎"。公羊傳曰，"狩者何？田狩也。春曰苗，秋曰蒐，冬曰狩"。穀梁傳亦曰，"四時之田用三焉，唯其所先得，一爲乾豆，二爲賓客，三爲充君之庖"。晚期甲骨文尙未發現四、五、六月王出於田的紀載，可能爲四時用三，不違農時制度所從出，這是很值得注意的一件事。然而，看到帝辛時代貞卜游田之辭之繁，不能不令人囘味周太史辛甲所作虞人之箴云，"在帝夷羿，冒于原獸，亡其國恤，而思其麀牡。武不可重，用不恢于夏家"，也正是諷刺商王紂了。紂之游田不已，一方面由於盤游無度，一方面是表示其窮兵黷武。好戰者亡，商之亡，除了貪戀聲色貨利，驕奢淫泆之外；我認爲窮兵好戰，也是主因。

左氏昭公四年傳云，"商紂爲黎之蒐，東夷叛之"。又十一年傳又云，"紂克東夷，而隕其身"。從這兩句話看，商代的滅亡，似由於伐東夷。因爲伐東夷歷時甚久，將國力消耗盡了，所以周武王自孟津渡河，再舉師而就成功革命大業。東夷本是殷商王朝的根據地，爲何時常的叛亂？顯然與"黎之蒐"有關。黎，杜預左傳注以爲"東夷國名"，其說不碻。黎，當卽書西伯戡黎所說的黎國：

西伯旣戡黎。祖伊恐，奔告于王曰，天子！天旣訖我殷命，格人元龜，罔敢知吉。非先王不相我後人；惟王淫戲，用自絕。故天棄我，不有康食，不虞天性，不迪率典。今我民罔弗欲喪，曰，天曷不降威，大命不摯。今王其如台？

王曰，嗚呼！我生不有命在天！

祖伊返，曰，嗚呼！乃罪多參在上，乃能責命于天？殷之

"五年之初，得散宜生等獻寶而釋文王。文王出則克耆"。然，雅雨堂刊吳中本大傳則謂，"西伯旣戕耆，紂囚之牖里"。使文王被囚果在受命的四年，則吳中本大傳所云雖與五經正義不合，而實符合周本紀，說經者自不可逕以正義所引輕議吳中本了。

文王被囚的原因，傳說不一：周本紀謂，"崇侯虎讒西伯于殷紂，紂乃囚西伯於羑里"。書大傳謂，"文王伐畎夷，紂乃囚之"。戰國趙策三則謂，"紂醢鬼侯，脯鄂侯，文王聞之，喟然而歎，故拘之羑里之庫"。呂覽過理，亦謂，"紂殺梅伯，鬼侯，以禮諸侯于廟。文王流涕而咨之。紂恐其畔，欲殺文王而滅周"。我認爲都是想當然而傅會的，文王之被囚，正因爲戕酋，"紂爲黎之蒐"，一戰而擒文王，硬是將他醢了。這在楚辭天問，略可得其消息，

伯昌號衰，(山按，當爲哀。)秉鞭作牧，何令徹彼岐社，命有殷之國？

遷藏就岐何能依？殷有惑婦何所譏？

受賜茲醢，西伯上告，何親就上帝，罰殷之命以不救？

"伯昌號哀，秉鞭作牧"，蓋謂"文丁殺季歷"，文王痛哭而嗣西伯之位，所以東征西討，三分天下遂有其二。"受賜茲醢，西伯上告"。王逸章句說，"紂醢梅伯以賜諸侯，文王受之以祭告語于上天也"。帝王世紀說，"紂囚文王。文王之長子伯邑考質于殷，爲紂御，紂烹爲羹，賜文王，曰，聖人當不食其子羹。文王食之。紂曰，誰謂西伯聖者？食其子羹，尙不知也"。使烹伯邑考事果確，則受所賜醢，當是伯邑考之羹。我認爲也是後儒想當然而傅會出來的故事。前作新殷本紀，我曾論定文王死於羑里，於附注百十八節加以說明，因爲文王死於羑里事有關商周兩代的存亡，願更迻錄於此：

受囚文王於羑里，周本紀謂在文王受命之前，尙書大傳謂在文王敗畎夷之年。其免于虎口也，大傳史記皆謂，以四友獻

卽喪，指乃功。不無殘于爾邦。

此西伯戡黎國之事，殷本紀作"西伯伐飢國，滅之"。周本紀作"敗耆國"。宋世家作"周西伯昌修德，滅阮國"。鄒誕生本云"耆，本或作鄘、音黎"。按：說文邑部"鄘，殷諸侯國。在上党東北。从邑，秜聲。秜，古文利。商書，西伯戡鄘"。段氏注云，"鄘，今文尙書作耆，或作阮，或作飢，皆假借字也。許所據古文尙書作鄘；作黎者，蓋俗改也"。耆爲旨所孳乳的字，如今文尙書作"戡耆"，耆當然卽武乙時代所屢加膺懲的旨方。鄘，从古文利，如古文尙書作"殘鄘"，則武丁時代骨臼刻辭所屢見的"利氏"，定卽西伯所殘的鄘國。利氏，最近於"大邑商"，如康丁時代的卜辭云：

庚午卜，狄貞，王其田利，亡災。吉。侯家莊、2、甲.

壬申卜，狄貞，王其田衣，亡災。吉。侯家莊、2、甲.

可見利(卽鄘)衣(卽殷)相距，不過一二日程；是"西伯殘鄘"，不僅如鄭玄尙書注云，"入紂圻內"，亦且逼近王都了。這樣來看，說文謂，"鄘在上党東北"，應劭注漢書地理志上党郡壺關謂，"黎侯國也"，自是碻論。如許、應兩家說，黎在商都之西，杜預左傳注謂黎爲東夷，當然錯了。康丁田於黎，見於卜辭了，紂爲黎蒐，尙未之見，其絕對年代，遂不可考。從史實考察，紂爲黎蒐，顯然是針對"西伯殘鄘"。蓋西伯旣殘鄘，周國的勢力逼到商都了，所以祖伊大恐，奔告於紂。紂於是乎悉帥弊賦，與西伯決戰於黎。黎之蒐，爲商周兩大民族有名的決戰，在此，我願討論其年代及其影響。

殘鄘的西伯，自宋儒胡宏皇王大紀金履祥通鑑前編始疑爲周武王，以破漢儒的文王說。卽漢初傳說文王殘鄘事，史記與尙書大傳亦微有年代的參差。周本紀，文王受命四年"敗耆國"。襄公三十一年左傳正義引大傳則謂，"文王四年，伐畎夷，紂乃囚之。四友獻寶，乃得免于虎口。出而伐耆"。禮記文王世子篇正義引亦曰，

寶，獲受之心。襄公三十一年左傳則謂，"紂囚文王七年，諸侯皆從之囚。紂于是乎懼而歸之，可謂愛之。文王伐崇，再駕而降爲臣，蠻夷帥服，可謂畏之"。與大傳史記之說，又絕乖異。余謂，"受囚文王七年"者，或"文王受命七年被囚"傳說之誤。蓋，文王六年，伐耆，七年，在耆，遇受來蒐，或兵敗被俘，或朝會被執。要之，文王是否善終？實古代史上一大疑問。

大傳史記皆謂，"文王受命七年而崩"。據左傳測之，文王時方囚於羑里，此可疑者一。

泰誓，武王誓師辭也。禮記緇衣引泰誓曰，"予克紂，非予武；惟朕文考無罪；紂克予，非朕文考有罪，惟予小子無良"。武王之言若是，則其伐紂也，顯復文王之仇。文王非死於紂手，武王何以辨其無罪有罪？此可疑者二。

武王出師經過，詳在周易師卦，其六三曰，"師，或輿尸"，六五曰，"長子帥師，弟子輿尸，貞凶"。此二爻辭，卽天問所謂，"武王殺殷何所悒？載尸集戰何所急"？亦卽周本紀所謂，"武王東觀兵，至于盟津，爲文王木主，載以車。中軍武王自稱太子發。言奉文王以伐，不敢自專"。武王東征，特載文王木主，顯以文王死於非命，歸骨未得，非藉木主以作士氣而何？此可疑者三。

文王旣崩，武王卽位，以殷王紀年法例之，宜卽改元。考，大傳史記及古本紀年俱以武王元年爲文王八年。卽武王觀兵孟津，作泰誓，自稱"太子發"，孟子非命引太誓謂於去發。意其時文王已死羑里，武王不共戴天之仇未報，三年無改，故順續文王受命之年以自惕勵。吾於周初紀年，獨尊續文王受命之年，嘗疑其中必有隱痛在。按：呂覽首時，"王季歷困而死，文王苦之；有不忘羑里之醜，時未可也。武王事之，夙夜匪懈，亦不忘王門之辱，

金璋、584.

癸丑，王卜貞，旬亡𡆥。在十月又一。王征夷方。在亳。

金璋、584.

癸亥，王卜貞，旬亡𡆥。在十月又一。王征夷方。在升雀。

金璋、584.

癸未，王卜貞，旬亡𡆥。在十月又二。王征夷方。在薎。

前、2、5、1.

癸巳，卜貞，王旬亡𡆥。在二月。在齊𠂤。佳王來征夷方。

前、2、15、3.

癸卯，卜貞，王旬亡𡆥。在五月。在喜𠂤。佳王來征夷方。

續、3、18、4.

這次王征夷方，費時經年；而王所駐蹕的地點，由雇、𡍮、亳、升雀、薎，直達齊𠂤、喜𠂤。史記封禪書，"天齊淵水，居臨菑南郊山下者"。地理風俗記亦曰，"齊所以爲齊者，卽天齊淵名也。其水北流，注于溜水"。是甲骨文所見的齊𠂤，應在臨淄附近。春秋僖公元年，"夫人姜氏薨于夷，齊人以歸"。公羊傳曰，"夷者何？齊地也"。商虛出土的人頭骨，有刻辭云：

……祖乙，伐……夷方伯……明義士藏

明義士（James. M. Menzies）牧師嘗舉以證春秋僖公十五年，"震夷伯之廟"的夷伯。且謂，夷伯卽伯夷。孟子滕文公下，"伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王作，興曰，盍歸乎來"！伯夷，蓋亦逼於攸侯喜的征伐，而逃於北海之濱，卽卜辭所謂夷方之伯。① 按，戰國人所謂北海，相當於兩漢的北海郡區域，其地又在齊𠂤的東北。那末，舊史所傳述的叔齊，可能卽齊太公了。伯夷、叔齊弟兄兩人，殆

① 明義士說詳齊大季刊第二期，表較新舊版殷虛書契前編並記所得之新材料篇。

立十二年而成甲子之事。"王門之事，舊史不詳。王季困而死，厲箸於紀年，獨不見於詩書。詩書，大抵周人之遺也，既羞言"文丁殺季歷"事，文王之死於羑里，自亦詩書所不忍言。戰國趙策，魯仲連曰，"紂醢鬼侯，脯鄂侯，文王聞之，喟然而歎，故拘于牖里之庫，百日，而欲舍之死。曷爲與人俱稱帝王，卒就脯醢之地也"！以齊湣王稱帝爲就脯醢，以比擬文王之囚羑里，意晚周諸子，尙有文王死於牖里傳說。"而欲舍之死"，當爲"而置之死"，方與"就脯醢"之辭不悖。文王非就脯醢，魯連子何以言"紂舍之死"？此可疑者四。

鉤稽載記傳聞，證以泰誓"文考無罪"之說，我認爲"紂爲黎之蒐"，定是去捉拿周文王。文王爲報王季之仇而欲滅商，商紂捉到文王當然脯之醢之，以禮諸侯於廟，肯輕易的放虎歸山以自貽伊戚嗎？由史實察之，"黎之蒐"，定在文王受命七年，卽是帝辛十七祀。

東夷，本是殷商的發祥地，紂爲黎蒐而擒獲周文王，東夷突然的叛變，這顯然由於膠鬲、呂尙諸國的鼓動。晉語嘗言"膠鬲與妲己比而亡殷"。孫子用間篇亦曰，"昔周之興也，呂牙在殷；故明君賢將，能以上智爲間者，必成大功"。孟子告子下，嘗稱"膠鬲舉于魚鹽之中"，魚鹽產於海濱；膠鬲之膠，宜因今山東半島之東的膠水得氏，是無疑問的。戰國秦策五，"太公望齊之逐夫，朝歌之屠屠"。孟子離婁上，"太公辟紂，居東海之濱。聞文王作，興曰，盍歸乎來！吾聞西伯善養老者"。呂尙蓋本殷商都邑附近的屠夫，後來逃到東海去。呂覽首時云，"太公望，東夷之士也"　如此說來，東夷叛商，顯然與膠鬲、呂尙有關，卜辭云：

癸亥卜，貢貞，王旬亡𡆥。在九月。征夷方，在雇。前、2、6、6.

癸卯，王卜貞，旬亡𡆥。在十月又一。王征夷方。在𡍮。

將率天下甲百萬，左飲於淇溪，右飲于洹谿，淇水竭而洹水不流，以與周武王爲難。武王將素甲三千，戰一日，而破紂之國，禽其身，據其地而有其民。（鞅非、初見秦篇、○戰國策策一文同）

周本紀也說，"帝紂聞武王來，亦發兵七十萬距武王"，比韓非子所說打了七折，明代陳子龍的史記測義嘗疑"七十萬衆"說不實。由詩大雅大明云，"殷商之旅，其旂如林，矢于牧野，維予侯興"測之，帝辛所用以拒戰的甲士，至少是十倍於武王。可是帝辛的甲士，毫無鬬志，皆倒戈以爲周師開道。戰國魏策一，吳起對魏武侯云，"殷紂之國，左孟門而右漳釜，前帶河，後被山。有此險也；然而，爲政不善，而武王滅之"。（今本"滅"作"伐之。"）成湯所艱難締造的殷商王朝，在"殷王紂乃用其婦人之言，自絕于天。毀壞其三正。離遏其王父母弟。四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使。乃斷棄其先祖之樂；乃爲淫聲，用變亂正聲，怡悅婦人"。一方面是驕奢淫佚，一方面是濫刑黷武，終於身死國滅，還遭後儒的痛罵曰"獨夫紂"。

據尙書牧誓、周書世俘、逸書泰誓及國語周語等紀載，都說周武王誓師在二月甲子日；商周兩師之會戰也在甲子日；紂之戰敗自焚也，亦在甲子日。甲子日，傳統經說是商周兩大民族決定命運的日子。其實甲子，是周武王"接于商，則咸劉商王紂"，紂拒周師，應在甲子日以前；而其環玉自焚也，決非甲子日，這從帝辛的廟號可以論定的。按照商代先王廟號的通例，死于甲日者謂之某甲，死于乙日者謂之某乙，紂號帝辛，當然是辛日自焚的。周易蠱卦曰，"元亨！利涉大川。先甲三日，後甲三日"。假定甲卽甲子日，則"先甲三日"爲辛酉，紂之兵敗自焚，或在此日；"後甲三日"爲丁卯，正周書世俘所謂"太公望命御方來"之日。

知帝辛必死於辛酉日，則商周兩大民族之決戰又當先辛數日；其地點也決不在牧野。周本紀云，"十一年、十二月、戊午、師畢渡

卽夷伯、齊叔傳說之誤。人骨頭刻辭既可謂爲伯夷，叔齊非他，自可指爲太公呂尙了。當着周文王戕鬯，逼到商紂的王都，呂尙聯合伯夷、膠鬲就在殷商發祥地的東夷發動叛亂；這不僅是牽制之師；而且要顚覆殷商的根本，所以商紂不能不移師東指，長期耗費國力於夷伯、齊叔諸國。

牧野之師，周武王作誓嘗稱："嗟我友邦冢君及庸、蜀、羌、髳、微、盧、彭、濮人。尙書僞孔傳曰，"八國，皆蠻夷，戎狄，屬文王者國名。羌在西蜀，叟髳、微在巴蜀。盧、彭在西北，庸、濮在江漢之南"。王鳴盛尙書後案亦謂，"庸卽上庸，今湖北房縣地。彭，今四川彭山縣"。山按，盧卽盧戎，近楚，見左氏桓公十三年傳。髳讀爲髦，詩角弓，"如蠻如髦"箋云："髦，西夷也"。濮卽百濮，與楚爲鄰，見左傳。大體說來，見於牧誓的庸、蜀等八國，約在大巴山以北，沿着漢水的蠻夷。徐中舒先生道嘗說周在王季、文王時代，卽已征江漢，撫有南國，誠不易之論也。按：這些區域，在祖庚、祖甲時代，始全力底定以入殷商版圖的。到了帝乙以後，卽爲周人所佔領。到了帝辛晚年，周人虎視於西，夷方叛亂於東，西南的江漢區域亦叛商而歸周，周人"三分天下有其二"，帝辛所有者，僅河內的王畿，與汝雎流域的商邱，早已危乎殆哉！

因爲武乙死於河渭，引起"文丁殺季歷"。因爲文王復仇，功敗垂成，身又被害於"商紂爲黎之蒐"。商周兩國，積恨如是；是以周文王身死未及三年，（卽文王受命九年）"武王上祭于畢，東觀兵，至于盟津"，卽大舉伐紂了。此時，或以紂伐東夷，兵威尙盛，所以武王"乃還師歸"。等到夷方授首，帝辛銘功，（卽明義士牧師所藏"夷方伯"頭骨）殷商王朝，也打得精罷力盡了。武王"乃尊文王（按尊文王，卽奉文王木主，今本周紀譌遵。）遂率戎車三百乘，虎賁三千人，以東伐紂"。紂乘克夷方餘威，是：

武王遂征四方，凡憝國九十有九國。 馘磿億有十萬七千七百七十有九，俘人三億萬有二百三十。 凡服國六百五十有二。

由今"萬萬爲億"說，武王俘馘至於四億以上，眞是"盡信書則不如無書"了。詩大雅假樂，"子孫千億"，箋云，"十萬曰億"。國語楚語，'官有十醜爲億醜'，注也說，"十萬曰億"。 漢以前只知十萬爲億，那末，世俘"馘磿億有十萬"的十字，盧文弨校本謂"非衍，卽誤"，甚確。 以武王復仇之師，俘人三十餘萬，馘磿十餘萬，實已覆滅殷商王朝的人口大半了。殺人十餘萬，焉得而不"血之流杵"？如世俘所傳說之馘磿俘擄的人數言，確與武成政事相應，當然是武成的殘篇。就世俘察之，當武王咸劉商王紂之日，殷商的諸侯舉師勤王者並不在少數，

太公望命禦方來。丁卯，望至，告以馘俘。

呂他命伐越戲方。壬申，荒新至，告以馘俘。

侯來命伐靡集于陳。辛巳至，告以馘俘。

甲申，百弇以虎賁誓，命伐衛，告以馘俘。

庚子，陳本命伐磨，百韋命伐宣方，新荒命伐蜀。乙巳，陳本新荒[以]蜀磨至，告禽。百韋至，告以禽宣方。禽禦三十兩，告以馘俘。

百韋命伐厲，告以馘俘。

霍侯艾侯俘佚侯小臣四十有六，禽禦八百有三兩，告以馘俘。

大體說來，周師的主帥，有太公望呂他、新荒（卽荒新）、侯來、百弇、百韋、陳本、霍侯、艾侯等，這羣脚色，在詩、書、金文中多數有證明，語在後周王篇。 殷商勤王之師，有方來、越、戲方、靡（卽磨）、集、衛、宣方、蜀、厲、佚侯諸國，這羣諸侯之國，也頗見於卜辭金文，如，

盟津"。由盟津東趨"懷城殷"，逕行將百餘里，大軍疾進，至多不過二日程。 三統世經，"一月戊午，師度于孟津。 至庚申，二月朔日也。四日癸亥，至牧埜，夜陳。 武成篇曰，粤若來三月既死霸。粤五日，甲子，咸劉商王紂"。三月既死霸，世俘作"二月既死魄"。由王國維生霸死霸考說死霸爲下弦至晦，① 庚申，宜爲一月晦，或卽商周兩師決戰於"懷城殷"之日了。懷城殷，漢爲河內，春秋時爲鄟田。左氏成公十一年傳，"晉卻至與周爭鄟田。卻至曰，溫，吾故也，故不敢失。 王使單襄公訟諸晉曰，昔周克商，使諸侯撫封，蘇忿生以溫爲司寇，與檀伯達封于河"。杜注，"蘇忿生與檀伯達俱封于河內"。春秋大事表云，"檀，在今河南懷慶府濟源縣境"。亶聲之字，古文作單。假定邶鄘卽金文所謂北單，則此檀邑在商墟西南，宜卽卜辭所謂南單了。 古本紀年，"武王親禽帝受辛于南單之臺，遂分天之明"。水經淇水注引 南單之臺，水經注謂卽鹿臺。 由帝辛禦周師於懷城殷的史實測之，其所自焚的南單之臺，宜卽檀伯達所受封的檀邑，正與懷城殷相近。 所以庚申日，戰敗的商王紂，在第二天卽逃到南單之臺而自焚了。 商紂之廟號曰帝辛，固可碻定其死於辛酉日；而周初文獻一再稱商人爲殷，正以帝辛的覆滅，全在懷城殷一戰罷！

書序，"武王伐殷，往伐，歸獸，識其政事，作武成"。 漢書律歷志引武成佚文，與周書世俘篇大體相同。自是孔廣森經學巵言、魏源書古微都認爲世俘卽是武成。孔氏又謂："孟子所讀武成有血之流杵，世俘無之，則又未可竟以之當武成耳"。我認爲今本世俘，正是孟子盡心下所謂，"吾于武成，取二三策而已"；其關於周師屠城焚掠的紀錄，蓋被後儒傳誦刪去了。試看世俘末段云：

① 王著見觀堂集林卷一。



鐵餘、3、1. 鐵、122、2. 前、6、25、7. 前、6、25、6. 戩、33、13.

舊或釋洗，釋沚，皆誤，當亦失字初文。卜辭，"貞，艸失于隊"，佚存、838. "隹其不失□"，前、6、25、6. 失，竝讀爲得失之失，決不能釋洗或沚也。 由是言之，世俘所稱佚侯，當卽武丁時代卜辭所屢見的"失戠"，失戠，卜辭，有時省稱爲失云：

己卯貞，失不受年。前、4、33、6.

貞，吉方弗𢦏失，登人乎伐。續、3、3、3.

貞，方允其來于失。○□方其來于失。前、7、29、1.

癸卯卜，宂貞，𠂤眔乎令失、𠂤𡆥方，十月。前、6、60、6.

丁卯卜，王在失，卜。文錄、557.

此固武丁、祖甲時代的卜辭，宜爲佚侯的先君。金文有之：

庚寅，鄧𡆥□，在𡆥。王光，商鄧貝。用作父□彝。亞失。

兩銘、三代、5、38.

亞爲畿內侯國，亞失，恰可當於世俘的佚侯。他如，甲骨文云：

……乞自集。……後、下、6、3.

……夢集𠂤……佚、914.

戊衛，不雉衆。粹、1153.

癸酉，卜，𠂤貞，勿衛年。佚、867.

丁卯卜，設貞，王𢦏于蜀。二月。後、下、9、7.

貞，𡆥弗其𢦏芍蜀。鐵、105、3.

這有關集、衛、蜀諸國之辭，雖屬武丁時代，知道他們到商末猶在，而且曾與勤王之師，以拒周師於牧野。勤王以拒周的蜀國，與牧誓所稱的蜀人，顯然有別。 卜辭所見的蜀，應在今獨山湖附近，近世甲骨學者釋爲巴蜀，那就謬以千里了。巴蜀的蜀國，既是從周武王

□巳卜，□戊方□，𠂤小羊。續、2、21、11.

戊子，卜，宂貞，戊其專伐。鐵、216、3○粹、1121、重見.

貞，戊其𢦏。林、2、18、20.

貞，戊弗其𠂤。鐵、132、3.

戊方，當卽世俘所稱的越戲方。 關於戊方的卜辭，雖皆武丁時物，觀其"專伐"，可知其爲"方伯"，當然可以世襲至帝辛之世，而首先舉勤王之師了。

其又宣，𠂤……續、6、20、12.

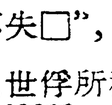
𡆥，从宣方。後、上、24、7.

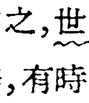
"又宣"之宣，其爲宣室？宣榭？不可知。而下一"宣方"，恰與百韋所伐的宣方名字相同，可見帝辛時代勤王的宣方，也是武丁時代的舊國。

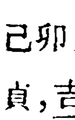
貞，方來入邑，今夕，弗𡆥王師。燕大、89.

甲申，于河告方來。○壬辰令馬。後、上、6、5.

方其來于者。○貞，方允其來于者。前、7、29、1.

驟視之，方來，很易誤會爲"方其來"的省文。 周易比卦也有"不寧方來"之說。俞樾羣經平議嘗謂，"方來，猶言無不竝來也"。 茲以卜辭證之，知比卦所見的方來，亦殷商舊國，因爲勤王，與周爲敵；所以周易稱其"不寧"，而必命太公望禦之於東土。方來，當是殷東的大國。佚侯之佚，果如秦詛楚文作  文云，淫泆甚亂。那末，甲骨文所見：

乙卯卜，今日  ，王其迻，亡𢦏，大吉。佚、104.

 ，當是失字初文，象人失足而血溢於趾形，"今日失，王其迻"，正謂王舉足不慎，偶然蹉跌也。由  相近，而知其皆爲失字，字讀爲佚，則武丁時代甲骨文所常見的：

伐商，不會又來急商紂之難的。

自武乙死於河渭之間，翻過來，文丁殺王季。 周文王復仇未遂，而又身死於黎；商周兩大民族的仇恨愈深，故武王之心愈急。周武觀兵孟津，不敢渡河，蓋帝辛之備未弛也。 等到夷方之亂，耗盡商紂的國力，武王纔渡師孟津，一戰而擒帝辛於南單之臺，殷商的民族，潰不成軍。 武王乃"謁戎殷于牧野"，俘殷獻民（世俘文。），"立王子祿父，俾守商祀。建管叔於東，建蔡叔、霍叔於殷，俾監殷國"。（周書作雒文。） 這絕無所謂"存亡繼絕"的王道涵誼，正因爲帝辛雖死，殷商的民心未死，周師倖而戰勝，尚無力量徹底殲滅殷商的民族，不能不封祿父於商虛，以撫輯殷商的遺民。誰知周武王克商的明年，也就死了。周公受遺命，立爲天子。 三叔作亂，王子祿父乘機鼓動"殷、東、徐、奄及熊、盈以略。周公內弭父兄，外撫諸侯，作師旅，臨衛政殷。殷大震，潰，降，王子祿父北奔。凡所征熊、盈十有七國。 俘殷獻民，遷于九畢"。（以上作雒篇文。） 另以殷民六族封魯公，以殷民七族封康叔於衛；（詳定公四年左傳。）剩餘的遺民以封微子於宋。 赫赫殷商王朝，經周公踐伐而終於滅亡；一個龐大的殷商民族，經周公四分五裂的瓜分了；這纔一潰不振，永無復興之日。詩魯頌曰：

"后稷之孫，實維大王，居岐之陽，實始翦商"。

周頌曰：

"天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。 彼徂矣岐，有夷之行"。

大雅大明曰：

"有命自天，命此文王。……篤生武王，保右命爾，燮伐大商"。

殷商王朝，就在大王、王季、文王、武王四代，由蠶食而鯨吞，逐漸毀滅的。

一九四九年一月八日寫於青島

東洋文庫 204

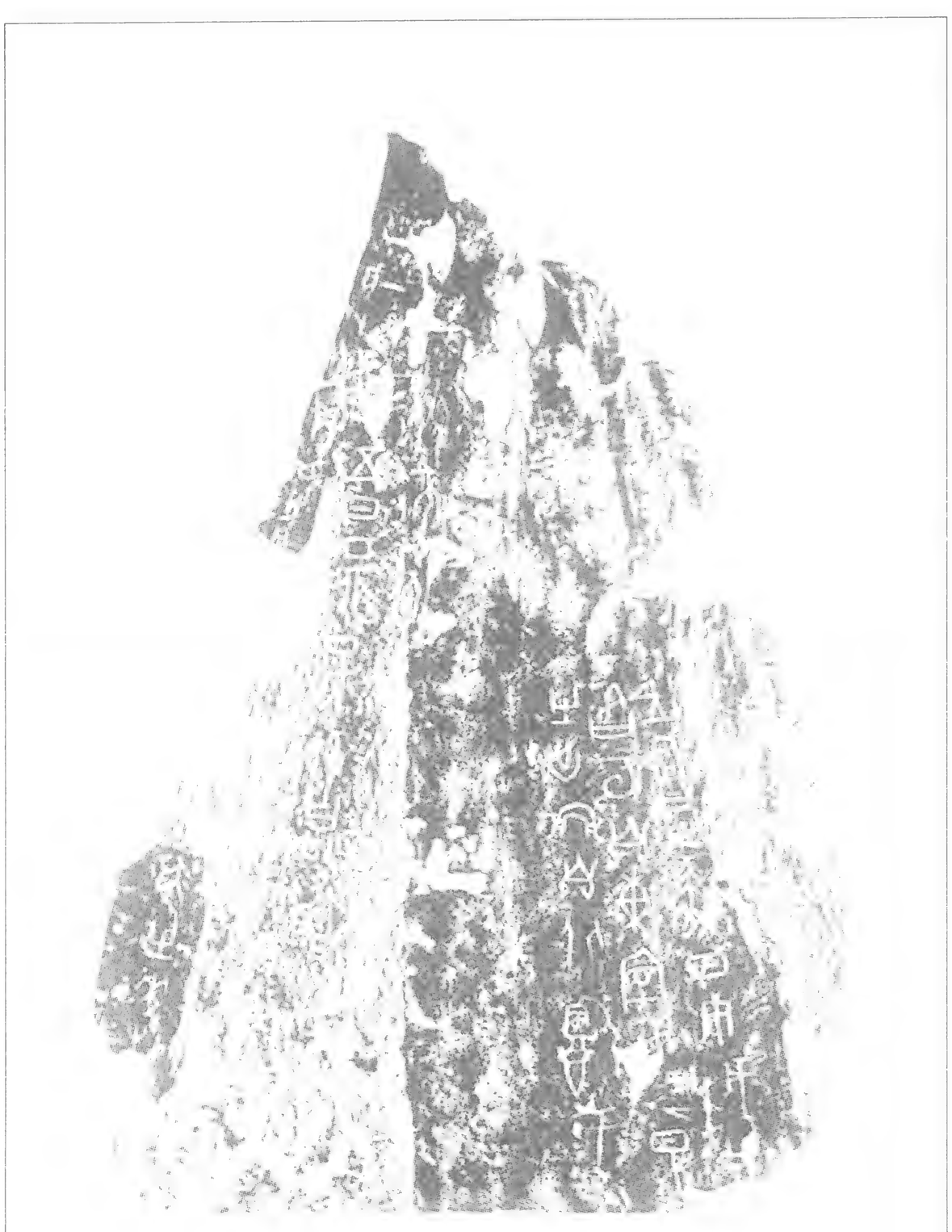
甲骨文の世界

古代殷王朝の構造

白川 靜

平凡社

據日本東京平凡社一九七三年八月重印本影印



卜 旬

貞 出

目　次

第一章　古代の復活……三
幻の王朝　甲骨文の発見　貞卜の方法　卜辞の本質　王陵の中で
第二章　神々の世界……四一
自然のいぶき　四方風神　帝の系譜　河岳のまつり　先公と六示
第三章　祖祭の体系……八三
系譜の復原　五祀周祭　祖霊のおそれ　多子と多婦　王族の問題
第四章　政治と軍事……一三三
祭りの使者　分子封建　婦人将軍　戦争と氏族
召方と羌人
第五章　社会と生活……一八四
農耕について　奴隷制の問題　衆と人　生活の意識　殷の末裔
参考文献
甲骨著録表
図版目次
あとがき

1

甲骨文（こうこつぶん）の世界——古代殷（いん）王朝の構造

白川静（しらかわしずか）

1

2

第一章　古代の復活

幻の王朝　夏殷周の三代は、聖王による至治の時代として、久しく中国の政治や文化の典型とされていたものであった。『論語』に「周は二代に監みて郁郁乎として文なるかな。吾は周に従はん」（八佾）と周を理想とする孔子のことばがみえ、また「禹はわれ間然するところなし」（泰伯）、「湯、天下を有ちて衆に選び、伊尹を挙げて不仁者遠ざかる」（顔淵）ともいう。さらに遡って「唐虞の際、ここにおいて盛なりと為す」（泰伯）として堯舜の徳をも称している。堯舜禹湯文武周公と相承けるこれら聖人の事業は、孔子において集大成され、ここに儒教的な道統論が確立した。それは中国の歴史を支配するイデオロギーとして、つねに正統的地位を占めるものであったが、同時に、伝統の重圧として、その封建制を維持する勢力の根原でもあった。中国が近代化を志向し、したがって近代的な歴史学の方法が興るとともに、このような古代史観に対して、まず果敢な攻撃が加えられたのは当然のことであった。銭玄同・顧頡剛らの疑古派の運動がそれである。

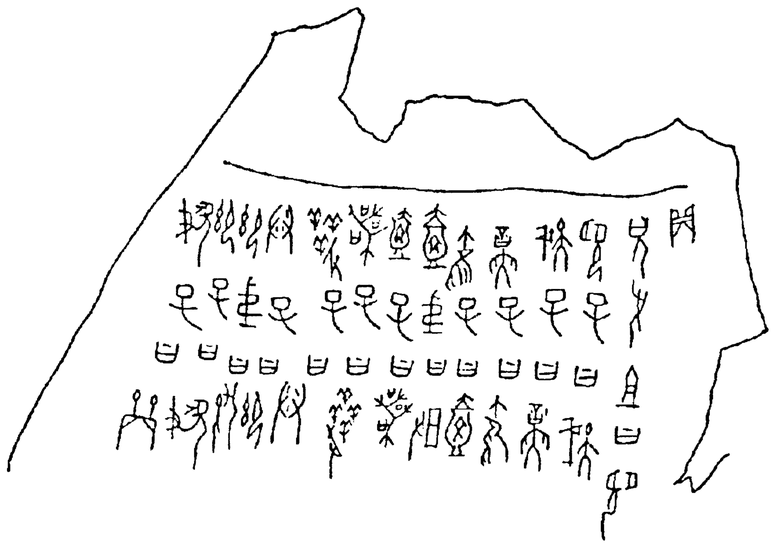
堯舜以下の古聖王の物語は、必ずしも歴史上の事実ではない。儒教はもと周を理想とし、周公をその礼楽の創始者とみなしていたのである。しかし儒家に対する批判者として興った墨家が、夏王朝の始祖と伝えられる禹を標榜すると、儒家もまたこれに対抗して堯舜をもち出し、さらに斉都の稷下に集まった学士たちによって黄帝がかつぎ出された。このように古い聖王の物語ほど、後から作られたものである。そういう思想史的な事実から、疑古派は古史の全体に対して鋭い批判の目を向け、いわゆる加上説なるものを樹てた。この学派では古史累層造成史観とよぶものである。その学風はわが国にも及んで、はなはだしいものは西周の時代をも史前の伝説期とし、殷王朝などはまったく後世の作りごとのようにいわれたものである。

『史記』の「殷本紀」には、この王朝の系譜が掲げられている。それには、湯以前の系譜をも含めて、次のようにしるされている。

契―昭明―相土―昌若―曹圉―冥―振
微―報丁―報乙―報丙―主壬―主癸
湯―太丁―太甲―沃丁―小甲―仲丁
　　　　　　　　　　―雍己―外壬
　　―外丙
　　―中壬
　　―太康―雍己
　　―太戊―河亶甲―

殷王室のものかどうかは明らかでないが、この種のものがのちにも書写して伝えられたものと思われる。しかし「本紀」の記事の全体は、司馬遷がみずからいうように、ほとんど『詩』『書』の抜萃といってよい性質のものである。それで疑古派の風潮のさかんな時期には、この系譜の系譜は何ほどの信頼をも受けなかった。しかし一片の作為にすぎないとされていたこの系譜が、甲骨文の発見によって、ほとんど正確に殷の王統譜と一致するものであることが実証された疑古派は、資料と方法とを重視する考古派にその席を譲ったのである。

加上説は、先秦の諸子がその学説を権威づけるために、次第に古い聖王の物語を利用していったという事実を指摘したにすぎない。その指摘そのものは正しいとしても、しかしそれは、利用すべき古伝承がそれよりも以前にあったことを前提としている。少なくとも殷周の二代は、今日の古代史研究においてその歴史性が明らかであるし、また夏王朝の存在はなお実証されていないとしても、殷文化に先行する土器文化としての彩陶文化と、その文化圏や殷系の文化層との重なりの関係から、古く夏王朝の伝承が存したであろうことは、ほぼ確実と考えてよい。ただその始祖とされる禹の物語が、神話に属するものであることは、『書』などの文献によっても証しうるところであり、春秋期の金文にも、禹の名は秦器や斉器に大地の造成者としてみえている。



插図一　世系表

このような系譜の資料を、『史記』はどこから得たのか知られない。司馬遷の論賛に「成湯より以来、書・詩に采る」と述べている。主として『詩』『書』を参考にしたものであることはその記述の上からも知られるが、『詩』『書』のみではこの系譜を作ることが困難であるから、他にもおそらく資料とすべきものがあったのであろう。太戊の後を嗣いだ仲丁の「本紀」には「仲丁の書は闕けて具はらず」としるしている。それならば他の諸王についてとしるしている。それならば他の諸王についてなんらかの資料、たとえばエジプトの古代王朝は、なんらかの資料、たとえばエジプトの古代王朝にみられる王名表のごときものがあったのであろう。甲骨文にも世系のみを記録したもの（插図一）があり、

王朝の始祖が神話として語られるのは、古代の王朝においては極めて一般的なことである。黄帝は春秋期の斉器に、田斉の始祖としてしるされている。それで斉の庇護を受けた稷下の学士が、これを五帝の第一においたのであった。これらの神話は、加上説の形成される過程において歴史的な物語に変改されていったが、歴史が神話から発している事情からいえば、それは極めて普通の過程であったとみてよいのである。

殷王朝の物語は、したがって神話的な記述をもつ古文献には、かなりしるされている。たとえば『楚辞』の「天問篇」は、楚王陵墓の壁面にかかれた古伝承に取材したものであるが、湯・呉・伊尹・嚳・王亥・季・王恒・上甲微・比干・箕子・紂などのことが歌われており、それぞれの画面があったものと思われる。また山神の図巻の詞書より成ると思われる『山海経』にも、殷の祖神とされる俊(舜)や王亥・湯などの記述があり、王亥は鳥を食う神容をもつとされているが、甲骨文においても、王亥は鳥形の下に亥の一字を加えて示されている(図一一①)。『書』の「商書」といわれる部分には、古い文献資料の遺存と思われるものがあり、そのうちに、安陽への遷徙を決したときの盤庚の宣言とされる三篇の文章がある。それは必ずしも当時の原形のままではないとしても、その記述の内容には、当時の伝承を含むものがあると考えられる。

安陽は古くから殷虚、すなわち殷都のあととよばれていた。虚とは廃墟の意である。『左伝』の定公四年の条に、殷周革命ののち、周公の子伯禽を少皞の虚に、康叔を殷虚に、唐叔を夏虚にそれぞれ封建したことがしるされており、その後にも『史記』には殷虚の名が数回みえている。このように、安陽は古くから殷都のあととして伝えられていたのであるが、格別に調査されることもなく、遺物の出土も記録されたことはなかった。のち宋代に及んで古銅器の出土が多く、蒐集も試みられて、これを著録した『考古図』『博古図』なども刊行されたが、殷の遺址から出たものとしては、河南鄴郡の河亶甲の故城址から、乙鼎が出土したと伝えられるのみである。民国に入って古銅器の声価が高まるにつれて、盗掘が盛んとなり、民国二十年ころ、河南濬県では大規模な盗掘が行なわれ、多くの殷器が出土した。しかし安陽殷虚の殷王の陵墓は、このときなお地下深くに、数千年の夢を眠りつづけていたのである。

ホメロスの詩に歌われているトロイアの遺跡を求めて、シュリーマンが遠征軍の総帥であったアガメムノンの居城のあとを発見し、「黄金に富むミュケナイ」という詩句のことばを実証してみせたのは、もう百年近くも前のことである。しかし中国では、このような狂信の徒はなおあらわれなかった。この幻の王朝の遺址が、はじめて近代科学の照明を浴びたのは、民国二十三年(一九三四年)、今から四十年足らず前のことである。しかもその発見の契機についても、中国らしい古めかしい話が伝えられている。

甲骨文の発見

中国の本草学は、この国の古い知恵のあり方を象徴するようなふしぎな薬学である。鳥獣草木などあらゆる種類を含むこれらの薬物は、みなひとかどの効能書きをつけて薬舗に売られていた。その中にえたいの知れぬ古骨が、竜骨などと称して店先に並べられていたものである。アンダーソンが大陸最初の原人、北京人の遺址を発見したのも、その竜骨出土の遺址を求めたのがきっかけであった。そして甲骨文の発見も、同じく薬舗にさらされていた竜骨の破片が、それを教えたのである。中国における世紀的な発見とされる周口店と安陽の遺址が、ともに竜骨の話から発展して世にあらわれたのは、ふしぎな縁といえよう。

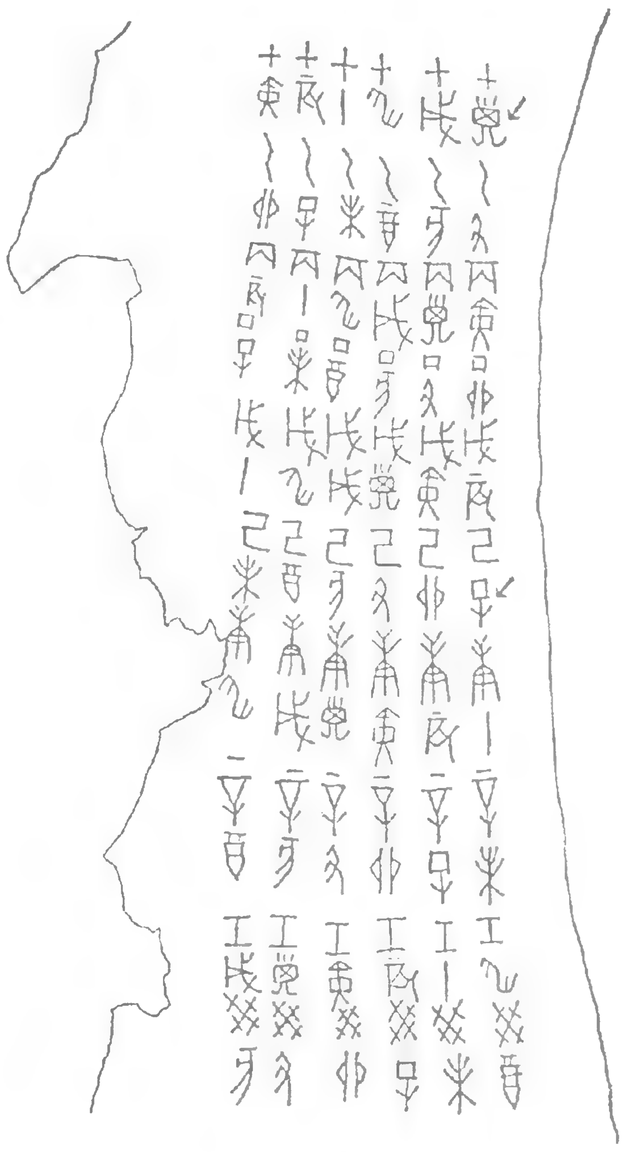
一八九九年、当時国子監祭酒、今の国立大学総長の地位にあった王懿栄は、虐病の持病があり、その特効薬としてすすめられた竜骨を買い求めさせた。竜骨といっても、小さな骨の破片である。そのころ、南方の江蘇丹徒から出てきた劉鉄雲が、王氏の宏壮な邸宅の食客として世話になっていたが、王・劉の二氏はいずれも金石の学に精通し、古代文字に造詣の深い人である。二人でめずらしげにその竜骨をながめているうちに、表面に刻みこまれた文字らしいものに気づいてしらべると、それはどうも今までの金石文字よりも、なお古色のある古代文字であるらしい。こうして両氏の竜骨捜集がはじまり、二年後には劉氏の手もとに千九百片を数えるに至った。王氏は前年の義和団の変に殉節して没し、その遺片千余点も劉氏の手に帰したので、やがてその収蔵は五千片にも達した。一九〇三年、劉氏はそのうち千五十八片を選録して『鉄雲蔵亀』六冊を刊行した。いわゆる竜骨とは、古代の王朝が占卜に用いていた亀版や獣骨の砕片であったのである。ただその出土地については、河南湯陰県の古牖里城付近というのみで、詳しいことは知られなかった。土地の人や仲買の商人などが、その出土地を秘していわなかったからである。

『鉄雲蔵亀』が出てから十年のち、この学の開拓者の一人である羅振玉が『殷虚書契前編』及び『菁華』『後編』など合わせて三千四百余片をわが国でコロタイプに付印し、また一九一七年には林泰輔が『亀甲獣骨文字』を出版して千三十二片を収めた。同年、王国維の『戩寿堂所蔵殷虚文字』六百五十五片が出され、これにははじめて釈文が付せられた。さらにその年、カナダの宣教師である明義士 J. M. Menzies が『殷虚卜辞』二千三百六十九片を摸写して出版した。甲骨発見後なお二十年に及ばぬうちに、その遺品七千片が公刊されたわけである。

出土地は依然として不明であったが、羅氏はその地が河南の安陽、洹河という河に抱かれた小屯という小高い岡の付近であるらしいことを確かめ、一九一一年、その弟とともに現地に出張して、土地の人からの直接蒐集に成功した。明義士も河南の地にあって蒐集を試みたのであるが、その収蔵には偽品がかなり多い。にわかに起こった甲骨ブームで、文字一字に

つき二元というような高値をよび、偽刻をなすものが多かったのである。その遺品はいまカナダのトロント博物館に蔵している。

羅振玉は、一九一〇年、『殷虚貞卜文字考』をかき、その釈文を試みた。その年のはじめに、林泰輔が「史学雑誌」に寄せた甲骨文に関する論文に触発されたものであることが、自序にしるされている。もっとも甲骨文の考釈を最初に手がけたのは、孫詒讓（そんいじょう）という学者であった。孫氏は金文学の造詣が深く、数種の考釈書をもつ人である。金文と甲骨文とでは多少の相違はあるが、もとより一系の文字であるから、容易に解読の方法を求めることができたのである。たとえば右の干支表をみよう

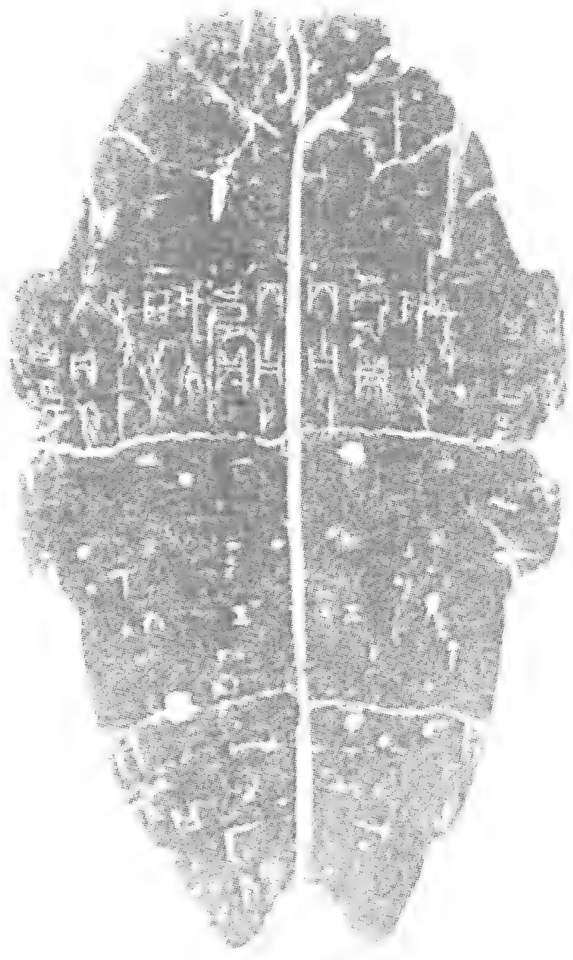


插図二　干支表

わち貞人の名であることが知られた。貞が卜問を意味することは、文献には用義例のないものであるが、これも『説文』（三下）に「貞は卜問なり」とあって、その古義を知ることができる。丙子の子（分割線寄り上二番目）はさきの干支表の字と異なるが、別の干支表にはこの形に作るものがある。

貞人の名が知られることによって、甲骨文の時期区分、すなわち断代の可能性が生まれてきた。たとえば図一①には殸（なん）↑・宧（ひん）↓という貞人二名、また②には宧（ひん）・牽（けん）↑・𠂤（こ）↓という三名の貞人が同一版上にみえる。⑤には出↓・尹（いん）↑などの名がある。このようにして同版上の貞人は同じ時期のものであることが知られ、その貞人名をもつ卜辞の内容によって、時期を決定することができるのである。

一九三二年（民国二十一年）、董作賓氏の『甲骨文断代研究例』が出た。これよりさき、一九二八年から十年間に、十五回にわたって中央研究院による大規模な発掘調査が行なわれていた。この発掘によってえられた甲骨は、著録されたもののみでも約一万三千に及んでいる。その第三次発掘（民国十八年十一月五日―十二月十二日）の行なわれた最後の日に、完整な大亀四版が出土したが、その同版上に数名の貞人の名がしるされていることが注意され、それが端緒となって、貞人集団の時期や構成が知られるようになった。そののちの追補をも含めて、各期の貞人の名をあげると次表の通りである（插図四）。



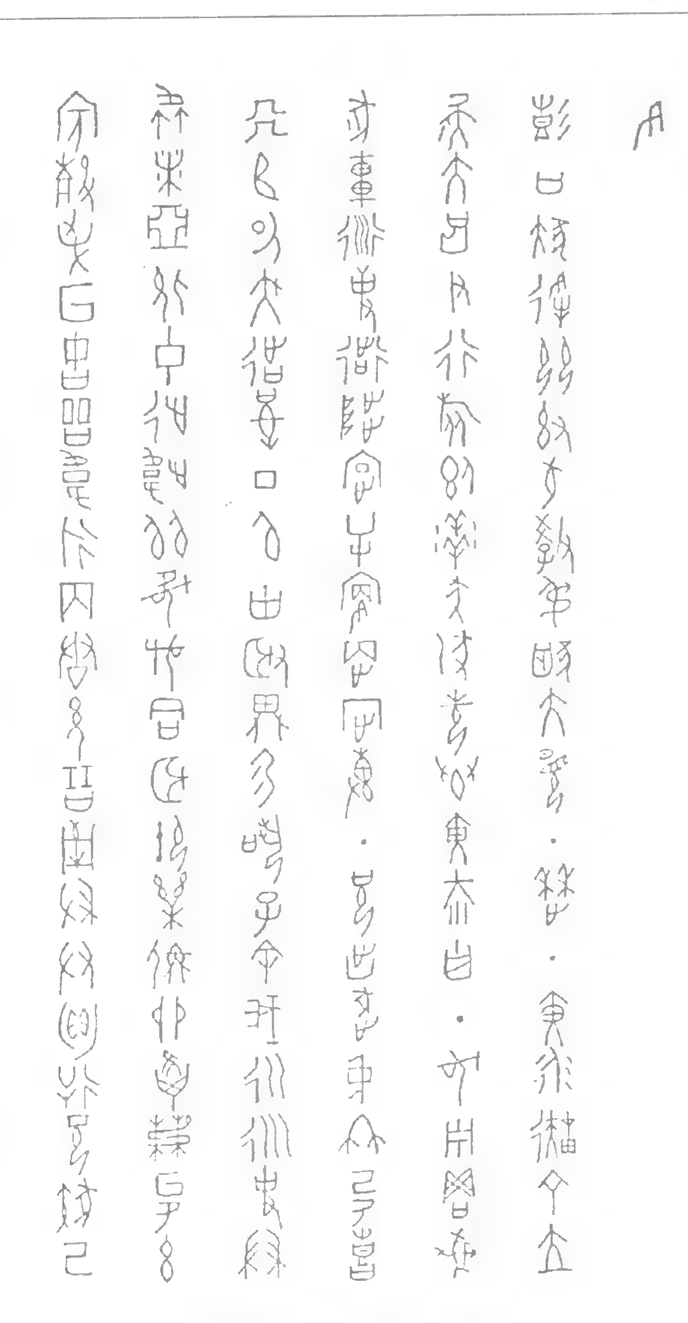
插図三　受年（亀版）

（插図二）。殷では日を示すのに干支を用い、それで干支表を刻した骨片も用意されていたのである。この表のうち、第一の甲子の子は、↓『説文』（一四下）の子字条に、↓籀文としてあげている字形であり、金文にもその字の用例がある。また第六の己巳の巳は、↓のちの慣用の巳字と異なって、金文や『説文』と異なるところがなく、古今の字形をたどることができるのである。

字形の理解は比較的に容易であったが、内容の上から、解読上に多くの困難があった。その一つは、たとえば插図三の例でいうと、「丙子卜して、韋貞ふ。我はそれ年を受けられんか」の場合、「貞ふ」という語の上におかれている一字の意味が知られないことであった。はじめは卜問の種類をいう語かとも考えられていたが、それはやがて卜問を行なう人、すなわち貞人の名であることが知られた。貞が卜問を意味することは、文献には用義例のないものであるが、これも『説文』（三下）に「貞は卜問なり」とあって、その古義を知ることができる。丙子の子（分割線寄り上二番目）はさきの干支表の字と異なるが、別の干支表にはこの形に作るものがある。

貞人の名が知られることによって、甲骨文の時期区分、すなわち断代の可能性が生まれてきた。たとえば図一①には殸（なん）↑・宧（ひん）↓という貞人二名、また②には宧（ひん）・牽（けん）↑・𠂤（こ）↓という三名の貞人が同一版上にみえる。⑤には出↓・尹（いん）↑などの名がある。このようにして同版上の貞人は同じ時期のものであることが知られ、その貞人名をもつ卜辞の内容によって、時期を決定することができるのである。

一九三二年（民国二十一年）、董作賓氏の『甲骨文断代研究例』が出た。これよりさき、一九二八年から十年間に、十五回にわたって中央研究院による大規模な発掘調査が行なわれていた。この発掘によってえられた甲骨は、著録されたもののみでも約一万三千に及んでいる。その第三次発掘（民国十八年十一月五日―十二月十二日）の行なわれた最後の日に、完整な大亀四版が出土したが、その同版上に数名の貞人の名がしるされていることが注意され、それが端緒となって、貞人集団の時期や構成が知られるようになった。そののちの追補をも含めて、各期の貞人の名をあげると次表の通りである（插図四）。



插図四　各期貞人表

董氏はこれらの卜片を整理しその結果をさきの『断代例』として発表したのである。氏はその論文において、世系・称謂・貞人・坑位・方国・人物・事類・文法・字形の十項目を立て、甲骨文の全体を五期に区分した。

第一期　武丁（般庚・小辛・小乙）
第二期　祖庚・祖甲
第三期　廩辛・康丁

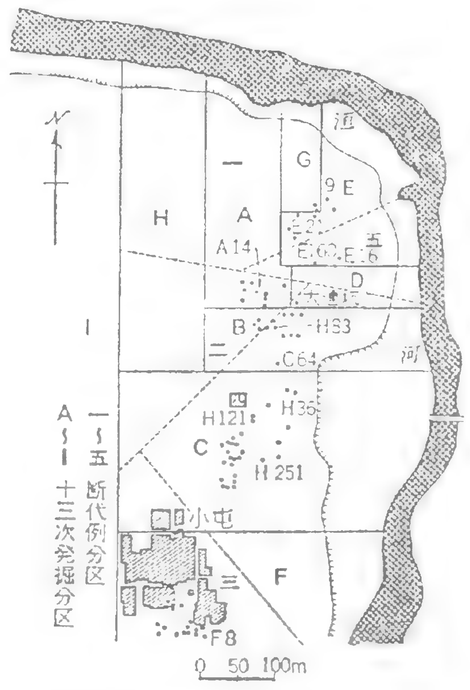
第四期　武乙・文丁
第五期　帝乙・帝辛

各期はさらに前後に区分しうるが、時期区分としてはこの分期を以て各期の特徴を示しうる。この時期区分は、出土の坑位関係とも正確に対応しており、これによって、発掘調査の行なわれる以前の出土品についても、逆にその出土区域を推定しうるのである。

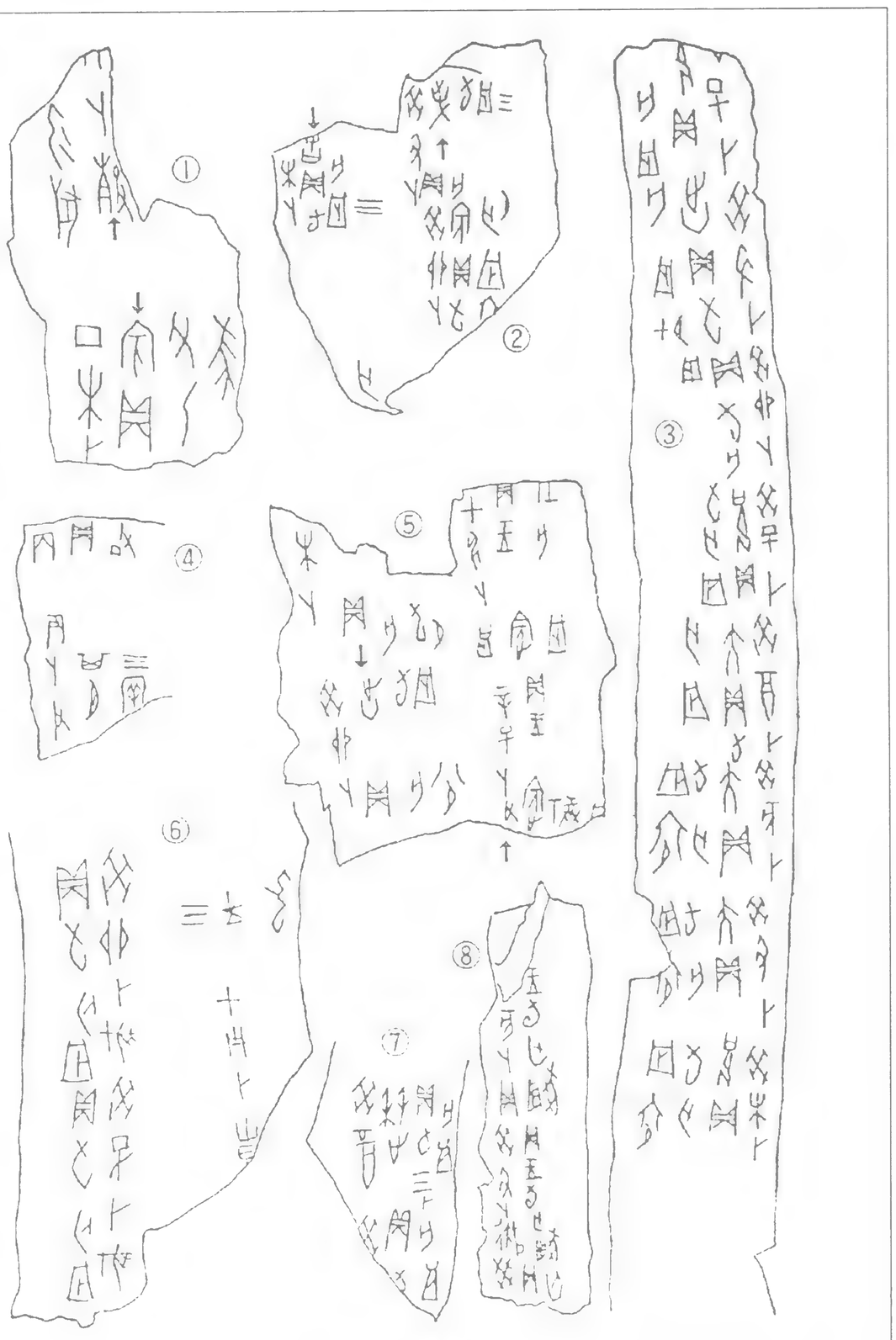
甲骨文の断代の成功によって、甲骨文ははじめて資料として十分な利用に堪えるものとなった。そしてときには、史料として、歴史的事実の復原に役立つこともある。文献に伝える武丁の鬼方征討、また紂（帝辛）の東夷遠征などは、その日譜を構成することさえ可能であり、董氏が最後に甲骨学の結集を行なった『殷暦譜』には、そのことが試みられている。

各期の甲骨文はその字形・書法の上にそれぞれ特色があり、董氏は第一期を雄偉、第二期を謹飭、第三期を頽靡、第四期を勁峭、第五期を厳正であると評している。第一期の書風は扉図版の二面によって、その様式をみることができよう。図一において、①②は一期、③—⑤は二期、⑥は三期、⑦は四期、⑧は五期である。いずれも写し取ったものであるため、十分にその様式をみることはできないが、字形の特徴は明らかであり、かつ各期の様式はそれぞれほとんど統一されているので、その字様をみて容易に時期を推すことができる。

こうして安陽への遷都以来、紂王を最後として殷の滅亡するまでの歴史が復原される。王朝の重要な問題である戦争や諸氏族との関係、その社会生活、王朝の内部構造などの謎を秘めたこれらの資料は、中央研究院の発掘調査の結果をも含めて、いまや六万片に近い資料が出版され、そのある時期については、日譜を構成することさえ可能となった。幻の王朝は、その王陵遺址や他の多くの出土物とともに、甲骨文によってその内面に照射が加えられ、その偉容をあますところなく白日のもとに明らかにしてゆくのである。



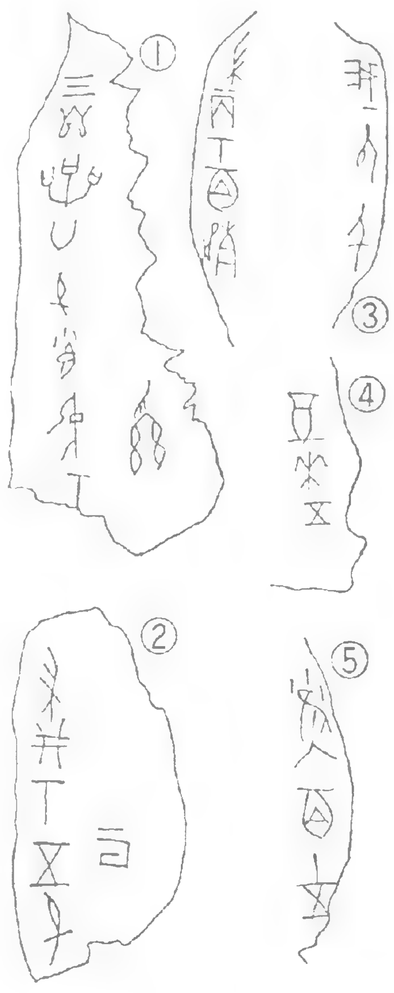
插図五　甲骨出土坑位略図


八貞　一図

貞卜の方法　甲骨文は、貞卜のことを亀版や獣骨に刻した文である。どうして亀版や獣骨がト占に用いられたのか、またどのような方法でそれがなされたのか、まずそのことから確かめておかなければならない。

獣骨を灼いてトうということは、殷虚よりも古い時期の遺址、たとえば河南偃師の二里頭や鄭州の二里岡などからも卜骨が発見されており、古くから用いられていたものであることが知られる。ただその時期のものには、貞卜のために文章を刻したものはなく、灼きかたの上にも相違がある。亀版を用いるのは、特に安陽期において著しい事実である。

それでこういう卜法は獣骨を用いるのが古く、かつ最初はおそらく、牲獣の骨の焼け具合などで、その祭儀の成否を卜するというのが、古儀であったと思われる。しかしたがって亀版のように、供犠とおそらく無関係に、独立の予占行為として行なわれる貞卜は、独自の意味をもつものと考えてよいのである。


插図六　骨臼・甲橋刻辞

貞卜に用いる亀版や獣骨は、それぞれこれを王室に貢納する義務を負う氏族から、朝廷に献上されたもののようである。卜骨の場合には多く牛の肩胛骨や鎖骨を用いる。肩胛骨が扇状にひろがる根もとは、肩のところで肢骨などに嵌接しているが、その部分は円形をなしている。これを骨臼という。その骨臼のうちがわに、牲骨の貢納者の名と、これを卜骨用として修治する儀礼を施した人の名が刻されており、これを骨臼刻辞という。卜骨の修治者としては、貞人の名が刻されていることが多い。また亀版のときには、背甲と腹甲をつなぐ部分、

すなわち四肢の出る中間の部分を切り開いて、腹甲のように平らかにしたところ、甲橋とよばれている部分の裏がわに、同じく貢納者とその数とがしるされている。これは甲橋刻辞とよばれる。貢納者は概ね王畿周辺の諸族であった。插図六の①には「桑より二十屯(對)を乞ひて、小臣中示む。系」、②「婦井、五屯を示む。亘」、③「我、千を携ふ。婦丙、百を示む。殼」、④「鄭、五を資す」、⑤「雀、百五十を入る」としるしている。亘・殼はいずれも貞人としてみえる名である。亀には大小いくつかの種類がある。みなその土地に産したものであろう。大亀には三十センチを超えるものがあり、小亀も概ね十五センチ以上である。ときには南方のマレー産かといわれる大亀（乙・四三三〇）もあるが、董氏が発掘した大亀四版はいずれも三十センチ前後の、ほぼ同じ大きさの亀版であった。占卜には腹甲を用いることはきわめて稀である。

『周礼』に亀卜の修治の法が述べられており、『史記』の「亀策列伝」は補入の文であるが、亀卜の法をしるしている。それらの記述によると、亀は秋に採取されて飼養する。翌春になって、その形体や色のよいものをえらび、卜亀を定める。その亀には、血を注いで清める釁という清めの式を行なう。その儀式は年頭になされる。「亀策列伝」にはそれを祓とよんでいる。こうしてえらばれた亀は朝ごとに清水で洗い、卵で清めたようである。

吉日をえらんで、亀を壇上にすえ、犠牲をそなえて祀り、釁礼を行なってから肉を剖ぐ。

である。『管子』（五行）には、一年三百六十日を七十二の倍数を以て説いている。

鑽灼の結果あらわれた卜兆に対して、その吉凶を判断する語を「繇辞」という。占卜には王みずからこれに当たり、繇辞を刻するときには「王、囧みて曰く」という形式をとる。またその判断の結果が、その後の事実と一致したことを刻しているものがある。それを「験辞」という。繇辞・験辞をも含む例は、第一期のものに多い。扉の図版一・二図には、ともにそれらの辞を含んでいる。ただ全体としては、卜することをいう「命亀の辞」のみのものが、大部分である。

刻辞のしかたは、卜兆を避けていることからみて、卜った後に加えられたものである。図一③のような細長い卜骨は鎖骨であろうが、刻辞は下段から順次上段に及ぶ。最下段のものは「癸未卜して、兄貞ふ。旬に囚亡きか。六月」とあり、上より二段目には「癸丑卜して、出貞ふ。旬に囚亡きか。七月」という。図三の①②においても、下段から順次上に刻されている。

また亀版のときには、中央の千里路とよばれる界線の左右に、刻する。插図三においては、「丙子卜して、韋貞ふ。我はそれ年を受けられんか」という肯定形式を右に、「丙子卜して、韋貞ふ。我はそれ年を受けられざるか」という否定形式は左にかかれる。左右対称のこの形式を、対貞という。肯定命題をもつものは、概ね卜者によって期待されている事実である。

対貞の刻辞は、獣骨のばあいには、図二⑪の（下二段）「貞ふ。黄尹にいのらんか」のように上下に刻するほかない。亀版は左右対貞の貞卜に、最も適した質料である。なお插図三の亀版には、刻辞の下方に、左右いずれも一より六までの数字を小書している。その部分には卜兆がみえ、裏がわには鑽灼がある。各々六連卜しているのである。

王の公私にわたる重要な行為の一切は、貞卜の対象とされる。図二においては、①（右側左行）「癸酉卜して、殼貞ふ。今日、王は歩せんか」、（左側右行）「辛丑卜して、殼貞ふ。翌乙巳、王は歩すること勿きか」と卜している。歩とは儀礼の行なわれる式場に歩して赴く意で、『書』の「召誥」に「王、朝に周より歩して、則ち豐に至る」というときの歩である。足趾の形を重ねて、歩の意を示す。神事には車乗を用いなかったのであろう。②は（右行）「甲戌卜して、殼貞ふ。王入るに、若なるか」という。若は諾の初形。神はこれを諾としたまうかの意である。このように王の行為について一々これを貞卜に問うのは、王の身に対しては種々の霊のはたらきかけがあり、それを警戒するためである。邪霊のわざわいは、災・孽などとよばれた。④「庚子卜して、王貞ふ。余に災亡きか」、⑤（左行）「貞ふ。王のなやめるは、婦好こ れ孽するならざるか」、⑥（左行）「辛卯卜して、王貞ふ。艱あるか」などはいずれもその例である。⑦（左行）「貞ふ。今夕それ

鋸で横腹を切りとって上下を離し、酒をそそぐ。腹甲にやすりをかけて平らかにし、周辺の形を整え、磨きをかける。ただ、その膠質をどのようにして抜いたのかは明らかでない。膠質を抜かなければ、堅くて刃は立たないようである。

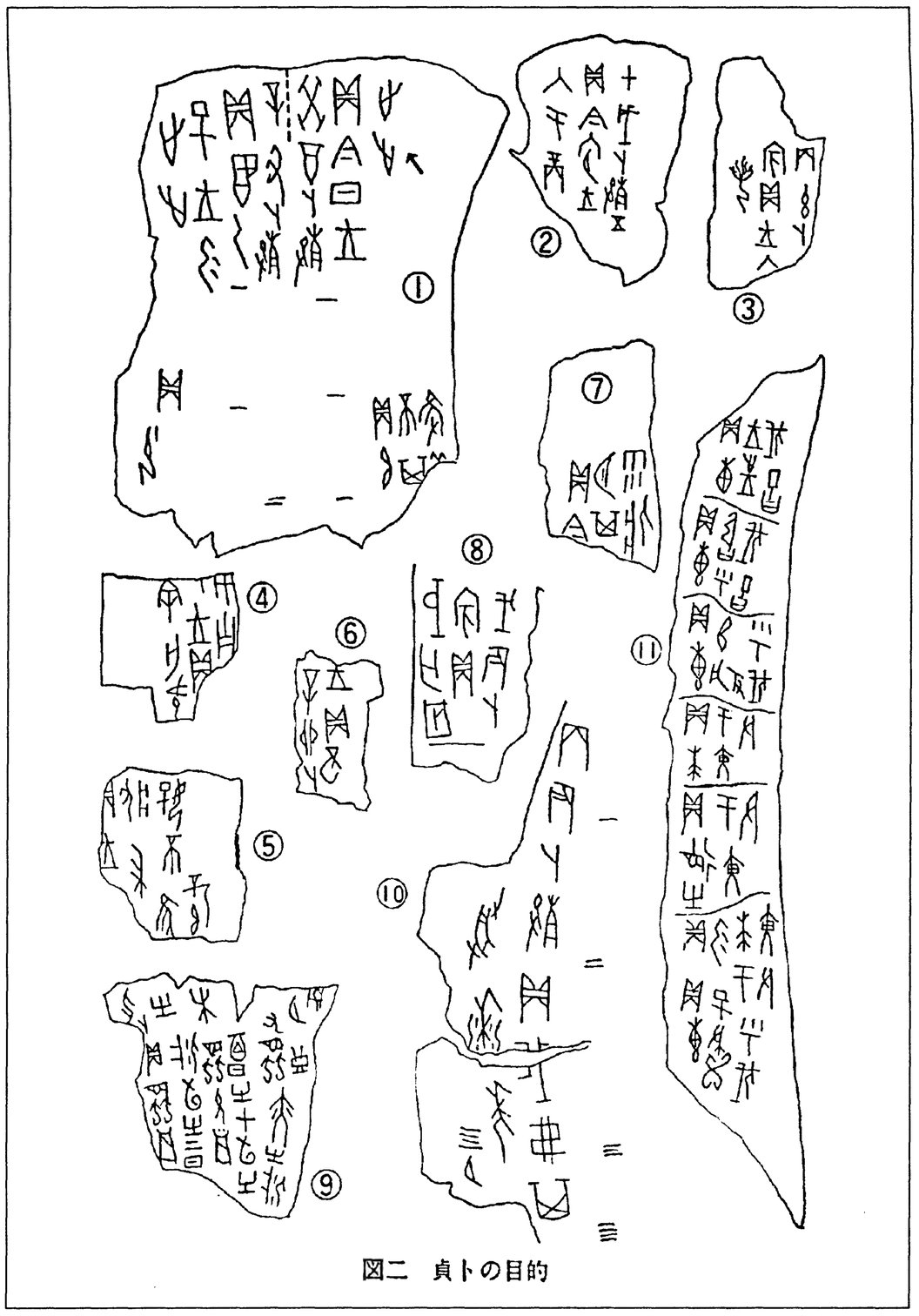
安陽期の一般的な卜法では、まず甲骨の裏がわに⓪形の穴をほる。中央の直線の部分に向かって深く切りこんである。これを鑿という。次にその旁に○形の穴をすり鉢状にほる。これを鑽という。鈍い錐状のもので揉みあけるのである。鑿鑽の形は、扉図版二の上部にみえている。この鑽の部分を灼くのであるが、狭い部分に強い熱を加えるのであるから、特殊な火を用いたようである。わが国の対馬に、おそらく古い時期の鑽灼の法が伝えられていて、伴信友がこれを詳細に記録し、『正卜考』二巻を著わした。それによると、はねきを使ったという。そしておそらく、熱した甲骨の表面には、水をうったのであろう。堅い甲骨のことであるから、音をたてて亀裂を生ずる。⓪形のところには直線の一、○のところには不規則な横線が走る。それが卜兆であり、その横に走った亀裂の状態で吉凶を卜する。卜という字は、その卜兆の形である。

大きな亀版には、多くの鑽灼を施すことができる。『荘子』に「七十二鑽して遺筴なし」（外物篇）としているが、実際には百鑽を超える例もあり、また数鑽しか施していない例もある。七十二というのは聖数で、孔門の高弟七十二人、漢の高祖の黒子の数が七十二という類

雨ふるか。疾あるか」と、降雨すらも王の疾病との関係が憂慮された。吉凶については王の身辺のみでなく、王室と親縁の関係ある族邦についても、⑧「戊辰トして、宁貞ふ。戊に𠂤亡きか」のようにトしている。さらに農作の豊凶や戦争など国の重要事についても、⑩「丙辰トして、殼貞ふ。我はそれ黍年を受けられざるか。四月」のようにその豊凶を問い、⑪（最下段）「貞ふ。これ子肅は呼伐せんか」、（下五段）「貞ふ。省して黄尹に𠂤（侑）せんか」、（三段）「貞ふ。これ師般は呼伐せんか」、（上段）「貞ふ。これ王は往きて𠂤を伐たんか」など、戦争のとき将帥たるべきものを問い、あるいは軍神としての黄尹に戦勝祈願を行なうかどうかなどをトしている。いずれも𠂤方の征伐に当たってのものであろう。𠂤は𠂤方ともいわれ、文献にみえる鬼方という異民族である。山西の中部方面を根拠として跳梁を恣にしていたらしく、しばしば殷に侵寇を試みている。『易』に「高宗、鬼方を伐ち、三年にしてこれに克つ」（既済）とみえるものである。高宗は武丁の廟号、『書』にもしばしば高宗の名でよばれている。武丁が三年にわたる討伐のすえ、ついに𠂤方をしりぞけたことは、武丁期の甲骨文にその証を求めうるのである。

このように王室の公私の問題について、貞トして神意を問うということは、神聖王を戴く古代の王朝としてはもとより首肯しうるところであるが、しかしそれにしても、ことの吉凶を予占するだけならば、一々そのことをすでに占トし終えた甲骨の上に刻する必要はないように思われる。特に貞トの結果について繇辞をしるし、また験辞としてその顚末を記録するのは、一体どのような必要から生まれてきたのであろうか、不審である。すなわち貞トによる予占そのものが問題であったとすれば、刻辞の必要はなく、このような刻辞が行なわれるのは、それを要求するだけのなんらかの他の理由がなくてはならない。それで刻辞の本質を、もと命亀の辞を主とするとみる命亀説、吉凶の占繇を主とするとみる繇辞説、また験辞などから知られるように、これを記録として保存しようとする意識があったとする記録説などが主張された。しかし命亀説は、その刻辞が貞トの後に加えられていることからみて成立しがたく、繇辞説は繇辞を欠くものが大多数であること、また記録説は記録のための材質として甲骨は必ずしも適当なものでなく、またそれらがみな坑中に投棄されているという事実からも、首肯しがたい説である。それでは、これら甲骨文の本質はどういう点にあるのか。そのことについても一応の見解を立てておかなくてはならない。それは甲骨文の理解の出発点であるのみならず、このように多くの占トの資料を残した殷王朝の、性格の理解にも関することである。

トト辞の本質　甲骨文は貞トを主とするものであるから、またト辞ともいう。刻辞の性質に即していえば、むしろト辞とよぶのがふさわしい。ト辞の内容は、王朝の公私の生活全般に



図二　貞トの目的

わたっている。王朝の運命を、ほとんどその占トにかけているかと思われるほどである。古代の社会には、神託などによって氏族の運命を決することもよくみられるが、これほど日常的に、すべての行為がト問によって営まれている例はまれである。しかもそれは、多くの貞人を擁する神聖者の集団によってなされており、その頂点に巫祝王としての王がある。ト辞の示す世界は、独自の精神的世界であったといわなければならない。

ト問のことを、いちいちト兆の旁に刻するのは、一般に不要とも思われることであるが、それに繇辞を加え、ときには験辞をも添えているのは、よくよくその必要性があったのであろう。たとえば扉図版一は、一旬（十日間）の末日の癸の日に、次の一旬の吉凶を貞ういわゆる卜旬の辞であるが、それには王の繇辞が加えられ、なお験辞が添えられている。むしろその験辞を主とする刻辞とみられるものである。

癸巳トして、殼貞ふ。旬に𠂤亡きかと（以上、命亀の辞）。茅𠂤らん。俑するに若へと（以上、繇辞）。甲午、王往きて𠂤を逐へるに、小臣𠂤の車馬を𠂤むき、王の車を馭せる子央も亦墜ちたり（以上、験辞）。（中）

旬末に次の一旬のことをトしたところ、異変があろうという卜兆がえられた。茅は、たたりをもたらす動物霊を示す象形字である。「俑するに若へ」という語例はきわめて少なく、よくその意が知られないが、俑は俑冊という祓いの儀式であろう。しかしその翌日、異変はや

はり避けることができなかった。王が狩猟に出て水牛を逐うているうちに、小臣由の車馬が険路におちて傾き、王の車を御していた子央も、車から転落するという椿事が起こったというのである。これは卜問の行なわれた翌日の験辞を主とする文である。

癸酉卜して、殼貞ふ。旬に囚亡きかと。王、二たびして曰く、亡からんと。王囚みて曰く、舷に𠂤屮らん。うなさるること屮らんと。五日丁丑、王、中丁を賓れるに、厥れあやふかりき。聖の㠯(祭殿の聖梯)に在りしときなり。十月。(左)

はじめ異常はなかろうという卜兆の判定であったが、おそらくいくつかの卜兆のうちに異変が認められたのであろう。それで王は、なんらか身体的な苦痛を受けることがあろうという予占をされた。果たして五日目の丁丑の日、王が中丁の霊を迎えて祭祀を執行しているときに、祭殿の聖梯から墜ちそうになった。これによるとその記事は、貞卜の行なわれた五日後のことを刻したものであることが知られる。

癸未卜して、殼貞ふ。旬に囚亡きかと。王囚みて曰く、𠂤するときは、乃ちここに𠂤屮らんと。六日戊子、子攷囚せり。一月。(右)

𠂤は「往く」と釈されることが多いが、字形はすこしちがう。土の上に止(趾)を加えている形で、土は社神である。なんらかの儀礼的行為を示す字であろうが、よほど危険を伴うものとされていたらしい。果たして六日目の戊子に、子攷が死んだ。囚は因・刑また捕囚の字と

もされるものであるが、文例からいうと死を意味するようである。人が棺槨の中にある形であろう。死は屍骨を拝する象で、複葬のときに用いる字である。この刻辞もまた、貞卜より六日後のことをしるしている。

以上の三辞は、いずれも後日の験辞を伴うものである。それは王が行なった予兆が、みなその占断の結果のように、事実としてまもなく実証されたことを示すものである。このことからいえば、験辞は単なる記録というよりも、王の占断の正しかったことを、したがって貞卜の最高の責任者である巫祝王としての王の権威を、示すものに外ならない。王の占断が、神意を正しく受けているということは、これによって証明しうるからである。

王の行なった占断は、神聖な王の行為である以上、正当であるばかりでなく、あくまでも事実として証験せらるべきものであった。それでその卜験を求めて、卜片ははなはだ長い期間にわたって保存される必要がある。たとえば図二の⑨には(左行上より)、

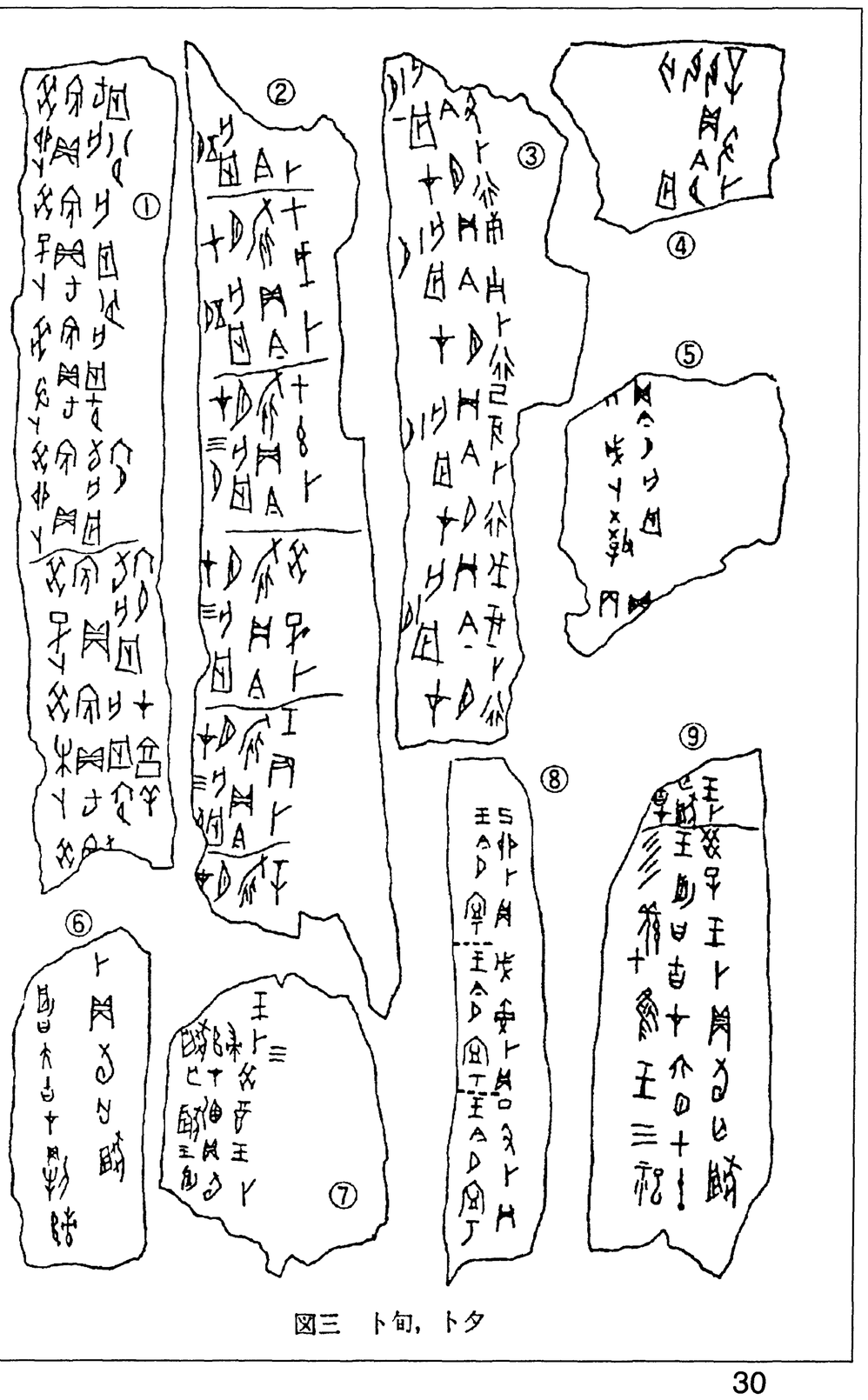
□申卜して貞ふ。𠙵に禍あるか。疾屮るかと。旬又二日□未、𠙵に允に禍あり。百日又七旬又九、𠙵に亦疾屮り。

という。占卜の行なわれた十二日目に、卜問した通り禍のことがあり、また百七十九日目に、すなわち半年後に𠙵はまた疾をえた。いずれもその卜験の事実としてしるされているのである。王の占繇は加えられていないが、卜問はすべて王意によって行なわれ、かつこの場合、

卜問の内容も限定されている。「あるか」と問われたことは、事実としてその応験を示さなくてはならない。しかしこの例のように半歳の後までもその卜験が要求されつづけているとすれば、応験のないものはほとんどないであろう。郭沫若氏も「これ則ち永く應あらざるのトなきなり」(卜通・一六九葉)と歎じているが、この「應あらざるのトなし」ということこそ、貞卜の本質を示すものに外ならないのである。

卜辞にはすべて、その刻文に着色が施されている。大版の大字を書したものには美しい朱が塗りこめられており、その朱色はいまも燦然たるかがやきをもつ。一般の刻辞には褐色の色料が加えられている。塗朱を施すのは、王墓の葬具や明器類にも多くみられるところであり、おそらく聖化の方法とされていたのであろう。殷王の陵墓からは、木製の器に加えた朱が粘土にそのまま付着した、美しい花土が出土している。

刻辞に朱を施してこれを聖化するのは、貞卜という行為が、単にその予占にとどまるものでなく、卜兆を通じてそこに示された神意は、将来に向かって実現されるべきものであるという意味を荷なうのである。すなわち卜辞は、貞卜によってその行為が完結するのでなく、貞卜の結果が現実となることを要求する意味をもつ。したがってこれをその卜兆の旁に刻し、塗色して聖化し、なお将来の機能に期待し、その実証されたことを証示する。そのゆえに刻辞が必要なのであった。そしてそれを証示することによって、神聖な王の権威を確かめるも



図三　卜旬，卜夕

のとなる。それは王の神聖性を保証する古代的な方法であった。そこに巫祝王としての殷王の性格をみることができよう。

貞卜は神意を問うという行為であるが、それは神を絶対化するものではなくて、むしろ神意を介して王を絶対化する道であった。王の出処進退を卜するのは、神意によってその行為を決するためというよりも、卜問そのものが王の行為を神聖化し、修祓する意味をもつ。王の出入を卜するのは、いわば場所的な修祓であるといえよう。いわゆる卜旬も、その意味では王の支配する時間を修祓するためのものである。

そのことを最も直接的に示す事実として、卜夕や卜王の辞例をあげることができよう。図三には、各期の卜旬・卜夕の例をあげておいたが、①の卜旬と同じ形式で②③以下には卜夕が行なわれている。②（五段）「壬辰卜して旅貞ふ。今夕田亡きか。三月に在り」という定型的な卜問が、壬辰・癸巳・甲午のように日を逐うて行なわれている。それは⑧において、（下段）「丁丑卜して貞ふ。王は今夕寧きか」と卜しているように、王の安寧を卜するものである。このト夕にはほとんど繇辞や験辞がなく、日常の定例として行なわれており、したがってそれは卜問というよりも、むしろこのように卜すること自体、一の儀礼としての意味をもつものであったとしなければならない。それはあたかもわが国の王朝期に、天子が毎日招魂の儀礼を行なったのと同じく、修祓的な意味をもつ儀礼であったと考えられる。

図一五の⑨⑩には、また卜王の辞がある。これは同時に概ね十連卜する異例の形式のもので、⑩には「甲辰、王をト す」という同じ語が五たび刻されている。完整なものには十連卜しており、それが定式であった。「卜して貞ふ」という形式でなく、王を直接の対象とする貞卜であり、王身の修祓を目的とするものとみられる。ゆえに⑨には「吉なり」の語を加えている。⑩の最下辞によると、一白窶（軍の基地の名）に在りてト す」としるしており、以下の十連卜はみな同時になされている。王が軍中にあるときのことであろう。そういう異常の際における、王身に対する禍殃を防ぐための貞卜である。貞卜はここでは、王を護り、王を修祓し、その神聖性を保持することを目的としている。しかしそれは、卜辞の本質からいうとむしろ当然のことであった。貞卜という行為そのものが、王の神聖性を保証するためのものであったからである。

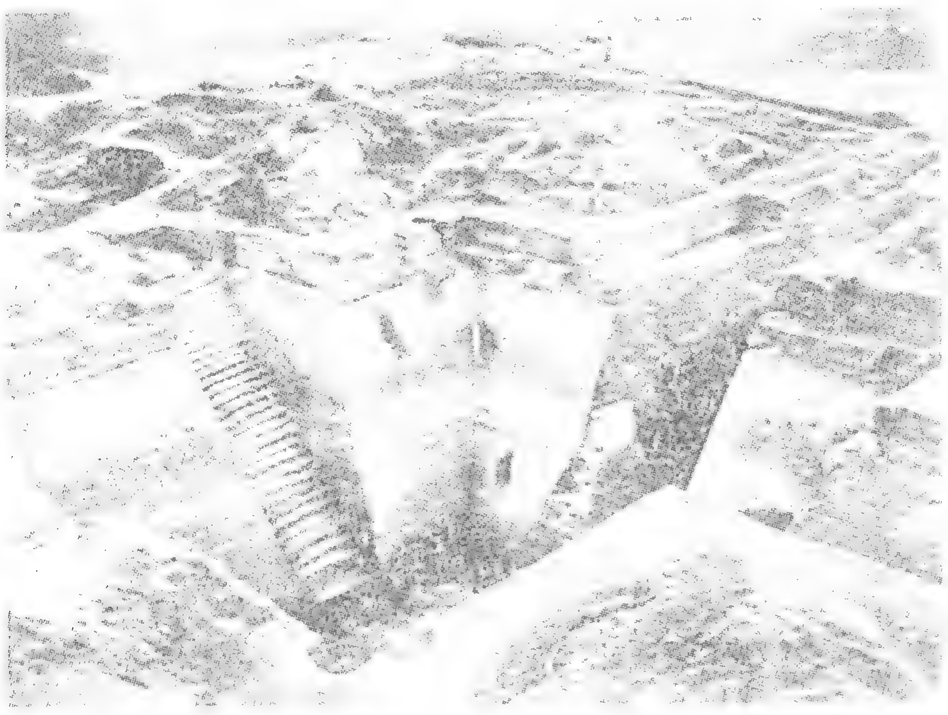
王陵の中で　甲骨文はいうまでもなく、文字にかかれた資料である。そこには、この古代王朝の精神的な営みがどのようなものであったかを示す事実が豊富に記録されており、いわばその観念形態の種々の様相をみることができる。しかしそのような観念を生み出した具体的な事象を、当時の生活の実際に即してみてゆくことも、ゆるがせにはできない。幸いに当時の王者の生活は、地下深い王陵の中に保たれている。古代の復活は、ここにその具体的な姿をみることができよう。三千数百年を眠りつづけてきたこれらの王陵は、いま発掘を受けて、その全容をわれわれの前に示すに至った。

洹河の北岸、安陽小屯の北がわに、当時の王陵と思われる十数基に上る地下陵墓がある。棺槨のおかれている玄室までは、深さ十メートルを超えるものが多い。そのうち侯家荘の一〇〇一及び二号墓、また武官村大墓の発掘については、すでに詳細な報告がなされている。これから、その地下深い王陵の墓室に降りてゆくことにしよう。

一〇〇一号の陵墓は、一九三五年春に発掘された。玄室は南北約十九メートル、東西十四メートルほどの広さで、四隅をおとした亜字形の室である。その中央に高さ一メートルほどの槨室があり、王の遺体を収めた棺は、その槨室に安置されていたのである。槨室の周壁には、古銅器の文様にみえるような饕餮文や夔竜文を描いた、朱の彩色が残されている。槨室の下部や四隅、墓室の四隅などに掘り下げた腰坑があり、中央の腰坑には石製の戈をもつ武人と犬一匹が埋められている。他の腰坑にも青銅戈をもつ武人と犬とを埋める。腰坑に犬を埋めることはどの墓にも極めて一般的である。地中にひそんでくる蠱気を禦ぐためのものである。



插図七　安陽遺趾付近図

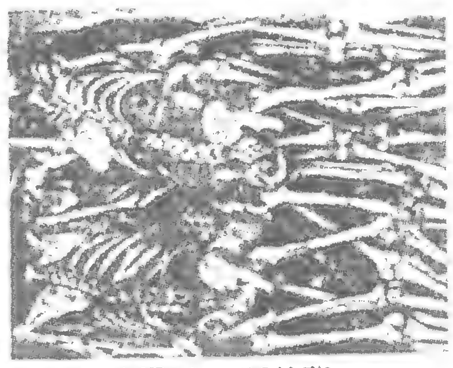

插図八　1001号大墓

この地下深い王陵も、いつのころか早く盗掘されており、盗掘者の用いた古い坑道が残されていた。発掘調査が行なわれる直前にも潜入者があって、室中の方形盃三器がもち出された。盃としては最大の精品である。古代の盗掘と近年の潜入者とによって、墓室はすでに相当に荒らされていた。多数の葬器が厳かに列していた当時の偉容は、しのぶよすがもない。

墓室には外部に通ずる四方の道があり、南北の墓道は長く、東西は短い。その北道・西道もすでに盗掘を受けていた。遺留品はほとんど見当たらず、ただ土中に銅銹を存しており、そこにも青銅の葬器があったことが知られる。それらの墓道には殉葬者があり、特に南道には無

頭の人骨五十九人が、八組に分けておかれていた。頭骨は別のところに集めてあり、七十三個である。人骨の数が足りないのは、なお他に埋められているのであろう。

墓の南北道の東がわ、及び東道の左右に、殉葬者の群坑がある。ほぼ対称的に作られている坑中に、すべて六十八人を殉葬し、うち一坑にはその首長と思われる墓葬がある。おそらく生前の近侍者が、そのまま殉葬されているのであろう。武器はほとんどもっていない。武器は別に保管する例であり、陵墓の西北に隣接する一〇〇四号墓では、南道の近くから一括出土している。おそらく生前の近侍者も、宮中では武器を所持していなかったのであろう。この陵墓からは、牛鼎・鹿鼎とよばれる大方鼎が出土した。西北区西区の王陵群はすべて八墓であるが、後に作られた陵墓によって旧墓道の一部が欠損していることもあり、地下陵墓の区域について、地上に明確な表示はなかったものと思われる。ただ墓室が重なることはなく、陵墓の中心点にはなんらかの表示があったのかも知れない。



插図九　斷首葬

武官村大墓は一〇〇一号墓よりやや小さく、墓室は南北十四メートル、東西十二メートル、槨室の底面には角材をおき、周辺には校倉(あぜくら)風の井桁を九層に組み、腰坑に武人一人を埋める。槨室周辺に腰高の二層台があり、台上に東西合わせて四十一人の殉葬者がある。

いずれも青銅の葬器や武具をそなえる。槨室内は盗掘を受けており、完整な器の遺存はない。墓室には三十四個の人頭骨がおかれていた。墓道前の殉葬者は見当たらない。南北の墓道には馬二十二頭が発見された。一〇〇一号墓では、墓道外の坑中に馬を埋めている。

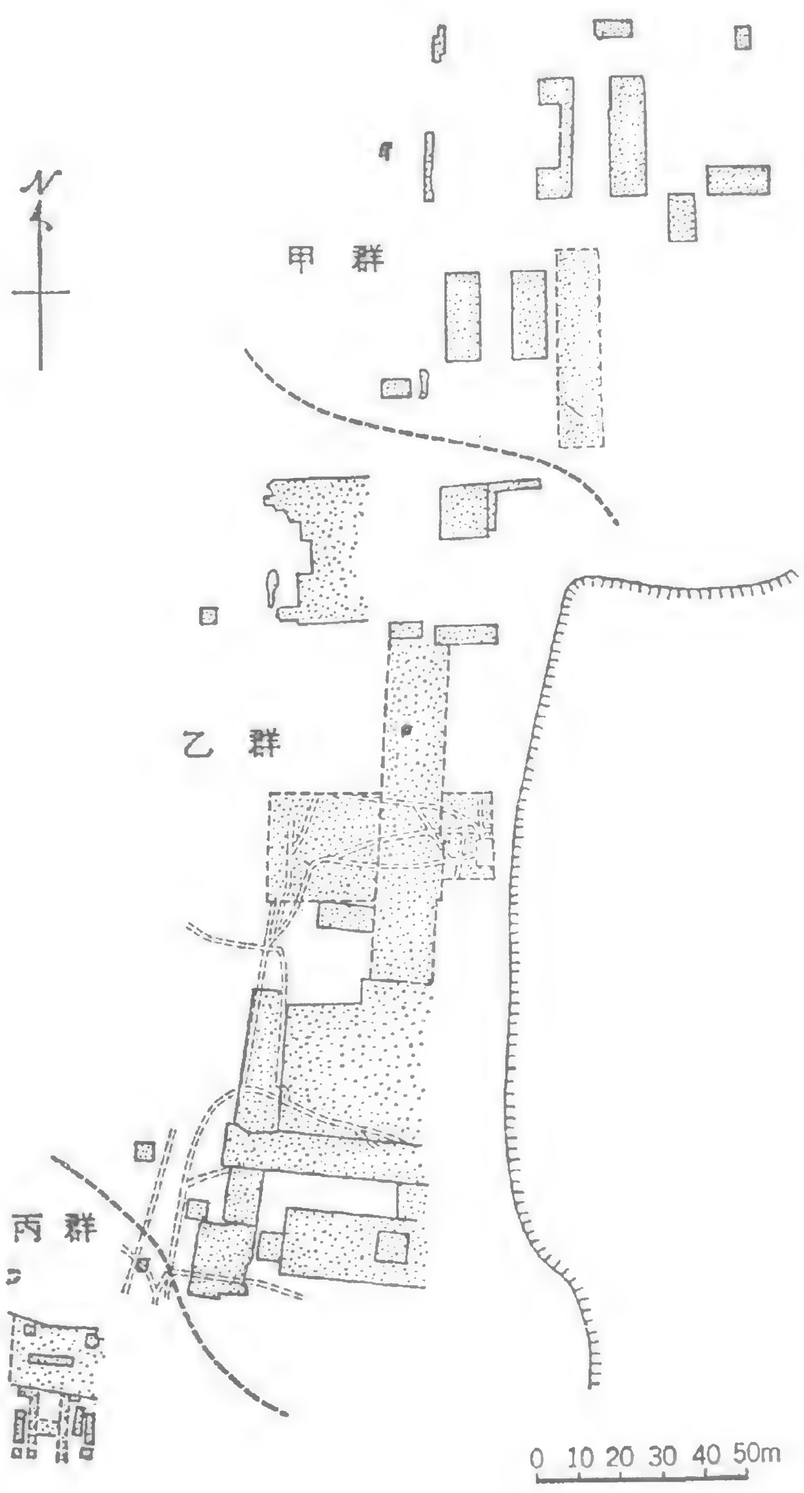
西北岡墓群の発掘に要した人員の総延数は八万六千に及んだと報告されている。おそらく造営に要した人数は、今日との条件の相違を加えて考えると、これに数倍するものがあろう。後の時代になっても、新王は即位のときからその陵墓の経営に着手したとさえいわれるほどである。後世とは比類を絶するほどのこの大規模な陵墓の造営には、想像をこえる努力が傾注されたであろう。

研究院の調査は、第十三次には小屯地区に向けられた。この雑草も茂らぬような小高地には、果たして南北に連なる甲・乙・丙三群の遺址があり、建物の基壇が密集していた。おそらく宗廟の遺址と考えられ、基壇の内外には多くの犠牲坑が発見された。そのうち注目すべきものは、乙七基址である。基址には、造営の途中で奠基(てんき)、すなわち地鎮祭のために、多くの人や牲獣を用いたらしく、また門など出入の要所には、武器を奉じた武人や犠牲の犬が埋められていた。

またその南側の一区画には、車坑を中心とする一区域があり、それぞれ二頭あるいは四頭立ての馬車に、弓矢や刀矛をもつ三人を合わせて埋めている。御者や射手であろう。その旁にも殉葬がある。その西側に無頭の人骨百二十五体を埋めた十八基の坑がならんでいる。車坑の南にまた一区の密集した犠牲坑がある。ほぼ方形の区域に七十九坑が整然と並び、三百七十八の人骨を数える。さきの戦車隊に対して、歩兵隊であろうかという。保存のわるい部分もあり、もと六百ほどの数であろうとされる。うち百体ほどには骨に朱を加えており、兵長クラスと考えられ、指揮者はその坑群の西南に列からすこし離れて、やや大きな一基に埋められている。乙七基址に属するこの軍団は戦車五台、士卒八百五十名、馬十五匹、それに牛十四、羊十八匹、犬二十四匹を合わせて埋めている。このうち、東側の最下級とみられる坑葬三百七十七人は、みな断首、かつ概ね俯身の姿であった。

これらの断首坑は、さきに述べた武官村大墓の南側にも発見されており、陵墓の南約五十メートルのところに、二列ずつ整然と並んでいるので、排葬坑という。一坑にほぼ十体ずつの無頭の人骨を収めている。二群に分かれていて、その数は百五十二体である。なおその南にも一群の墓坑があり、坑位は一定していないので散葬坑とよぶ。一坑中に三十体の無頭骨を収めたものや、頭骨十五を収めたものなどがある。小屯基址の戦車や歩卒の編成をもつものと異なり、墓前の祭祀に犠牲とされたものであろう。

またのち一九五九、六〇年に後岡で発見された円坑の中にも屈葬されている主骨を中心に、多くの殉葬があった。上層には二十五体、下層には二十九体、中に断首のものが数体あり、



插図一〇　安陽王宮基壇分布図

青年や幼児の骨までが含まれている。

小屯丘上の建物の基壇遺址からみて、その建造物は必ずしも大きなものでなく、主要なものでも縦二十八メートル、横八メートル程度のものである。王陵の玄室とあまり変わらぬほどである。建物は土壇の上に建てられ、壁は木版の中に土をつきかためる版築法により、漆喰を塗ったものらしい。柱には雕飾を施し、松緑石（トルコ石）をはめこんでおり、室内には装飾画を加え、石製や木製の装飾品を並べたようである。大体すべて、陵墓玄室の様子に近かったと考えてよい。

安陽の遺址からは、このように洹河北岸に連なる壮大な陵墓群と、小屯丘上のおびただしい犠牲坑をもつ宗廟のあとが発見されているが、都城の遺址は知られない。当時の都城址としては、安陽以前に殷都であった鄭州の遺構が参考とされよう。鄭州東南の郊外二里岡付近から殷代の遺物が発見されたことが契機となって、一九五二年以来、組織的な調査が行なわれ、一九五四年、道路工事の際についに故城址の一部が発見され、やがて故城壁の全容が明らかとなった。城壁は南北と東がそれぞれ一・七キロ前後、西壁のみは二キロに及ぶ。保存のよい部分は基底三十六メートル、頂部で五メートル、高さは十メートルで、版築法による構築である。土の総量によって計算すると、一万人の人夫を使用して十八年を要するという。城外からは青銅器の工房址も発見され、青銅器も出土した。青銅器文化としては、ごく初期のもので、つづいて安陽期に至ってその最盛期を迎える。これより東周末まで千年に近い青銅器時代を通じて、この期の遺品は、その造型と制作とにおいて最もすぐれている。

これらの地下遺構及びその出土品の示すこの期の文化は、宗教的な権威がすべてに優位するという典型的な古代王朝の性格を示している。王は宗教的に絶対の権威をもち、現実の神として君臨した。王の神聖性を証示するためには、最大の努力と犠牲とがささげられている。社会全体の文化度とはほとんど無関係に、宗教的な権威のみが絶大であった。そういう時代の姿をこれらの遺構が示すとともに、卜辞もまたそのような時代の意識構造の上に立つのである。それは多くの点で、エジプトの古代王朝と、はなはだしい近似をみせている。甲骨文の世界も、このような古代王朝のあり方を背景として、理解されなくてはならない。

第二章　神々の世界

自然のいぶき　人が霊的な何ものかの存在を意識しはじめたとき、まず霊威を示したのは自然であった。自然の存在全体が、霊的な体系として把握されたのである。霊への認識がどこからえられたのか、そういう古い時代のことは知られない。しかし霊の認識は、人間と自然との交渉のうちから生まれたものであろう。人間と交渉をもつ以前の自然は、単なる自然であった。物質と変化の世界に過ぎなかった。所与的な世界を人間の世界に引きこんだとき、人はその生命にふれた。自然は生きていたのである。そしてそこに、霊的な世界の存在することを、確認したのである。

古代の人々にとって、自然は生命以上のものであり、神であった。神は識（し）られざるものである。そのゆえに神は普遍であった。神はすべてのものに宿り、あらゆるところにいた。時間と空間の一切を含んで、それをみたすものが神であった。卜旬や卜夕のような貞卜が行なわれるのは、神は時間を支配するものと考えられたからである。王陵や祭壇の地下深くに、

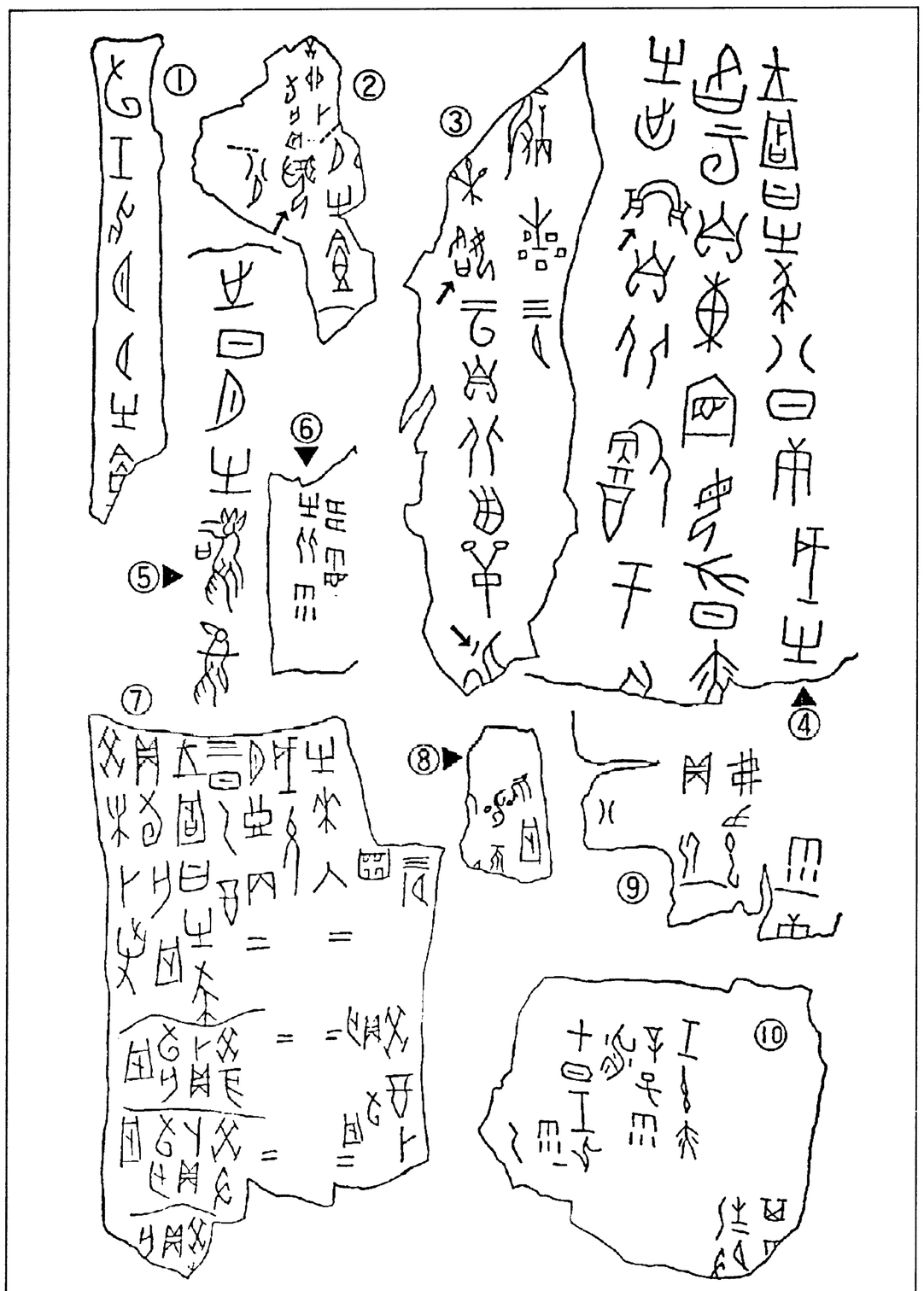
多くの武人や犬や犠牲を埋めておくのも、神霊は地中をも自由に往来すると考えたからである。生きとし生けるものが、みな神であった。もの言わぬ草木すらも、霊の宿るところであり、ときには「草木すら言問（ことと）ふ」神でありえたのである。

自然の霊威を示す最も著しい現象は、いうまでもなく天象であった。空をわたる雲、そよぐ風、あるいは山川のせせらぎなど、神のなごむとき、自然は平和である。しかしひとたび神の怒りがあらわれると、地上の形相は一変する。雷鳴は天地をゆるがし、電光が走り、洪水は地上のすべてのものをおし流し、地震は高山をも谷と化してしまうのである。人間の地上の営みは拒否され、根柢から破壊されてしまう。このおそるべき神の怒りを、しずめなければならない。神との交渉を回復し、神の権威を認めなくてはならない。すべてを、神意のままにとり行なうべきである。こうして卜問が生まれた。王が現人神（あらひとがみ）として地上に君臨するようになっても、そういう自然認識のしかたは、基本的にはかわらなかった。むしろ自然のもつ厳しい秩序への随順は、いっそう強く要求された。それは王が、神々の世界の主宰者である帝の直系者として、神と人との媒介者たることをその使命とするからである。王は古くは巫祝王であった。

帝は自然の秩序者であり、王はその秩序を地上に実現する責任をもつ。帝が地上の秩序についてなんらかの意思を示そうとするときには、自然の異変をもってそれをあらわした。日

食や月食は周期的に起こるものであるが、古代の人々はそれを、帝意による災異の予兆と考えた。図四①には、「壬申、夕に、月、食すること虫り」とみえるが、そういう重大な異変には、その神意を確かめなければならない。②に(下段右行)「月、食すること虫り。聞せんか。八月」という。聞は大きな耳をもつ人が、ひざまずいて口を開く形にかかれ、神に訴え、神意を聴く意である。形声字である聞の字が作られる以前には、このような象形字が用いられていたのである。⑦に(上段左行)「癸未卜して、𡆥貞ふ。旬に𠂤亡きかと。王固みて曰く、𠂤らん。三日乙酉、月くもること虫らん」とあり、験辞として「丙戌、允に來りて入歯する虫り」という。入歯とは部分蝕のことをいうのであろうが、それもやはり𠂤のいたすところと考えられたのである。日食、特に皆既食は周期も長く、そう頻繁にあるものではないが、それだけに日食は、末世の到来というほどにもおそれられたものである。『詩』の「十月之交」や『国語』「周語」に、そのときの人々のおそれや、上下をあげての混乱ぶりがしるされている。

雲も無気味なものである。ただならぬ雲行きを仰ぎながら、あのはてしない空間に、人々は何か重大なことが起こっているのにちがいないと感じた。③に「大采(朝)、各雲、北西よりす。單雹……」という。なお右上に「鳥星」の名がみえ、「三月」としるしている。「大采」は朝の時刻の名。朝日を迎える大切な儀礼を行なうときである。そのとき、北西の空から雲



図四　自然

があらわれた。雲は竜形の霊獣であった。それでその字は、雲中に頭を隠した竜の形にかかれている。「各」は「きたる」とよむ字であるが、旁に女をそえているのは、雲が女性神とされたからである。雲は陰の象であった。雹は、神の初形である申に、旁点を付している。関係の卜辞には、十月から三月の間にわたるものが多い。單雹はその雲をいうものであるらしく、これも神威のあらわれとみられたのであろう。

④は扉図版二の、関係部分だけを書き写したものである。雲蜺のことをしるしている。

(右行より)

王固みて曰く、𡆥𠂤らんと。八日庚戌、各雲𠂤りて東よりす。面母なり。炎に亦出蜺

𠂤りて北よりし、河にみず飲めり。

刻辞は骨版の裏面にしるされている。卜旬に対する繇辞と験辞とであるが、その表面には、おそらく癸卯の卜旬の辞があるはずである。骨版にはこのように、裏面に刻辞することも多い。王はその卜旬について、「𡆥があるであろう」と占繇し、その験辞として出蜺の辞が刻されているのであるから、これは「𡆥ある」ことの事実とされているのである。各雲とは空から降りてくる雲。その雲は、面母という女性の名でよばれている。面はかりにこの字を充てておいたが、面帽の字ではない。古くは東西の方位に当たって、東母・西母という神があった。これと同じように、東方の雲にも名があったのであろう。

『左伝』哀公六年の条に、雲の異祥の話をしるしている。この歳、赤鳥のむれ飛ぶような雲があらわれて、太陽をめぐって三日も飛びつづけた。楚の君王が周の大史にそのことを問うと、これは王の身に災をもたらすものであるから、臣下のものに𡆥を移す祭りをするのがよろしいという。しかし王は、臣下に移しても、腹心の疾を股肱に移すのと同じで、意味のないことだと拒絶したところ、その災異は消えたというのである。古くは陽雲・陰雲のあらわれる方位によって、禍が及ぶとされた。『楚辞』の九歌に「雲中君」の一篇があり、雲神を祀る。雲を祀ることは早く卜辞にみえ、「雲に𡆥せんか」(遺珠・四五一)、「癸酉、卜す。六雲に五犬を𠂤(侑)賓し、五羊を卯さんか」(後・上・二二・三)などの例もある。雲は禍をもたらすものとされ、雲神として祀られたのである。

蜺は両頭の蛇形にかかれており、虹であろう。虹は陰陽のみだれに乗じてあらわれるもので、これも何かの異祥とされた。ここでは虹が河水を飲みにくるという。晋の張華が編した『博物志』(『太平御覧』巻一四に引く)に、虹が女のもとに通うという説話がみえる。盧陵巴丘の陳済という小吏の妻が、ひとり室にいると、突然神がかりのようになって人心を失ってしまう。そこへ一丈夫があらわれ、山中の谷のほとりに連れさられ、そこで契りを結ぶ。そのとき風雨晦冥して、里人はいつも空に虹があらわれるのをみた。のち丈夫は、生まれた小児を伴って立ち去ったが、そのとき風雨晦冥して、里人は二虹がその家から天に登るのをみた

という。おそらく古い神話の民話化したものであろう。この甲骨文では、蜺は河水を飲みにあらわれるのだとされていたのである。

雲蜺さえも禍福の祥をなすのであるから、まして鳥の動作などにも、特別の注意が払われた。⑤には「之の日、夕に鳴鳥あり」とみえる。これは、特定の鳥の鳴きかたをもって吉凶を定めた、いわゆる鳥情占であろう。『隋書』「経籍志」に『鳥鳴書』『鳥情占』などの書を著録している。

雨も有情のものであった。雨を降らせるものは、雲が女性神であったように女性と考えられ、媚という。⑥(右行)「多媚は、従雨あらしむるか」、すなわち長雨をふらせるかをトする。他にも「媚は雨ふらしむるか」(乙・五一九、前・六・七・四)のようにいう例が多い。長雨はやはり何かのたたりと考えられたのである。それで、⑨(左行)「貞ふ。河は雨を祟せざるか」のようにいう。また雹なども不祥のものとされ、⑧(左行)「雹はこれ田あらざるか」と貞う。⑩には(左行)「七日壬申、雹ふる。辛巳、雨ふる。壬午、亦(雨ふる)」のような験辞がある。いずれも不祥の験としてしるされているのであろう。

このように、風雨星辰など天象に関するものも、すべて単なる客観の世界ではない。すなわち所与の世界ではない。虹蜺さえも、光が一時的に作り出す仮幻のものとはされなかった。かれらは、天空のどこかにひそみ住む、竜蛇の姿をもつものであった。これがあらわれるのは、河に水を飲みに下るという、神霊のふしぎな行為としてながめられた。雲は竜形の獣であり、旬もその形に似た字である。旬はおそらく十日を司る神として、また天空に住む霊物とされたのであろう。平生は塵一つとどめることのないあの大空にも、多くの霊物がみちみちているのである。われわれの身辺にも、おそらく多くの霊がとりまいているであろう。その最も明確な証拠は、風である。そこには、たしかに何かがある。しかしその姿はみえない。ひとたび怒れば、地上のすべてのものをねじ伏せる力をもちながら、つねには快いそよぎをわれわれに感じさせる。それは自然のいぶきにちがいないと考えられた。

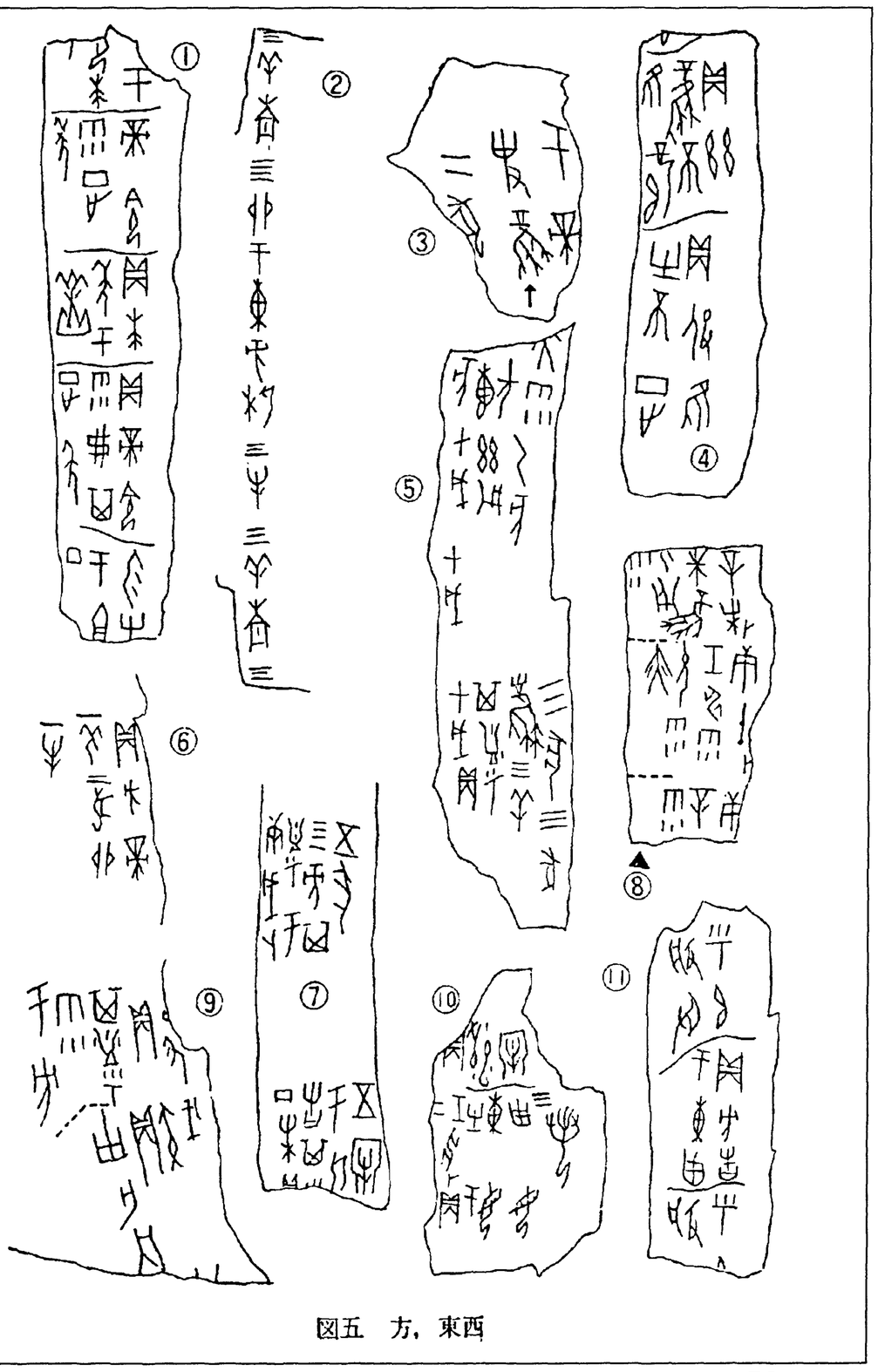
四方風神　風雨を司る最高の神は帝であった。帝は風雨のみならず、あらゆる自然現象の奥にあって、それを主宰するものである。古代の人々の生活を直接に左右するものは、帝が適度の雨を降らせ、収穫が期待されるかどうかということであった。それで図五の①には、(四段目)「貞ふ。帝はふらしむるも、それ年(みのり)を足らしめざるか」、(二段目)「帝は雨ふらしめて、年を足らしむるか」と、その豊凶を卜する。その中間に「貞ふ。年を岳にいのらんか」とあるのは、岳神もまた雨と深い関係をもつからである。雲は山にあって、朝に出で、夕に収まる。それで帝に農作の豊穣を求めるとともに、岳など各地の諸神にも雨請いをするのである。

帝は最高神として諸神を使役するが、直接にその使者の役目を果たすのは風であった。風は自在に各地をめぐって、その命を四方に達するのである。しかし風もまた、無形態のものではない。すべてのものは、みな具体的な形をもつものとして存在する。風は鳥の形をした神であり、鳳の形で示される。鳳は風の初形である。③には(右行)「帝の史(使)鳳に、二犬(を出(侑)せんか)」としるされている。天の神である鳳には、犬を犠牲として祀ったのである。

最高神の帝は万事をみそなわすものであるから、部分的な職掌はこれを下級の諸神に委ね、その神々に支配させた。天下は東西南北の四方に区分され、各方位にこれを支配する神をおいた。それは方神とよばれる。しかし方神もまた、その神意を宣布する風神を必要とする。それで方神の下にはまた風神がある。插図一一は、その方神と風神の名をしるした骨版で、これは貞卜に用いたものではない。神名表ともいうべきものである。

東方を析(せき)という。風を劦(きょう)という。
南方を夾(きょう)という。風を岂(びょう)という。
西方を夷(い)という。風を彝(い)という。
北方を(宛)(えん)という。風を殀(しゅう)という。

夾・夷などの字は、いちおうそれに近い字を充てておいた。風名を含む卜辞はなお数片あり、北方神の名はそれによって補った。この古神名は『山海経』にはややちがった形で伝



図五　方，東西

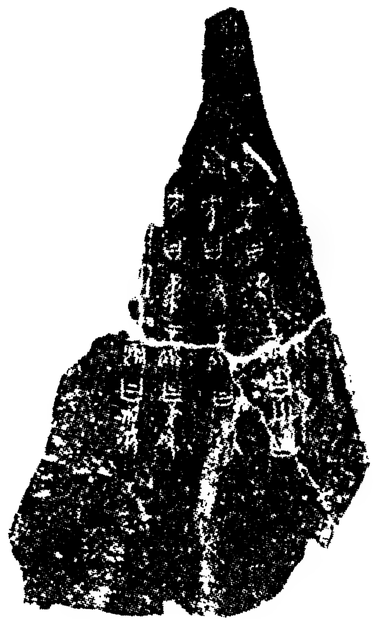
えられており、北方は鬼という名でよばれている。

日月の出づるところ、名を折丹といふ。來風を俊といふ。東極に處りて、以て風を出入す。（大荒東経）

神あり。名を因因乎といふ。南方を因乎といふ。夸風を乎民といふ。南極に處りて、以て風を出入す。（大荒南経）

人あり。名を石夷といふ。來風を韋といふ。西北隅に處りて、以て日月の長短を司る。（大荒西経）

女和月母の國あり。人あり。名を鬼といふ。北方を鬼といふ。來之風を狹といふ。これ東極隅に處りて、以て日月を止む。相間はりて出没することなからしめ、その長短を司る。（大荒東経）



插図二　四方風神

錞于毋逢の山、北のかた雞號の山を望む。その風を劻といふ。（北山経）

おらい神名・風名ともにかなり異同はあるが、卜辞にいう四方風神の名をしるすものであることは明らかである。『山海経』にいう女和月母の国とは、おそらく羲和の国をいうのであろう。羲和は『楚辞』の「離騒」に、太陽の馭者として、みえている。そしてこれら四方風神や羲和の伝承は、のち古代聖王の治績を物語る経典が作られたとき、その主要な素材となった。『書』の「堯典」のはじめの部分には、これらの神話の経典化された姿がみえる。「堯典」には、堯が四方に司政官を派遣して政令を発することを、次のようにしるしている。

分ちて羲仲（人名）に命じ、嵎夷（山名）に宅らしむ。日（昼夜）は中しく、星は鳥（星座の名）なり。以て仲春を殷す。厥の民は析れ、鳥獣は孳尾す。

申ねて羲叔に命じて、南交（地名）に宅らしむ。明都といふ。南訛（南方の治政）を平秩し、敬しんで致さしむ。日（昼）は永く、星は火なり。以て仲夏を正す。厥の民は因り、鳥獣は希革す。

分ちて和仲に命じて、西に宅らしむ。昧谷といふ。寅しんで納日（入日）を餞り、西成（秋の収穫）を平秩せしむ。宵（昼夜）は中しく、星は虚なり。以て仲秋を殷す。厥の民は夷ぎ、鳥獣は毛毨す。

申ねて和叔に命じて、朔方に宅らしむ。幽都といふ。朔易（北方）を平在（明らかに）せしむ。日は短く、星は昴なり。以て仲冬を正す。厥の民は隩かくし、鳥獣は氄毛す。

羲和はもと太陽の車を御する馭者であり、暘谷や昧谷は、太陽の出入するところである。し

かし太陽の馭者である羲和は、ここでは羲と和と、それぞれ兄弟四人の司政官とされている。鳥獣の孳尾とは繁殖、希革とは夏の毛がわり、毛毨は細毛が密生することをいう。四方の司政官に、春は耕作のため、民を農野に分散せしめ、夏には集まって共同耕作し、秋には収穫後に休息を与え、冬には隩かくして家居するよう、政令を行なわせる。そのことを示す動詞として用いられている析・因・夷は、もと卜辞や『山海経』にみえる方神の名である。おそらくこの経典の作者には、これらが古く神名であったことが忘れられ、そのためこれをすべて動詞化して、四季における施政のことをいうものとしたのであろう。また鳳が風であり、風神であることも知られていなかった。それで鳳を鳥とし、獣を加えて鳥獣とし、四期それぞれの鳥獣の状をいう文章に作りかえられたのである。

こうして、古代の神話として伝えられた羲和伝説と四方風神は、古聖王の治績を物語る経典として改作され、本来の俤はあとかたもなく失われた。そして古来の注釈家たちは、その原形に気づかぬままに、わけのわからぬ解釈を加えてきたのである。甲骨文の発見は、このようにして経典の中に埋没している古い神話をも発掘する、新しい道を開いた。甲骨文や金文についての十分な知見がなくては、中国の古文献を正しく理解することが、いまでは不可能となってきているのである。

方神に対しては、多くの犠牲を捧げて祭祀が行なわれた。②「（四牛）・四羊・南四を東方

析に卯さんか」「三牛・三羊・南三を……」は、方神に対して牛羊の犠牲を供え、また異民族である南人を犠牲とすることをトしている。四極を司る神であるから、異民族の犠牲を必要としたのであろう。南はいまの苗黎の種族である。⑥では、（右行）「貞ふ。方帝に一羌二犬（を用ひ）、一牛を卯さんか」という。ここでは羌人を用いることをトしているが、羌人は今のチベット系の原住民である。⑦には（上段）「庚戌、卜す。四方を寧んずるに、それ五犬（を用ひんか）」といい、⑨（上段右行）「丁丑、貞ふ。それ雨を方に寧んぜんか」と貞ふ。犬を用いるのは、天上の諸神を祀るものに多い。

方神は地極にあって風を出入させる神であり、その使者は風神であった。土地の風気・風俗を決するものは、この神である。それでこの風神に対しても、方神と同様の祭儀が行なわれた。風が吹きはじめると、まずその吉凶をトする。④（上段）「貞ふ。茲の鳳（風）は、これ擘あらざるか」。古くは風のそよぎによって、ことの吉凶が予占されたものである。わが国でも風の古名ははなはだ多く、種々の予占に用いられ、土地の生活と最も密着するものであることは、民俗学者の説くところである。⑤には（下段左行）「甲戌、貞ふ。それ鳳（風）を寧んずるに、三羊・三犬・三豕（を用ひんか）」という。また⑧（上段右行）「辛未、卜す。帝鳳は雨を用ひざるか」というのは、雨を伴わぬ来風をトしたものであろうが、その下には「庚午、卜す。壬申に雨ふるかと。允に雨ふれり。亦……」とあり、風には雨を伴うのが普

通であった。⑩に(下段左行)「壬申、トして貞ふ。東母・西母に屮(侑)するに、若(諾)なるか」、また⑪(中段)「貞ふ。東西に方告せんか」というのは、方神としての東西二神に、雨を祈る意である。

このような方位神や風神という観念は、具体的な神霊の観念というよりも、かなり高度の抽象によって生まれたものとすべきである。それは神々の体系が、自然の姿のままでなく、すでに地上の秩序に対応するような形に整えられてきていることを示すものであろう。中国の古代神話における抽象的な思惟には、おどろくべきものがある。しかしそのため、神話はまた容易に、経典の中に吸収され、あるいは新しい思想的要求に従って変化してゆくのである。漢籍に親しまれた方ならば、『荘子』開巻の第一におかれている、大鵬逍遙遊の文章をよまれたであろう。北溟から南溟に向かって天がけるあの大鵬の姿に、この哲人は大自在の世界を象徴させたのであるが、風が大鵬の形で描写されているのは、そこになお、この古代神話の俤をとどめているのである。

帝の系譜　すべてのものは生々流転してやまない。そしてそのうちに四時が推移し、万物は生育を遂げる。迅雷風烈のような一時の狂乱も、この大調和の世界のエネルギーを示すものに外ならない。これらの神々の上には、これを主宰する何ものかがあるはずである。それ

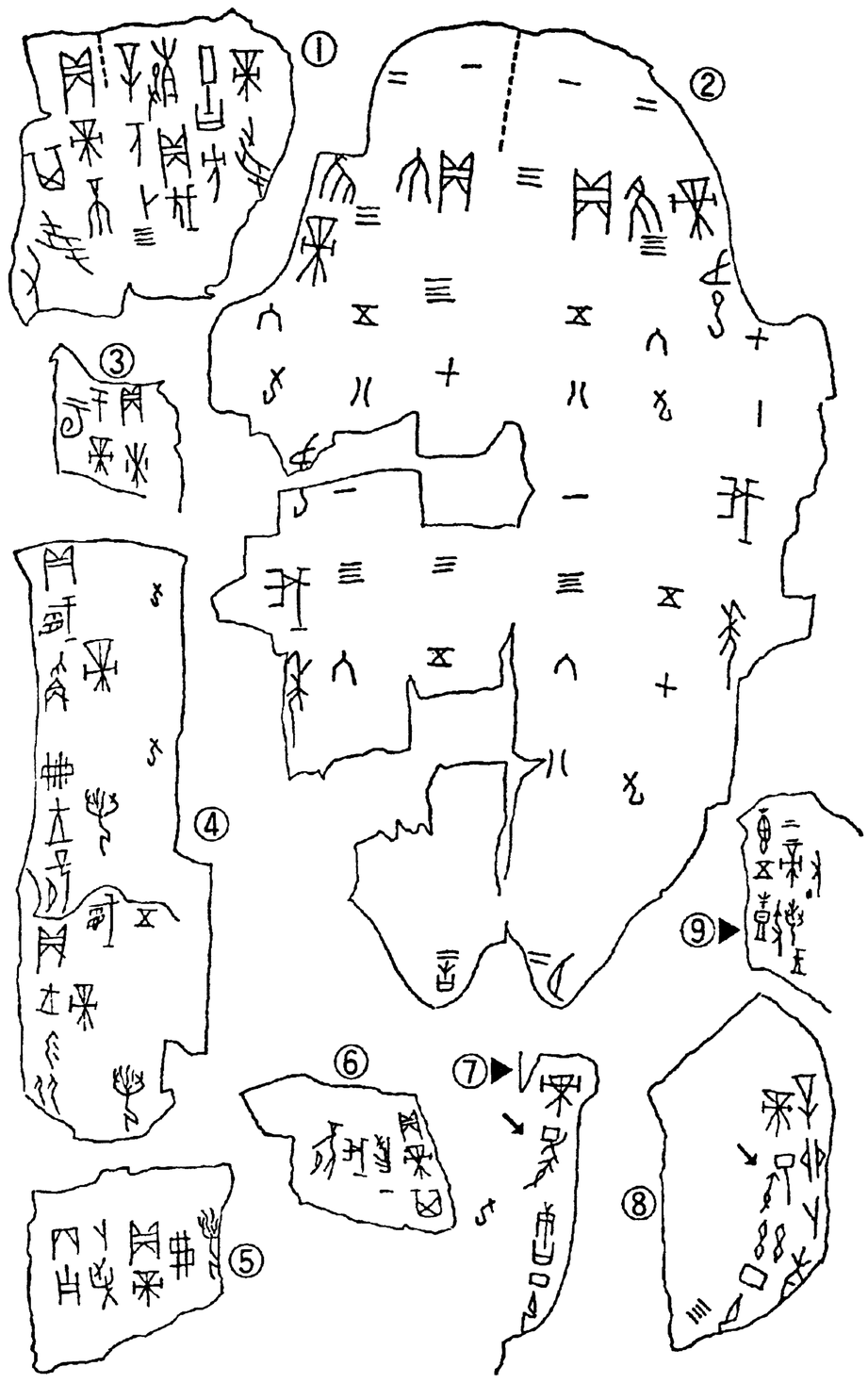
あらんか」とは、五穀を献じて帝を祀るのであろうか。

王の行為が、帝意にかなわぬとされることもあった。⑤(左行)「丙子トして、牽貞ふ。帝は若(諾)せざるか」、⑥(右行)「貞ふ。帝はそれ我が孽を作さんか」は、断片であるため、具体的にどのような事実を卜するものであるのか知られないが、ともかくそういうときには、王身を修祓して、帝意にかなうようにしなくてはならない。④(上段左行)「貞ふ。戡、王の孽を冓册するに、帝は若(諾)するか」とは、沚戡と称する氏族に、王身の修祓を行なわせることを卜するものである。下段の刻辞には「貞ふ。王は戡を従ふることなきも、帝は若(諾)するか」と刻している。上の刻辞には九、下の刻辞には五という紀卜の数がしるされているから、これはそれぞれ何回も連卜して、帝意を確かめようとしたものであろう。

帝の怒りのはげしいときには、都邑の存滅に関するとされることもあった。⑦「帝は唐邑をやましめんか」、⑧(右行)「辛卯トして、殼貞ふ。帝は茲の邑をやましめんか」などがそれである。帝の下の一字は疾の異体字であるらしい。疾は人が腋の下に矢を受けている形である。ときにはさらにきびしく、「貞ふ。帝はそれ茲の邑を冬(終)へしめんか」(乙・四五三四)とトしている例がある。「邑を終へる」とは、都邑の滅亡をいうものであろう。都邑は単なる聚居の場所ではない。そこには祖霊をはじめ、氏族を守護する神々がみな住むのである。邑の滅亡は、氏族にとって、その精神的な拠りどころの喪失を意味する。その神の死をも意

が帝であった。帝は大きな神卓の形に書かれている。示も神卓であるが、帝はより大きな神卓である。それが帝の座であった。帝は形なき神であるから、その祭壇の形を以て示されるのである。

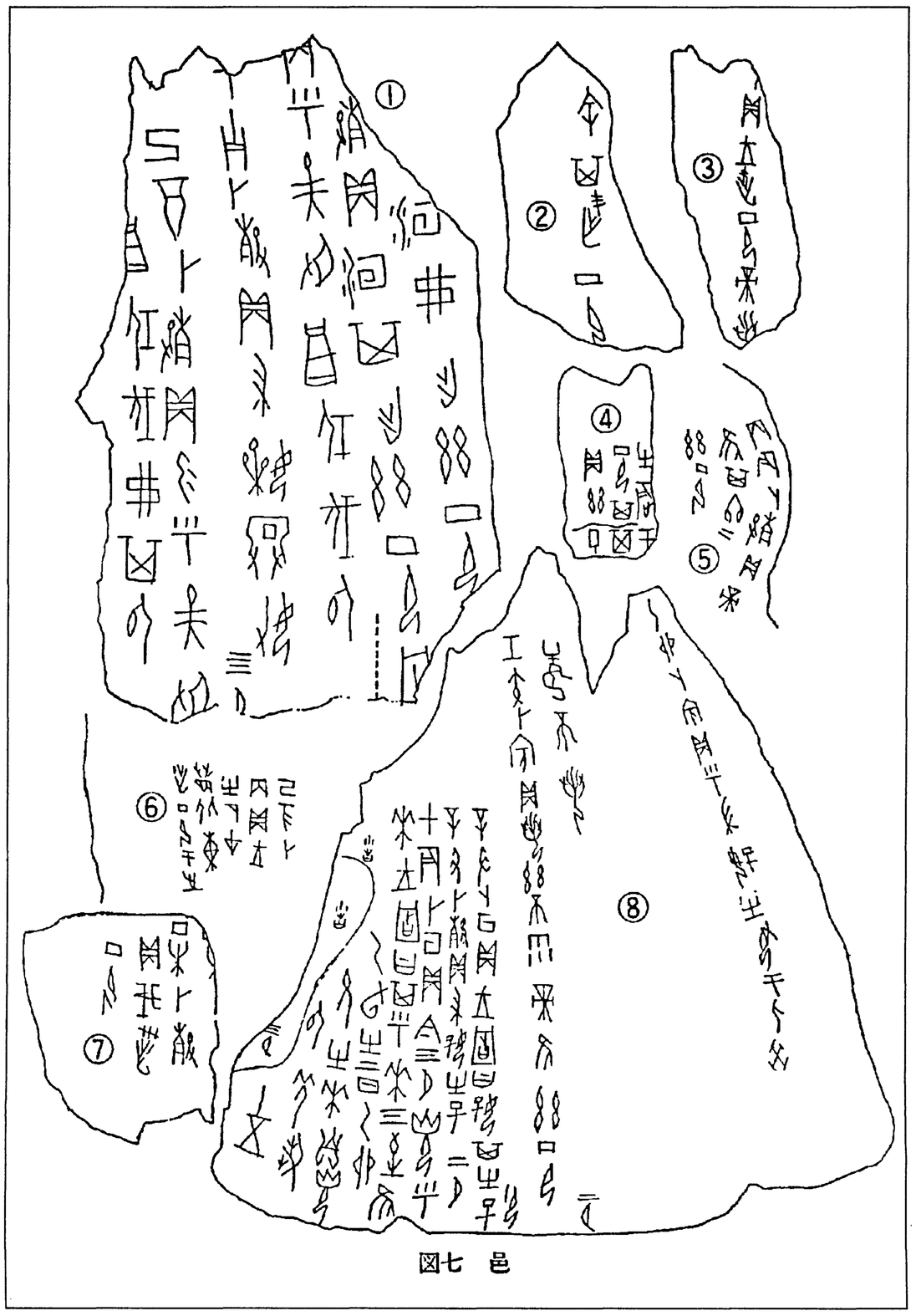
地上の最高者である王は、地上をも含む一切の究極者である帝の、地上における代位者である。だからその重要な行為は、すべて帝意によって決した。一般に貞トは、その帝意を問う儀礼である。ただ帝は神聖であるから、特に地上の大事についてトするときにのみ、その名をあらわす。それで図六①においては(右側左行より)「辛亥トして、殼貞ふ。𠙵方を伐つに、帝は(祐を)受けんか」、(左側右行より)「貞ふ。帝はそれ又(祐)を受けざるか」のように問う。𠙵方のような強力な異民族との戦争は、王朝の運命にも関することだからである。また②(右側)「貞ふ。これ帝は我が年に𠂤せんか」、(左側)「貞ふ。これ帝は、我が年に𠂤せざるか」のように、収穫の豊凶をトすることもある。作物の豊凶はまた、生活の基本に関するからである。ただすべてのことが、帝の名でトせられるのでは、帝も多忙に堪えないであろうから、持分のきまった問題については、帝の支配下にある諸神にトするのであるが、そのときには、③「貞ふ。帝雲に賚せんか」のように、雲神を帝の資格においてよぶ。風神の場合には「帝の史(使)たる鳳」といういい方がすでにあった。それで特に帝をこれらの諸神と区別していうときには、上帝という。⑨「これ五鼓ならば、上帝は若(諾)せんか。王に又々(祐)



図六　帝

味するのである。「ささなみの國つみ神のうらさびて荒れたるみやこ見ればかなしも」（『万葉集』巻一・三三）と高市古人が近江の旧都をかなしんだように、それは「國つみ神のうらさび」たることを示すものであった。

邑を作ることは、氏族と地霊とを結合するものであり、したがってそれは氏族生活の中心の問題であった。それでその造営に当たっては、帝意に謀り、慎重な手続きによってことが決せられる。図七の②「余はそれ邑を作らんか」、③「……貞ふ。王は邑を作るに、帝は若（諾）せんか」、⑦（右行）「丁未卜して、殸貞ふ。我は邑を作らんか」のように、作邑について帝の同意を求め、また⑥には（右行）「己亥卜して、丙貞ふ。王、𡆥祠す。鹿（地名）の北東に在り。邑を之に作らんか」のように、その場所の選定についてトする。しかしこのようにして造営された都城にも、災害のおそれはなお絶えなかった。①（右側左行より）「……卜して、殸貞ふ。亘はそれ玆の邑の田を作さんか。……亘は玆の邑の（田を）作さざるか」というのは、亘河が溢流して、都邑に災害を与えないかを卜したものであろう。当時の殷の都邑が亘河に臨む地、すなわち小屯附近に造営されていたことは、この辞例によって確かめることができる。小屯の丘上に宗廟が作られ、北岸に殷王の陵墓群があることから、小屯の丘下にその都城はひろがっていたと考えられるのであるが、その遺址と思われるものはなお発見されていない。



図七　邑

亘水の溢流というような天災のほかにも、人災もある。④に（上段左行）「貞ふ。玆の邑にそれ𡆥（震）すること𠂤るか」とトしているが、𡆥は地震ではなく、なんらかの異変に驚いて人が騒擾すること、すなわち震驚することをいう語である。それでしばしば軍の駐屯地や、邑中の民衆の動静についても、「𡆥することなきか」とトすることがある。都城には当時その支配者たちが住んだが、その周辺には多数の氏族や、また王室直属の徒隷もいたはずである。神へのおそれの中で生きていた当時の人々は、なんらかの異変に思わぬ動揺を招くことがあった。軍の部隊でさえも、特に夜間には、特別の警戒を加えたものである。「庚午、貞ふ。今夕、𠂤（師）は𡆥すること亡きか」（図二七⑦）などの例が多い。邑についても、「右邑に、今夕、𡆥せざるか」（前・二・一三・二）とトするものがある。情報機関も十分でない当時の状態では、群衆がなんらかの異変に驚いて騒擾すると、対処の方法もなかったのであろう。⑤には（右行）「丙辰卜して、殸貞ふ。帝はこれそれ玆の邑を冬（終）へしめんか」という。邑の存滅を決するものは、つねに帝であった。⑧（中央二行）「壬寅卜して、宧貞ふ。若なるか。玆に雨ふらざるは、帝はこれ玆の邑に襲するか。不若なるか。二月」とあり、旱害もまた邑の生命を絶つおそれがあった。

以上の例のように、単に帝というときには、概ね上帝をいう。しかし方帝・帝雲のように、この唯一者と同じ名をつけてよばれるものも多いのである。それは帝の系列者として祀られ

た神である。たとえば図八の①には、（中段左行）「丁巳、トして貞ふ。鳳（風）に禘せんか」、（下段）「貞ふ。鳳に禘するに、三羊・三豕・三犬（を用ひんか）」とあり、帝として祀る祭儀を禘という。禘の字形は、名詞のときと区別するために、横畫を口に作っている。

禘はのちには、王朝の直系の祖を祀る名とされている。『礼記』「祭法」によると、帝舜有（ゆう）虞氏は黄帝を禘し、夏后氏もまた黄帝を禘祀するという。殷人は嚳（こく）を禘祀し、周人もまた嚳を禘祀するという。その記述には疑問とすべきところもあるが、直系の祖を禘祀することが行なわれたのは事実であろう。それでこのような禘祀の対象となるものを帝と合わせていうことがあり、これを上下帝もしくは下上という。②（左側右行）「癸丑卜して、殸貞ふ。これ王の𠂤方を征すること勿（な）きときは、下上若（諾）せざるか。我にそれ又（祐）を受（さず）けざるか」、（右側行）「癸丑卜して、殸貞ふ。これ王の𠂤方を征する勿きときは、下上若せざるか。我にそれ又（祐）を受けざるか」とは、上下帝が王の𠂤方征伐に祐助を与えるか否かを卜したものである。左右とも否定態となっているのは、あるいは刻文の誤りであろう。右辞は肯定の命題とするのが原則である。

方位神もまた禘祀を受けた。③（下段）「方禘することなきか」、④（右側）「貞ふ。方禘するに、一牛を卯（こう）し、南を𡆥（侑）せんか」と貞う。⑤（右行）「甲辰卜して、𠂤（貞ふ）。東に禘せんか。九月」とは、東方析に対する禘祀である。⑦のように（右行三字）「河に禘せんか」と

河神を祀ることもあり、また⑥「癸未、卜す。下乙(第一期武丁のとき、祖乙をいう名)に禘せんか」と先王を禘祀することもあった。河はときには高祖河とよばれることもあり、王朝の遠祖として扱われていたのである。

⑧に禦(↓)と禘との二字がみえる。禦をはらうための禘祀を卜したものであろう。⑨に(下段左行)「戊戌、(卜す)。黄奭(こうせき)に禘するに、二犬(を用ひんか)」とあり、黄奭とは、軍神とされる黄尹と関係があろう。犬の犠牲を用いるのは、主として自然神に対する祭祀に多くみられるが、修祓のときには犬が最も尚ばれたのである。禦は動物霊としての邪霊を示す形象であり、これを祓うには多く犬の犠牲を用いた。

禘は金文では帝の下に祝告の器を示す口を加え、啻とかかれる。それが商、すなわち直系者を意味する嫡のもとの字である。したがって禘祀は、帝の系譜に連なるもの、すなわち帝の直系者である王のみがこれを行なうことができた。殷末の王が帝乙・帝辛(紂)のように帝とよばれるのは、この祀るものと祀られるものとが、ついには同位者とされたからであろう。しかしそれにはなお、その関係を示す神話の系譜化が必要であった。帝と現王とが系譜的にも連なるものとされるところに、国家神話が生まれる。神話はそのような古代王朝の支配原理を示す、王朝のイデオロギーとして成立するのである。

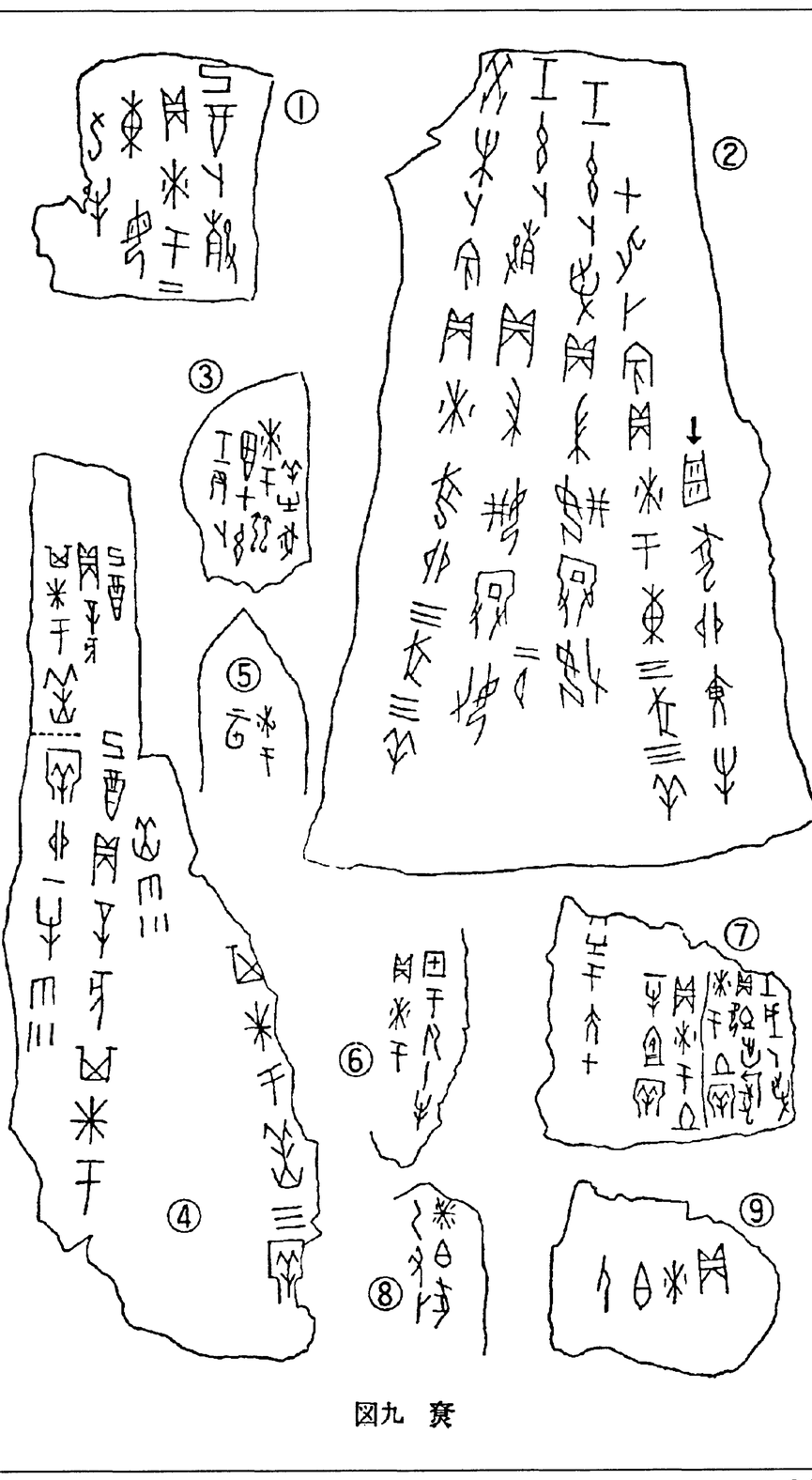


図八　禘

河岳のまつり　神話的祖神の系譜を考えるまえに、その祭儀のしかたについてふれておきたい。天上の諸神を祀るときには、祭儀の行なわれていることが上天の諸神にも知られるように、煙をあげる火まつりの形式がとられた。それが燎祀(りょうし)である。燎(りょう)の字形(図九①右二行二字目)は、薪を組み合わせた形であり、旁(かたわら)の小点は火を示すものであろう。のちの字形では、火形を下に加えて焚となる。『周礼』などにも、自然神の祭祀にこの儀礼が行なわれたことをしるしている。

図九の①には、(右行)「己酉卜して、殼貞ふ。東母に九牛を燎せんか」という。東方よりする雲を面母とよんでいたことからも知られるように(45頁)、これは雨請いと関係があるようである。雨請いの祭りに火を挙げることは、わが国でもよく行なわれていることであるが、それは非常に古い時代からのことであろう。

②はその両端に、東に対する焚祀のことをいう。左の「癸未卜して、宍貞ふ。犬を焚し、三豕・三羊を卯(こう)さんか」とは、焚祀の対象をあげていないが、右辞(右二行)には「甲申卜して、宍貞ふ。東に三豕・三羊を焚し、犬を咼(こう)し、黄牛を卯さんか」と、東に焚祀することを記している。咼は肉をそぎおとす用法である。。単に積薪を焚くだけでなく、、犠牲と合わせて焚殺し、その臭が上天に達するのを期待するのであろう。東母には九牛を焚し、この辞でも牛を交えて八頭の犠牲を用いる。中央には婦妍(ふけん)の娩嘉(べんか)をトする辞があるが、それとは関



図九　燎

係がない。

③にみえる蚰(こん)はどのような神なのか、その神格はよく知られない。『説文』(一三下)に「蟲の總名なり」とあり、おそらく蛇形の神とされたものであろう。「壬辰卜す。翌甲午、蚰に羊を賓し、豕を出(侑)せんか」と貞う。⑤には「雲に賓せんか」とだけあって、犠牲の獣を加えていないが、賓祀には、羊・豕などを用いる例が多い。

④には岳神に対する賓祀をしるしている。(上段)「己酉、貞ふ。辛亥にそれ岳に賓せんか」といい、「己酉、貞ふ。辛亥にそれ(岳に)一竏(を用ひ)、一牛を卯(ころ)すときは、雨ふらんか」という。請雨のために行なう賓祭の日を卜し、犠牲の数を卜して、順次そのことを決定してゆくのである。

請雨のことを司るものは、主として岳神と河神とであった。山は雲を起こし、水には竜が棲むとされたからであろう。⑥には「貞ふ、上甲と河とに十牛を賓せんか」という。河神に対しては賓のほか、犠牲を水に投ずる沈も行なわれるが、ここでは上甲と合わせ祀ることから賓がえらばれているのであろう。上甲は「殷本紀」には微、他の文献には上甲微ともいわれる祖神であるが、自然神としての河と同時に祀られている。それは河もまた高祖河といわれるように、祖神の系列に加えられている神であるからである。

河・岳に対する請雨の儀礼も、要するに作物の豊穣を求めるためのものである。そこで農耕に最も関係の深い土に対しても、賓祀が行なわれた。⑦には(右側右行)「壬戌卜して、幸貞ふ。既に出でて□し、土に竏(ひっじ)を賓せんか」「貞ふ。土に一牛を賓し、竏を宜(ころ)さんか」という。出の下の一字(二行目最下)は未詳。犬に小斧を加えている形で、修祓のために犠牲を用いることをいう字かと思われるが、「既出□」の三字は、他に文例をみない。土は社の初形。のちの社神である。

賓祀は重要な祭儀であった。それでその犠牲についても、特に神意にかなうものがえらばれることがある。⑧(左行)「乙丑、卜す。白犬を賓せんか」、また⑨「貞ふ。白犬を賓せんか」というのは、いずれも犠牲として特に白色のものがえらばれている。犠牲に白を尚ぶのは、殷の風尚であったらしく、『礼記』「檀弓(だんぐう)」(上)に「殷人は白を尚ぶ」とみえる。周では赤を尚び、犠牲にもその毛色のものを好んだ。卜辞には、白牛を夔(き)の賓祀に用いる例(簋・人・一)や、その他白馬・白豕・白鹿などを用いる例がある。

河・岳・土などに対しては、賓祀のほかにも多くの祭儀が行なわれるが、いずれも請雨や豊凶に関している。当時の経済は多く農耕に依存し、また農耕は自然の条件に決定的に左右されるものであるから、その祭祀は極めて重要な儀礼とされた。しかもその祭祀は、任意の地をえらんで行なってよいというものではなかった。神は自らを祀るべき場所を定めている。

神が自らをあらわし、祀れと命じた場所で祀らなければならない。たとえば岳にしても、河にしても、請雨の行なわれる地は、古い伝承によって定められており、特定の聖所がある。その場所で祭祀が行なわれなくてはならない。また土にしても、亳社・桑林など、その聖地とされるところがある。そのような最も神聖とされる祭地を支配し、その祭祀権を掌握することが、同時に政治的支配を意味するものであった。いわゆる祭政一致の形態である。天下に王たるものは、その祭祀権を掌握することなしには、権威を維持しがたいのである。

岳神に対する賓祀は、河神の祭祀とともに行なわれている例が多い。「甲子卜す。河・岳に賓するに、從雨あらんか」(粋・七九一)、「乙卯、禾(作物)を岳にもとむるに、三竏を賓し、三牛を宜(ころ)さんか」「貞ふ。禾を河にもとむるに、三竏を沈め、大牢を宜さんか」(南北・明・四四八)など、同時に祀るもの、あるいは賓・沈のように祭儀を区別して祀るものがある。

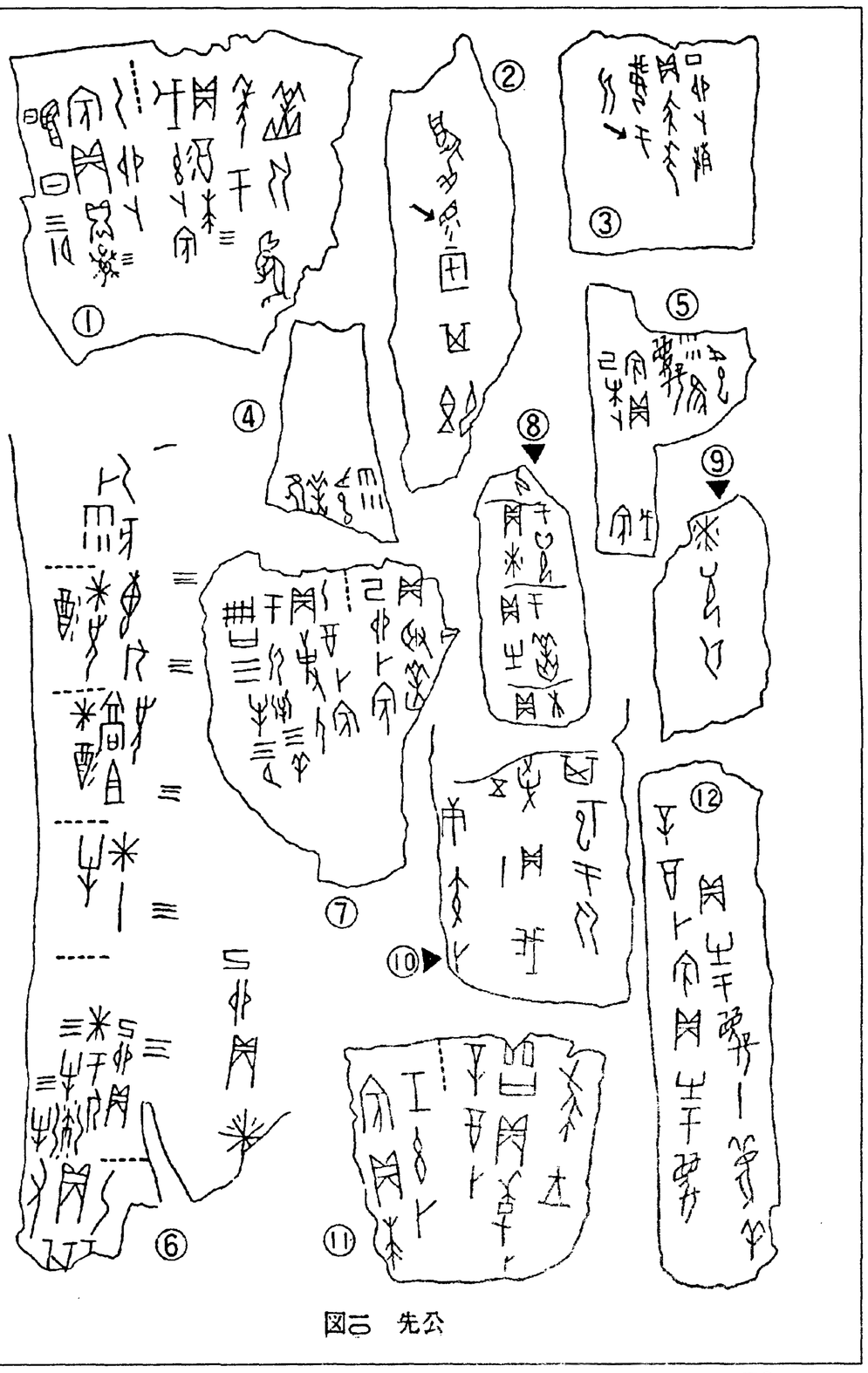
岳は『詩』の大雅の「崧高(すうこう)」にもみえるように、嵩嶽であろうと思われる。河神を祀るところも、おそらくその近くの河に臨む地であろう。嵩嶽は洛陽のやや東、鄭州に至るまでの中間のところにあり、またその西北の偃師(えんし)を通って河岸に達すると、その地は武王が殷を伐つときに河を渡ったという孟津(もうしん)である。

殷の王朝が、おそらく河南の東部から次第に中原の地に入り、その王業を成就する過程において、この方面の経営は最も重要な課題であったと思われる。殷はもと夷系の国であるか

ら、東・南の夷系諸族との連繋は十分に保たれているはずである。ただ西方には羌・周の諸族がおり、北方には大行山脈にかこまれた晋地に北狄系の諸族が、さかんな行動力を示していた。河南の平原を確保するためには、どうしてもこの羌族の拠点である嵩嶽の地を支配下に収め、まず西方の諸族を制圧しなければならない。殷が安陽に遷都する以前の旧址は、この嵩嶽を後にして、西は伊洛に臨み、北のかた孟津に近い偃師にあるものが古く、次にそれよりまた河南の中央部に退いた鄭州の都城址が発見されている。おそらく殷は、まずこの偃師の地に進出して河・岳の祭祀権を掌握し、その支配を確立するとともに、のち退いて鄭州に大都城を建設したのであろう。こうして河・岳の祭祀権を奪取し、農耕儀礼の上に最も重要な聖地を支配することによって、殷は王朝としての名実を整えてゆくのである。やがてそれらの諸神は、殷の祖神の物語の中に加えられ、河神は高祖河とよばれた。また岳も、殷の神話的な祖神とされる先公とともに、その名を列していることが多い。殷の神話には、被征服諸族の伝承を摂容したと思われるものが多いのであるが、その過程に、このような聖地の祭祀権をめぐる闘争が、随処に展開された。古代の王朝は、そういう神話的葛藤のうちに、記録されることのなかった古い歴史の姿を反映している。河・岳に賓祀することを卜するこれらの甲骨文は、殷が偃師・鄭州の経営ののちに、安陽に入ってからのものであるが、そのころには、これを殷の神話の系列に加えようとする試みが進められていたのである。

先公と六示　神話は神の代の世界であり、人の代の祖王の系譜とは異質のものである。そこには神と人との隔絶がある。しかし王朝の系譜としては、神話的な祖神とされる先公と、人代との間に、大きな隔絶があってはならない。神と人とは、どこかで接点をもつ必要がある。たとえばわが国の、神代七世の神々などと同じように、殷の世系においても、そういう性格の神々が必要であった。その接点をなすものが、「殷本紀」でいえば微より主癸に至る六示である。

図一〇の①には(右側左行)「戊午卜して、宀貞ふ。酌して年を岳・河・𡆥にいのらんか」、(左側右行)「乙卯卜して、宀貞ふ。𩵦(献)龜」翌日(祭名)せんか。十三月」とあり、前辞には岳・河・𡆥の三神名を列している。𡆥はまた夒とも釈され、文献にいう舜・帝嚳にあたる神格であると考えられている。『礼記』「祭法」に、「殷人は嚳に禘す」といわれ、殷の始祖神とされるものがあるが、岳・河はその前に列している。もっともそういう配列は必ずしも固定的ではなく、たとえば岳・河・兄(契)のように列するもの(続存・下・七四九)もあり、土・河・岳とするもの(京津・二九二六)などもあるから、これらはいちおう並列的な関係におかれていたものと考えてよい。また𡆥には、②「𡆥と上甲とは、それ卽かんか」というように、上甲と合わせていうことがあり、その接続の「と」にあたる字は、逮ぶという意味のある字である。それで、𡆥には、上甲と系譜的に連なるものとする考えがあったように思われる。

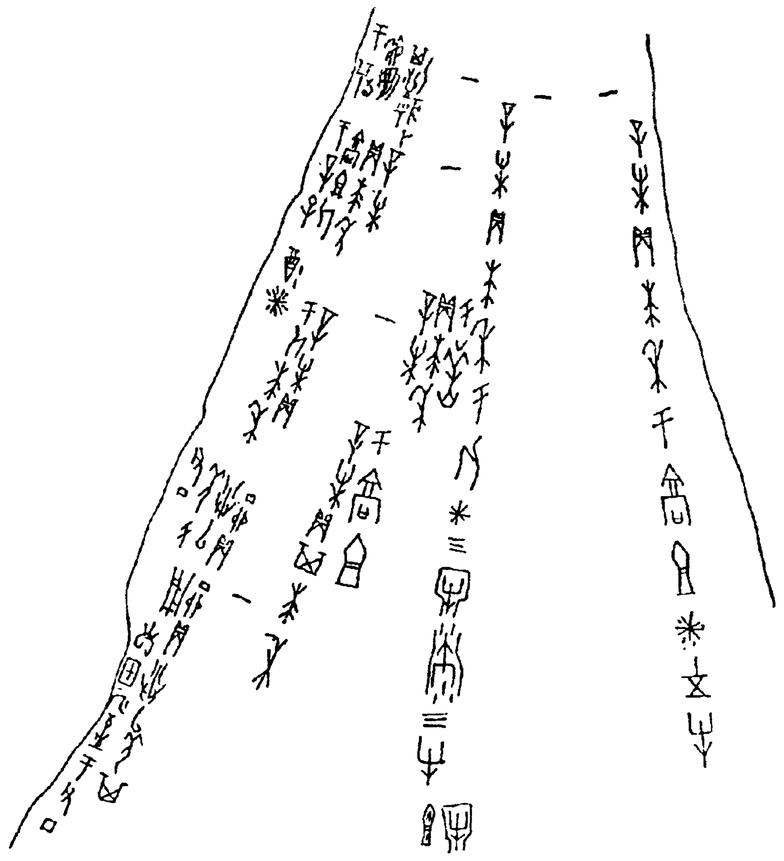


図一〇　先公

単なる並列には、③のように「于」を用いる。

③(右行)「丁卯卜して、殼貞ふ。年を娶と河とにいのらんか」という辞を参考すると、⑤(左行)挙されている。また④(左行)「これ岳は雨を𠂤するか」と「己未卜して、宀貞ふ。蔑の雨ふらすは、これ𠂤なるか」の蔑もまた、雨を以て民生に害を与える神なのであろう。この神は⑫に(左行)「辛酉卜して、宀貞ふ。蔑に𡆥(侑)せんか」、(右行)「貞ふ。蔑に十𠂤・羊を𡆥せんか」とあるように、相当の祀礼を受けている。蔑は音の関係から、「殷本紀」にいう冥であろうと考えられている。『左伝』昭公元年の条に、「金天氏に裔子あり、昧といふ。玄冥の師と爲す」とみえ、玄冥は水官の神とされる。『国語』「魯語」(上)に、冥は水死した神であるとしている。また『礼記』「祭法」に、殷人は嚳を禘して冥に郊祀するという。『今本竹書紀年』に「商侯冥、河に死す」としており、蔑(＝冥)は河と性格の近い神であるらしい。

河神を祀るものに、⑥(五段右行)「己卯貞ふ。河に三牛を沈めんか」とあり、上文に「十牛を𡆥せんか」という。また「先づ高祖に𡆥酌せんか」「これ河に𡆥するに、先づ酌せんか」というによれば、河は高祖ともよばれていたのである。插図一二は河神に対する𡆥祀を主とするものであるが、左上第二辞「辛未、貞ふ。年を高祖河にいのらんか。辛巳においてせんか」と日を卜し、右端に「辛未、貞ふ。年を高祖にいのるに、五十牛を𡆥せんか」、また(中央左下)「辛未、貞ふ。それ年を高祖にいのらんか」と、ただ高祖というのも、高祖河とみてよい。黄河に臨むその聖地で五十牛を𡆥殺し、また河流に多くの牛を投棄するのは、まことに盛大な祀典であったのであろう。この一版は、ほとんどそのための貞卜に用いられている。



插図三　高祖河

河と岳とは多く対称され、⑦にも(左側右行)「乙酉卜して、宀貞ふ。人を河に使せしむるに、右に岳の辞を刻する。また⑩(左行)「庚寅卜して、牽貞ふ。我はそれ河に祀らんか」という貞卜は、紀卜の数によって知られるように十連卜されており、重要な祀礼とされたのであろうが、岳に対しても祀を卜する三羊を沈め、三牛を册(清めの儀礼)めんか。三月」とあり、

「これ祐すること亡きか」とあり、⑤に(右行)「甲辰トして、殼貞ふ。來辛亥、王亥に三十牛を賓せんか。二月」という。賓祀に三十牛を用いるのは、他に多く例をみない隆祀である。王亥にはまた、「貞ふ。高祖王亥に告するに、三牛(を用ひんか)」(掇・一・四五五)のように高祖王亥、あるいは高祖亥(南北・明・四七六—八)と称する例もあり、高祖の列に加えられており、犠牲として「九牛三南三羌を卯さんか」(京大・六〇九)のように異族犠牲を用いることも多い。

⑦には王亘の名がみえ、(右側)「貞ふ。王亘に𠂤(侑)せんか」、(左側)「癸丑トして、殼貞ふ。我はそれ□を受けられざるか」という。王亘への侑祀に関連する辞と思われる。王亘は𠂤祀の例のみで、高祖というものはない。高祖は直系者のみに用いられたのであろう。

「殷本紀」の世系によると、王亥の次に上甲微が位置している。夔・河・王亥などと、高祖神と合わせ祀られる例が多く、⑥においては「貞ふ。河と上甲とに凡せんか」とあり、高祖河とともに祀られている。凡は般の初形と考えられ、般は祭祀の名である。上甲微以下を「本紀」に報丁・報乙・報丙・主壬・主癸としているが、⑪にみえるように、卜辞では上甲・報乙・報丙・報丁・示壬・示癸とあり、干支の順で名づけられている。また主は示の誤伝であることが知られる。これを合わせて六示という。⑨「乙卯トして、貞ふ。年を上甲より六示にもとむるに、牛(を

例(前・五・四七・三、甲・三三六五、乙・六八八一など)があり、祀礼の上からは河・岳の間に差異はなかったように思われる。⑧⑨には、河・岳とともに兄(契)の名がみえる。(右側左行)「辛酉トして、㞢貞ふ。季は王に祟(たたり)せんか」という。このように王身に祟をするような神は、いずれかといえば王と親近の関係にある神である。それで高祖として、その祖系に加えられたものと思われる。

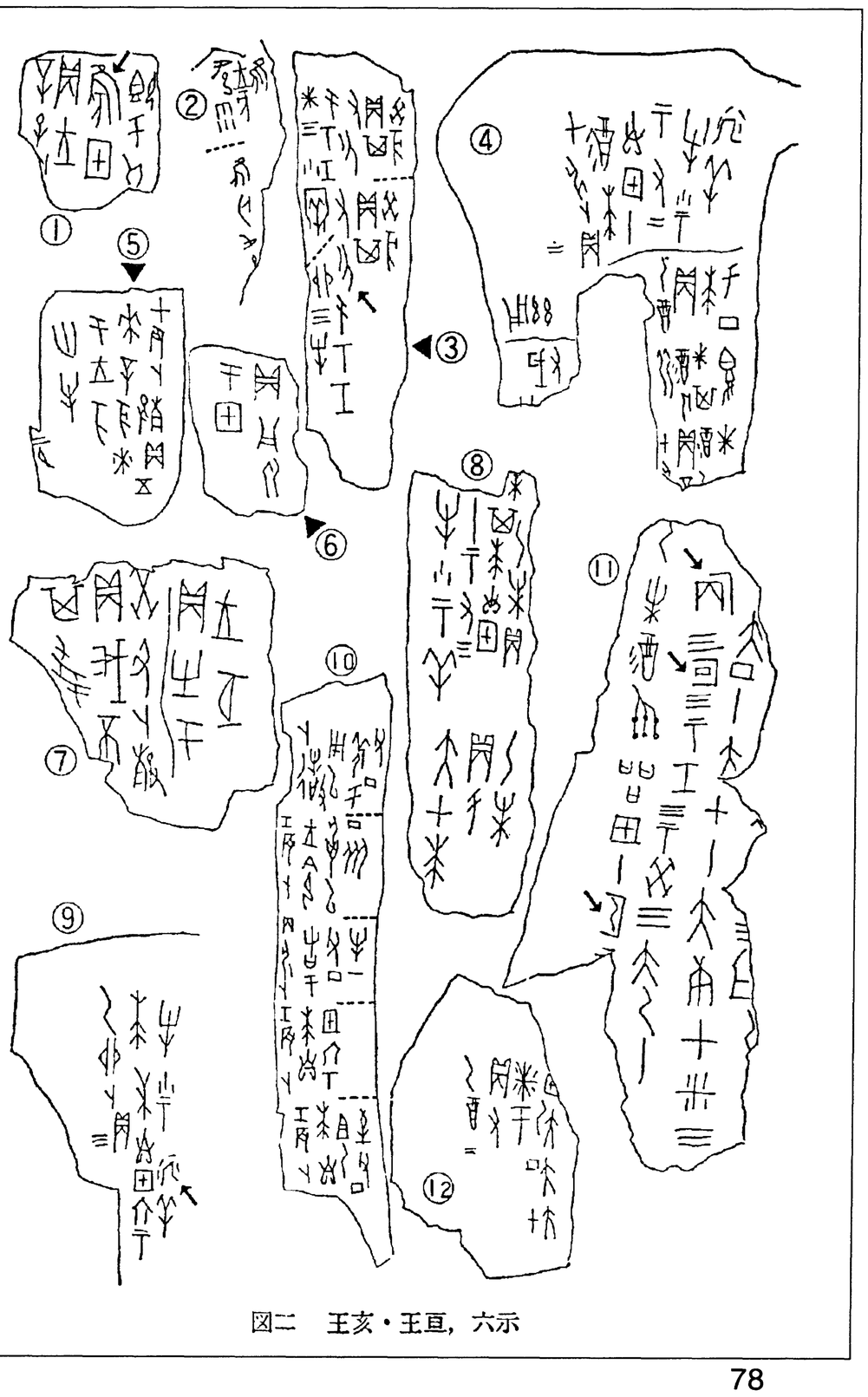
以上にあげた夔・河は高祖とよばれる例をもつものであるが、他の諸神は必ずしもその称をえていない。「殷本紀」の先公の系譜には、帝嚳・契・昭明・相土・昌若・曹圉・冥・振があげられている。兄(契)や土・冥(蓐)・季などは卜辞にその名がみえているけれども、高祖という例はなく、また系譜的な関係も確かめることはできない。かつ卜辞に明らかに高祖河とよばれる河は、「殷本紀」にしるす先公の系譜には加えられていない。もし「殷本紀」にしるす先公の系譜が、古い伝承をもつものであるとしても、それはおそらく卜辞時代の伝承のままではないであろう。卜辞にみえる限りにおいては、高祖神の範囲も明らかでなく、先公の系譜化もなお十分に進んでいなかったとしなければならない。

「殷本紀」の系譜(4頁)には、神話的祖神の最後に振を載せている。卜辞によると、振は亥(がい)の誤りであり、かつ王亥・王亘(こう)という兄弟神であったようである。この王亥以後に至って、はじめて配妃の名がみえる。すなわちそれ以前は、みな「獨り神なりま」せる神であったと

考えてよい。殷の本来の祖神の説話は、この王亥・王亘からはじまっていたのではないかと思われる。創世紀には、双子形式の説話をとるものが多いのである。

王亥は『山海経』にその名がみえ、「大荒東経」に「困民の國あり、人有り、王亥といふ。兩手もて鳥を操(と)り、方(まさ)にその頭を食はんとす」とその神像をしるし、また「王亥、有易(ゆうえき)に河伯僕牛を託す。有易、王亥を殺して僕牛をとる」という。『竹書紀年』には「殷王子亥、有易に賓して淫す。有易の君緜臣(めんしん)、殺してこれを放つ。故に殷主甲微、師を河伯に假りて以て有易を伐ち、これを滅ぼす。遂にその君緜臣を殺せり」とみえているが、歴史的な事実というよりは、やはり神話であろう。ただその神話の意味はよく知られない。『山海経』にはなおつづいて、「河、有易を念ふ。有易潛(ひそ)かに出でて國を獣方に爲(つく)り、これを食す。名づけて搖民といふ。帝舜、戯を生む。戯、搖民を生む」としている。また『楚辞』の「天問」に「該(亥)、季の徳を秉(と)り　厥(そ)の父これを臧(よ)しとす　なんぞ終に有扈(ゆうこ)に弊(やぶ)れ　かの牛羊を牧する」という。すなわち王亥は季の子であり、「殷本紀」に冥の子としているのは誤りである。

図一一の①に「辛巳トして貞ふ。王亥・上甲は河に卽かんか」という。さきの王亥の神話に殷主甲微や河伯のことがみえており、そういう伝承と関係がありそうである。王亥の亥の字が隹形の下にかかれているのは、『山海経』にいうその神像を字形化したものであろう。鳥形に従うものもあり、そのほうが初形とみられる。②に(上段)「これ王亥は雨を祟(たたり)するか」



図二　王亥・王亘，六示

用ひんか)。小示には羊を㚔せんか」、⑩(四段目)「壬辰トして、上甲より六示にもとめんか」のように、上甲を首として六示という。㚔は貴とも釈されている字であるが、牲肉を用いる法をいう字とみられ、その象形字であろう。かりに㚔の字を充てておく。「乙未貞ふ。又勺伐(三字みな祭名)するに、上甲より㚔して父丁に至らんか。乙酉においてせんか」(粋・九九、甲・六九〇)のように、上甲関係の祭祀にあらわれることが最も多い。その字はあるいは微の音でよまれ、のち上甲とつづけて上甲微と伝えられるに至ったものであるかも知れない。微の字に含まれる㚔とは、もとより形も異なり、別字である。

③は六示の最後の祖神である示壬を祀るものである。(上段)「癸亥貞ふ。それ示壬に又勺するに、三小牢を𡜼せんか」、(下段)「癸亥貞ふ。それ示壬に又勺するに、三牛を卯さんか」という。勺と釈した字はまた升とも釈される字であるが、いずれにしても升勺に似た字形である。『詩』の周頌に「般」「酌」と題する宗廟の頌詩があり、あるいは凡・勺の古祭名を存するものでないかと思われるので、いちおう勺と釈しておく。

上甲より示壬に至るまでの六示は、先世の系譜としても別に一系をなすものと考えられ、その神格に相通ずるところがある。その神格は、字形の上にも示されている。上甲の字形は口の中に甲の初形である十をしるし、報乙以下は匚形の中に乙・丙・丁を加える(図一一⑪、↓印の三字)。匚を動詞にするときは匸(ほう)とかかれ、文献では祊(ほう)・報・閍(ほう)の字を用いる。祊とは神

いう要求が、のちに自然と人文の起原を説く体系として成立したものと思われる。

六示はそういう観念的整合の上に成り立つものであるにもかかわらず、殷人はこれを祖王の系譜中の重要な伝承とする志向が強かったようである。それで上甲を元示(前・三・二三・六)とし、報乙以下を三匚(ほう)、示壬・示癸を二三示、合わせて六示(⑨⑩)のようにいい、さらにこれを湯(大乙)以下の直系の王に延長して、中丁までを十又二示、祖乙までを十又三示、ときには武乙までを数えて「上甲より二十示」と称した。これを大示という。直系の祖王という意味である。これに対して、旁系の王は小示とよばれたようである。④(上段)「甲申トして貞ふ。酌(まつり)して上甲より十示又二にもとむるに、牛(を用ひ)、小示には羊を㚔せんか」は中丁までを合祀するもの、また⑧(上段)「乙未貞ふ。それ上甲より十示又三にもとむるに牛を(用ひ)、小示には羊(を用ひんか)」は、祖乙までの十三示を合祀するものである。これらは貞人名をつけず、多く文丁(第四期)のときの卜辞であるが、そういう祭祀体系はあるいは祭法上の特別な理由があって起こったのではないかと考えられる。

もとより、六示に対する祭祀はこのときはじまったものではなく、第一期以来あるものであるが、ただ直系に数えて十二示・十三示というような例はない。第二期と思われる⑪には、「乙未、酌して系品するに、上甲には十、報乙には三、報丙には三、報丁には三、示壬には三、示癸には三、大乙には十、大丁には十、大甲には十、大庚には七、米(蒸)するもの三

の所在をたずねる儀礼で、『礼記』の「郊特牲」に、「神の在るところを知らざるときは、此(ここ)においてせんか、彼においてせんか、あるひはこれを遠きに求むるものといふか」とみえるものである。思うに上甲の口がその祀主をおく石室の象形であるとすれば、匚もみなその祀主のあるところであるから、もとはこれを祖霊化したものとみることができよう。

示壬・示癸が「殷本紀」に主壬・主癸のように伝えられているのは、主を柱の義とみたものかも知れない。それならば四方と上下、いわゆる六合を神格化したものが六示ということになり、極めて観念的に構成されたものということができる。殷の系譜は、夔より王亥に至る神話的な諸神の次に、このように観念的に整合された六示の系譜をおくことによって、天地自然の原理を象徴せしめ、これを湯(大乙)につないで神と人との系譜を完成させようとしたものかも知れない。湯以下の人王を第一系とすれば、六示は第二系、夔以下は第三系である。王国維は第三系の神話的祖神の系譜を、朝暮晦朔の意、すなわち一日の経過を象徴させたものであるとしているが、おそらく天地の開闢、大地の造成より人類の初生に至る過程を示す意味を含めた、神話としての性格をもつものであろう。第三系は、卜辞の時代にはなお系譜的なものにまで成熟していなかったことは前にふれたが、六示の構成より遡って、そう

いう要求が、のちに自然と人文の起原を説く体系として成立したものと思われる。

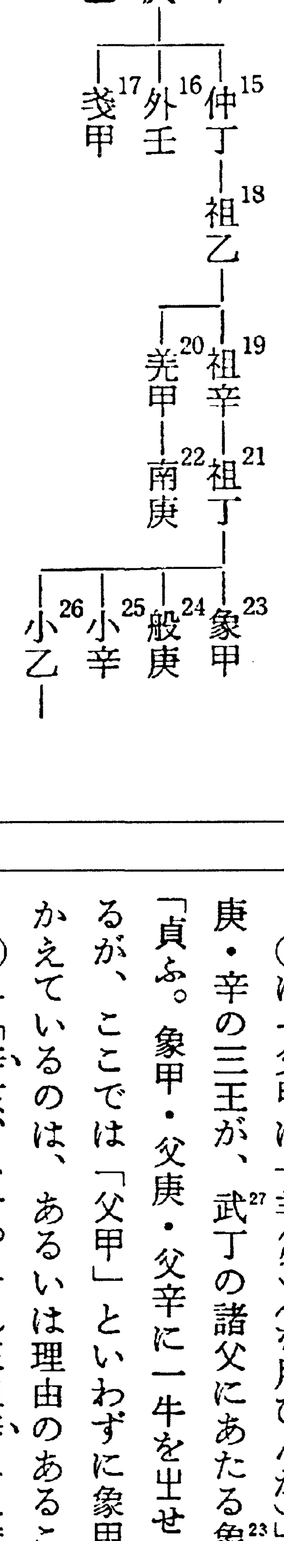
六示はそういう観念的整合の上に成り立つものであるにもかかわらず、殷人はこれを祖王の系譜中の重要な伝承とする志向が強かったようである。それで上甲を元示(前・三・二三・六)とし、報乙以下を三匚(ほう)、示壬・示癸を二三示、合わせて六示(⑨⑩)のようにいい、さらにこれを湯(大乙)以下の直系の王に延長して、中丁までを十又二示、祖乙までを十又三示、ときには武乙までを数えて「上甲より二十示」と称した。これを大示という。直系の祖王という意味である。これに対して、旁系の王は小示とよばれたようである。④(上段)「甲申トして貞ふ。酌(まつり)して上甲より十示又二にもとむるに、牛(を用ひ)、小示には羊を㚔せんか」は中丁までを合祀するもの、また⑧(上段)「乙未貞ふ。それ上甲より十示又三にもとむるに牛を(用ひ)、小示には羊(を用ひんか)」は、祖乙までの十三示を合祀するものである。これらは貞人名をつけず、多く文丁(第四期)のときの卜辞であるが、そういう祭祀体系はあるいは祭法上の特別な理由があって起こったのではないかと考えられる。

もとより、六示に対する祭祀はこのときはじまったものではなく、第一期以来あるものであるが、ただ直系に数えて十二示・十三示というような例はない。第二期と思われる⑪には、「乙未、酌して系品するに、上甲には十、報乙には三、報丙には三、報丁には三、示壬には三、示癸には三、大乙には十、大丁には十、大甲には十、大庚には七、米(蒸)するもの三

(□)、大戊には□、中丁には三、祖乙には(十)」と各王の祀礼に供えるところをしるしているが、このうち上甲・大乙・大丁・大甲はみなその数が十、大庚には七、他はみな三である。すなわち祖王の系譜上の関係で、その祀礼が異なるのである。それで⑫には、「乙酉貞ふ。又(侑)して上甲・大乙・大丁・大甲に㚔せんか」とあり、六示中の五示は省かれている。第一期の武丁期には、上甲・大乙(唐・成)・大丁・大甲・祖乙(下乙)を直系とする祀礼が多く、時代によって祖王の扱いに変化が生じている。そこには祖祭と継統法上との複雑な問題が介在しているようである。

第三章　祖祭の体系

系譜の復原　卜辞によると、系譜的な記述は上甲からはじめられており、人王の時代は大乙よりはじまる。卜辞によって復原される王統譜は、次の通りである。上甲六示につづいて大乙を7とし、その王統をしるしておく。



⑥に「父甲に一羊(牡)(を用ひんか)」とあり、以下父庚・父辛の名を列する。この甲・庚・辛の三王が、武丁[27]の諸父にあたる象甲[23]・般庚[24]・小辛[25]であることはいうまでもない。⑧に「貞ふ。象甲・父庚・父辛に一牛を𡆥せんか」とあるのも、⑥と同じ王名を列したものであるが、ここでは「父甲」といわずに象甲という。同じく武丁期のものであるのにその呼称をかえているのは、あるいは理由のあることであろう。

⑦に「辛亥、卜す。それ三祖辛に又歳せんか」という。又は侑、歳は刃物の形象の字で、犠牲をさくものであり、祭儀の名に用いる。この卜辞は第四期武乙期のものであるから、遡って辛名の王を数えると、廩辛[31]・小辛[25]・祖辛[19]の三王がえられる。辛の日に、辛名の王のみに祀礼を行なうもので、同じような例は、たとえば「丙戌、卜す。それ四祖丁に又(侑)せんか」

系の順序と異なるあげ方をしている。また⑨によると、(中央行)「□未卜して、上甲[1]・大乙[7]・大丁[8]・大甲[9]・大庚[11]・(大戊)[13]・仲丁[15]・祖乙[18]・祖辛[19]・祖丁[21]に、悉く羊(牡)を用ひんか」とあって、直系者のみをあげている。さきの五示中の羌甲[20]は、この祖辛[19]・祖丁[21]の間に入るべきものであるから、「本紀」にいう沃甲である。殷の王系中に甲名のものが七王あり、その祀序は上甲[1]・大甲[9]・小甲[12]・戔甲[17]・羌甲[20]・象甲[23]・祖甲[30]であるから、戔甲は「本紀」の河亶甲、象甲は同じく陽甲にあたる。象と釈した字は、下になお口を付しているが、いま象の字を充てておく。

その系統や順位は「殷本紀」の世系と多少異なるところがあり、名の異なるもの、あるいは祖己[28]のように「本紀」にみえぬものもある。また「本紀」にいう仲壬・沃丁は、かえって卜辞にはみえない。この系譜は、直系者のみを十二示・十三示のように合祀する衣祀(祭名)の例や、歴代を世代別・干支順に祀る五祀とよばれる祖祭の体系によって、作成されたものであるが、大体において「本紀」にいう世系と一致している。

文献にみえる殷の最初の王は湯・成唐・天乙などとよばれるが、卜辞では唐・成・大乙という。その名はいずれも第一期の卜辞にみえている。

図一二の①には、左に「乙巳、唐[8]……」とみえる。唐を乙の日に祀っているのは、その廟号が大乙だからである。右に「大甲[9]にもとむるに、三十牛(を用ひんか)」という。おそらく大丁[8]の刻辞は欠けているのであろう。②に「甲辰、……王、翌乙巳、成[7]に一羊を賚せんか」、また③に(下段)「成に𡆥せんか」「大丁[8]に𡆥せんか」「大甲に𡆥せんか」「大甲より祖乙[18]まで、なお八王があるが、この二「祖乙[18]に𡆥せんか」としているようである。大甲[9]王のみをあげているのは、祭法の上で両者が宗・祖のような関係にあるのであろう。④に「大乙・大丁・大甲・祖乙」と、同じ王名をあげ、また七王を省いて、小乙[26]・父丁[27]をあげているのも同例である。父丁はここでは武丁をいい、刻辞は第二期のものである。

⑤に「己丑卜して、大貞ふ。五示に告せんか。丁・祖乙[18]・祖丁[21]・羌甲[20]・祖辛[19]」とあり、世



図三　王系

（粋・三〇三）では、その翌丁亥の日に、丁名の四王を祀ることをトしているのである。

父祖を祀るのには、以上のようにその廟号の日を以てするのが原則であった。⑩「丙午トして、行貞ふ。翌丁未、父丁に翌日するに、𢦏亡きか」とあり、その下の刻辞は拓迹が明らかでないが、「甲辰トして、行貞ふ。翌乙巳、后祖乙に翌日するに、𢦏亡きか」とあるものであろう。翌日とは祭名。后祖乙とは後祖乙の意で、祖乙に対して、[18]小乙を区別する名である。王名のよび方は時期によって異なり、小乙を第一期には父乙、第二期には小祖乙あるいは后祖乙、第四期にも后祖乙の名でよぶ。尊属の名としては父と祖との称があるのみであるから、のちには同名の廟号が多くなり、順次改めてゆかなくては区別しがたい。たとえば第三期の刻辞である⑫において、「祖丁にもとめんか。父己にもとめんか。父甲にもとめんか」という祖丁は武丁、父己・父甲は祖己・祖甲である。[28][30]卜辞はその時期によって刻辞中の王名の指すところを求めなくてはならないが、その関係はかなり複雑であるから、時期による称謂の関係をまとめた董作賓氏の称謂表をつぎにあげておく。

ここでいちおう、殷の相続法の問題にふれておく。「殷本紀」の世系表にみられるように、その相続法は兄弟相及、末子より次の世代に及ぶという形が原則となっている。しかしたとえば祖乙のごときは、「殷本紀」では河亶甲の子となっているが、[17]卜辞では、さきにあげた図一一二⑨によると、長子たる仲丁の子である。[15]また大庚は、[11]その前に沃丁がないとすれば、

称謂 / 受祭者	時期区分	第一期	第二期	第三期	第四期	第五期
夔（先公一世）		夔				
王亥（八世）		王亥			夔・高祖夔	
大乙（先王一世）		唐	大乙	大乙	高祖王亥	大乙（帝辛の時も同じ）
祖乙（七世）		祖乙	祖乙	大乙 中宗祖乙	大乙・高祖乙	祖乙
妣己		高妣己	妣己		中宗祖乙	妣己
祖辛（八世）		祖辛	祖辛	祖辛		祖辛
妣庚		高妣庚	妣庚			妣庚
祖丁（九世）		祖丁	祖丁	祖丁		祖丁
妣庚		妣庚	妣庚			妣庚
妣辛		妣辛				妣辛
妣己		妣己				妣己
妣癸						妣癸
虎甲（十世）		父甲	虎甲	虎甲	虎甲	虎甲
般庚		父庚	般庚			般庚
小辛		父辛	小辛	小辛	小辛	小辛
小乙		父乙	小乙 后祖乙（小祖乙）	小乙	小乙 后祖乙	小乙

（董作賓『甲骨学六十年』による）

| | | | | | |

られるが、しかもいずれも直系の王妣を祀る祀典には加えられていない。王妣の祭祀は直系者の妣にのみ行なわれるものであるから、これらの辞例があることからいえば、貞人の尹・行が貞卜のことに当たっていた第二期には、その属する貞人集団、さらにいえばその貞人集団を率いる王廷に、羌甲[20]を直系の王とする主張があったのではないかと思われる。第二期(29祖庚・30祖甲期)より四世以前の継統についてこのような異説があるのは、実際の血統上のことよりも、継統法上の主張を意味するものがあると考えられるが、そのことは殷の継統法上に、さきにあげた原則とは異なる、より複雑な事情がはたらいていることを示唆するものであろう。一代ごとに貞人集団の全員が交代してしまうということも、継統者が王族中の一の集団の代表者であり、継統とはその代表者の交替であるという関係があったものと思われる。

五祀周祭　祖祭は多くその廟号の日に行なわれるが、同一干名の王号が多いため、祀典の方法が次第に整理されて、祭祀の体系化が試みられるようになる。図一二⑩にみえる翌日、⑪にみえる翌、⑬にみえる彡(肜)などは例祭として行なわれるものであるから、世代ごとに順次に執行され、自然その祀序が生まれる。⑪においては、(上段右行)「丁卯卜して、尹貞ふ。王、大丁を賓(むか)へて翌するに、尤亡きか。九月に在り」、(下段左行)「庚辰卜して、尹貞ふ。

を以て下る。王妣は直系者のみを一旬降して祀る定めであった。

第一旬	上甲・報乙・報丙・報丁・示壬・示癸
第二旬	大乙・大丁・(示壬妣庚)
第三旬	大甲・(示癸妣甲)・外丙・(大乙妣丙)・(大丁妣戊)・大庚(大甲妣辛)・(大庚妣壬)
第四旬	小甲・大戊・雍己・(大戊妣壬)
第五旬	仲丁(仲丁妣己)・外壬(仲丁妣癸)
第六旬	戔甲・祖乙・(祖乙妣己)・(祖乙妣庚)・祖辛
第七旬	羌甲・(祖辛妣甲)・祖丁・(祖丁妣己)・南庚(祖丁妣庚)
第八旬	陽甲・般庚・小辛
第九旬	小乙・武丁・祖己・祖庚・(小乙妣庚)・〔祖甲期〕(武丁妣辛)・(武丁妣癸)
第十旬	祖甲・庚丁・(武丁妣戊)
第十一旬	武乙・文丁〔帝乙期〕・(祖甲妣戊)・(康丁妣辛)
第十二旬	帝乙・(武乙妣戊・帝乙期)・(文丁妣癸)〔帝辛期〕

この旬別によって行なわれる祭祀は、彡・翌・祭・翟(さい)・啻の五祀である。まず彡祀が一巡行なわれ、次にまた翌祀が一巡行なわれる。ついで祭・翟・啻の三祀を、一旬ずつずらして雍行

王、大庚を賓へて啻するに、尤亡きか」というように、丁の日に大丁、庚の日に大庚に啻祀を行なうことをトしている。世代ごとに、一旬のうち十干(甲・乙・丙・丁・戊・己・庚・辛・壬・癸)の干名の次序で祭祀が行なわれるのであるから、上甲を第一旬とすれば、大丁は第二旬、大庚は第三旬に祀られることになる(次表参照)。その関係を、⑬の例においてみよう。ト旬の辞とともに、彡という例祭を行なうことをトするのである。その祭祀関係の部分をあげると、(四段目)「癸巳卜して、王貞ふ。旬に𡆥亡きかと。四月に在り、示癸の彡に遘(あ)ふ。乙未に大乙に彡せんか」、(三段目)「癸卯卜して、王貞ふ。旬に𡆥亡きかと。五月に在り。甲寅、辰、大甲に彡せんか」、(二段目)「癸丑卜して、王貞ふ。旬に𡆥亡きかと。五月に在り。甲寅、小甲に彡せんか」とみえ、大乙の彡祀を第一旬とするときは、大甲の彡祀は第二旬、小甲の彡祀は第三旬に行なわれる。その下辞には「癸亥卜して、王貞ふ。旬に𡆥きかと。三月に在り。乙(丑)、小乙に啻し、(丁卯)、父丁に啻せんか」とあって、ここでは例祭の啻のことを卜し、次に「癸(酉卜して、王)貞ふ。旬に𡆥亡きかと。四月に在り。甲戌、工典してそれ酌(まつ)・彡せんか」とあり、次に彡祀がつづくという構成である。⑩⑪⑬はいずれも第二期のものであり、この時期に、このような祀礼の体系化が試みられたのであろう。次表にみられるように、第二期では、諸王の例祭を一巡するのに、九旬を要する。もし帝乙のときならば、十一旬を要する計算である。各旬の干名の日に、その名をもつ王が干名の順に祀られ、世代

して行なう。だからたとえば第二期においては、彡・翌にそれぞれ九旬を要するから、祭・翟・啻の三祀には二旬を加えて十一旬を要するのである。なお彡・翌・祭の三祀の前に、工典とよばれる一旬の祭祀が行なわれたとみられ、これらの祭祀を一周すると、9 9 11 3、合わせて、三十二旬となる。ほぼ一年に近い日数である。もし十旬単位の周祭ならば三十五旬となり、当時の一年の日数三五五日とはなはだ近い。このような五祀周祭の法が、第二期の祖甲期に成立してくるのは、周祭の日数がほぼ一年の実数に近いという事実に本づくものであろう。また必ずしも人王とはみられない上甲以下の六示をこの祀典の体系の中に加えているのも、その数をみたす上からの要請であろう。しかし第五期になると、一巡の周期が十一旬であるため、11 11 13と工典の3を加えて三十八旬となるので、工典のうち祭・翌の一旬を省くことが多い。一年の実数に近い三十六旬を保つためである。殷では年紀を祀といい、図三⑨に「これ王の三祀」というのは、王の即位以来、この五祀周祭が三たび行なわれたという意味である。そういう紀年のしかたは、五祀周祭と一年の実日数とがほぼ一致する、第五期に至って行なわれた。

五祀の祀序を発見し、これによって詳細な祀譜を整理したのは、董作賓氏である。『殷暦譜』は、卜旬やト夕をはじめ、これらの五祀周祭の資料によって殷代の暦譜の復原を試みたものであるが、そのうち祀譜は最も確実な資料に富み、したがってその祀譜構成は、みごと

な成功を収めたものとみられる。いまその帝乙三祀以下の祀譜の例をあげよう。

帝乙三祀　十二月癸丑甲申　祭上甲　　歲上甲　　酋上甲
　　癸巳甲午　祭大甲　　歲大甲　　酋大甲
四祀　正月癸卯甲辰　祭小甲　　歲小甲　　酋小甲
　　癸丑甲寅　祭祖甲　　歲祖甲　　酋祖甲
　　癸亥甲子　祭羌甲　　歲羌甲　　酋羌甲
二月癸酉甲戌　祭象甲　　歲象甲　　酋象甲
　　癸未甲申　祭戔甲　　歲戔甲　　酋戔甲
　　癸巳甲午　祭上甲　　歲上甲　　酋上甲
三月癸卯甲辰　祭大甲　　歲大甲　　酋大甲
　　癸丑甲寅　祭小甲　　歲小甲　　酋小甲
　　癸亥甲子　祭戔甲　　歲戔甲　　酋戔甲
　　癸酉甲戌　祭羌甲　　歲羌甲　　酋羌甲

『殷暦譜』（巻三・一〇葉）による。祭・歲・酋の三祀は、このような形で進行する。乙名の王以下も同様である。別に彡祀・翌祀は、さきにあげた旬表のような形で進められる。

このような祀典の秩序は、祖祭の体系化という形式的な目的のほかに、祖霊に対する観念の発達ということを前提として、なんらかの意図のもとに成立したものであろう。第一期においては、なお自然神の性格をもつ諸神の祀礼がさかんであった。それらの神話的な祖神に対しては犠牲の数も多く、その神威のほどをしのばせるような隆祀が行なわれた。しかし第二期に入って、五祀周祭が成立するころになると、これらの祭祀は次第に影をひそめ、代わってこの祖祭の体系があらわれるのである。それは霊の観念の上に、大きな変化のあらわれてきたことを示すものとみられる。しかし霊の観念が変化してきたとしても、霊的なものはなお、その時間と空間とを占めており、人々の生活がそれらとの交渉の中でいとなまれているという、古代的なあり方に大きな変化はなかった。だから第三期になると、また第一期の祭祀の形態が復活したりするのである。董作賓氏は、甲骨文を通じてみられる殷の文化に、第一期・第三期の旧派に対して、第二期と殷末とが新派に属し、異なった流別を示していることに注意しているが、全期を通じて卜旬や卜夕、往来を卜するものなどはかわることなく行なわれている。貞卜が、王の支配する時間と空間とを修祓することをその本質とするという立場からいえば、五祀周祭のように一年の全体を祀典を以て埋めつくすという祖祭体系の成立は、これによってその時間を修祓することを意図したものということができよう。そしておそらく、祭祀が祖祭に重点を移すようになると、上甲以下を祖祭の体系の中にくり入れることによって、その神話的要求はみたされていると考えたのではないかと思う。

五祀の周祭と合わせて、王妣の祀礼も体系化されており、直系の王妣が祀られた。図一三①に、（下段）「辛丑、卜す。王は夕に示壬の女妣庚に犬を𡚒(侑)せんか。用ひざるか」「辛丑卜す。王は上甲示壬に兄り、河に酌せんか」とあり、示壬の妣を祀ることを卜する。②にも（下段）「示壬の妻妣庚に𡚒せんか」とあり、妣庚をよぶのに女あるいは妻を以てする。しかし周祭のときには、③「庚辰、卜して貞ふ。王は示壬の奭妣庚を賓へて翌日(祭名)するに、尤亡きか」という、祖王の周祭のときと同じ形式を用い、かつ「示壬の奭妣庚」というよび方をする。④に「癸丑、卜す。王は示癸の妾妣甲に𥫱(を用ひんか)」とあり、ここでは妾という。これも周祭の形式では、⑤「甲辰、卜して貞ふ。王は示癸の奭妣甲を賓へて翌日(祭名)するに、尤亡きか」という定式をとる。⑥⑦は妣庚に対する供犠であるが、⑥には「貞ふ。妣庚に十伐を冊し、十𥫱を卯さんか」という。伐とは南方の夷族の名で、武丁期の人身犠牲としてト辞に多くみえる。冊は犠牲として清め、他日の用に供する準備をする儀礼である。⑦には「庚寅、卜す。王は女庚に𡚒せんか」とあり、①に「示壬の女妣庚」とよんでいるのと対応する。

⑧「貞ふ。□は羌を携へて、高妣己・妣庚より后妣己までに勺せんか」とあり、高妣己はおそらく仲丁の妣であろう。また祖丁に二妣あり、妣庚・妣己という。祖乙の妣も妣己であるから、それに対して祖丁の妣己を后妣己とよんだものと思われる。⑨の「妣己に聞せん



図三　妣

か」は、郭若愚氏の『綴合』（第二二七片）に復原するところによると、「庚子卜して、永貞ふ。妣己に聞せんか」「貞ふ妣己に聞せざるか」とあって、武丁期のものであり、この妣己も祖丁の妣己であるらしい。霊威のある先妣とされていたのであろう。

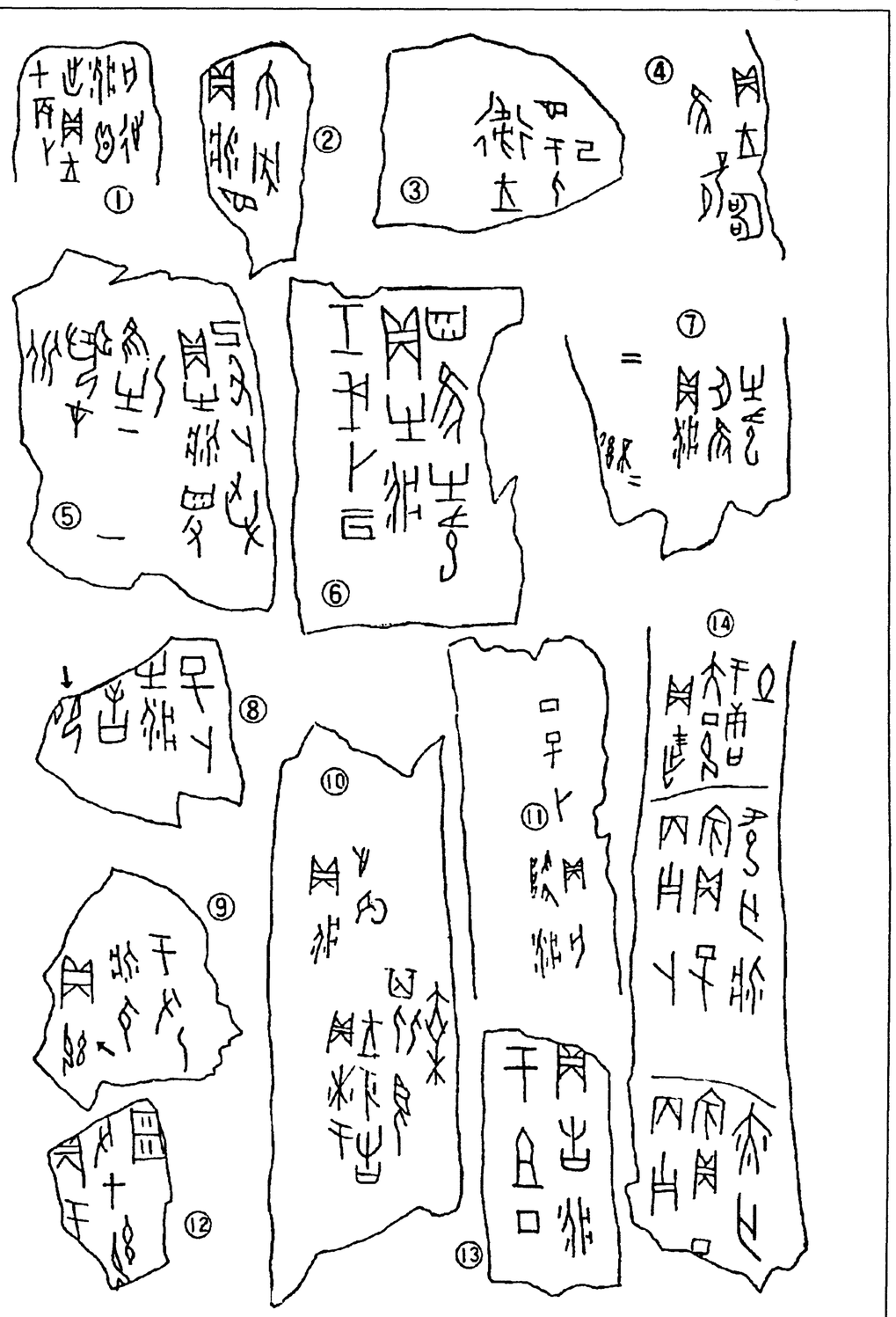
⑩に（三段目）「庚寅卜して、何貞ふ。これ戒をあげて妣辛に禜せんか」、（二段目）「庚寅卜して、王貞ふ。翌辛卯、それ后妣辛に又（侑）せんか」とあり、妣辛は大甲の妣、また后妣辛は武丁の妣である。いずれもその前日に、祀ることを卜している。⑪「癸酉卜して、行貞ふ。翌甲戌、卜丙の母妣甲に歲するに、これ牛（を用ひんか）」とあり、ここでは妣に母という。卜丙は外丙、直系の王ではないから、この妣を祀るのは五祀とは別の祭祀である。⑫「壬子卜して、□貞ふ。王は大庚の奭妣壬を賓へて叙するに、囚亡きか」とあり、五祀と同じ形式であるが、祭名に叙を用いる。⑭「癸丑、卜して貞ふ。王は中丁の奭妣癸を賓へて彡日するに、尤亡きか」というのが、周祭において王妣を祀るときの定式である。⑬に多母と多妣の語がみえ、「甲申、卜す。王大いに工犬を多母に衊るに、多妣に𠂤（侑）せんか」とよむのであろうが、多母と多妣とを区別していうことが注意される。⑮「貞ふ。婦好は多妣に𠂤冊して酌らんか」とあり、王室に入嫁した婦女には先王の妣、すなわちしゅうとめたちがよくたたりなどをしたようである。「よめとしゅうとめ」との間のむつかしさは、生きているときだけのことではなかった。祖霊はなにかにつけ、生きている人びとと交渉をもちたがっていたのである。

祖霊のおそれ　祭祀は一般に霊へのはたらきかけであり、霊への怖れから免れようとする人々の希求の表現に外ならない。しかし時間や空間のすべてを祭儀によって祓い清めても、なお霊への怖れは消えるものではなかった。特に神聖とされる人ほど、霊の脅威を強く受けるのである。したがって神聖な王は、最も多くこの危険にさらされている。図一四の①「甲辰卜して、出貞ふ。王の首を疾めるは、徂びくこと亡きか」とは、頭痛をいうものであろう。②には「貞ふ。目を疾めるは、𡆥あらざるか」と貞ふ。目を疾むのもまた何かのたたりである。そのたたりを為すものが判明すれば、③「王の目を妣己に衊らんか」のようにトする。祖丁の妣である妣己が、たたりの主と考えられているのである。④には「貞ふ。王の聽に、これ擘あるか」とは、やはりなんらかの霊のたたりとするものである。⑦では、「貞ふ。耳を疾めるは、これ壱あるか」という。この王聽をトするものは武丁期の卜辞であり、武丁には言語障害があったらしい伝承がある。『書』の「説命」に「高宗梁闇、三年もの言はず」（『礼記』「大伝」に引く）とあるものがそれである。高宗とは、武丁の廟号。梁闇は、口ごもってものがいえない意であろう。⑧「□已、トして（貞ふ）。舌を疾めること出るに……御せんか」とあるのも、これと関連していよう。御は祭名。防禦の意をもつ字である。

歯痛もまた、たたりの為すところであった。それは齲が虫に従う形であるように、蟲とよばれる呪霊のなすところとされるものであるが、⑤では「己丑卜して、牽貞ふ。歯を疾めること出るは、父乙なるか」とあって、武丁の父である小乙のたたりかと貞うている。⑥ではまた「壬戌卜して、亘貞ふ。歯を疾めること出るは、これ壱あるか」という。壱は虫形の呪霊である。また⑩に「貞ふ。趾を疾めるは、龔あるか」という。𡆥や壱・龔など、その字形からも知られるように、みな精霊の観念をもつものである。

しかし⑤に「父乙なるか」というように、祖霊がたたりを為すとされることも多く、これに対して修祓の儀礼が行なわれた。この儀礼は⑧にみえるように、御とよばれる（107頁参照）。⑨では「貞ふ。腹を疾めるに、父乙に御せんか」とあり、腹痛の原因は父である小乙のたたりであった。⑫「貞ふ。父甲に禍を御せんか」という父甲は象甲、⑬「貞ふ。疾を祖丁に告せんか」はもとより武丁の祖父にあたる祖丁である。疾は祖霊のたたりとして降されるのである。疾は王のみでなく、王の一族に対しても降されることがあった。⑭には（下段）「丙子（トして）、宁貞ふ。子亦に（疾）亡きか」、（中段）「丙子トして、宁貞ふ。子壱に疾亡きか」のように、王子たちのことをもトしている。

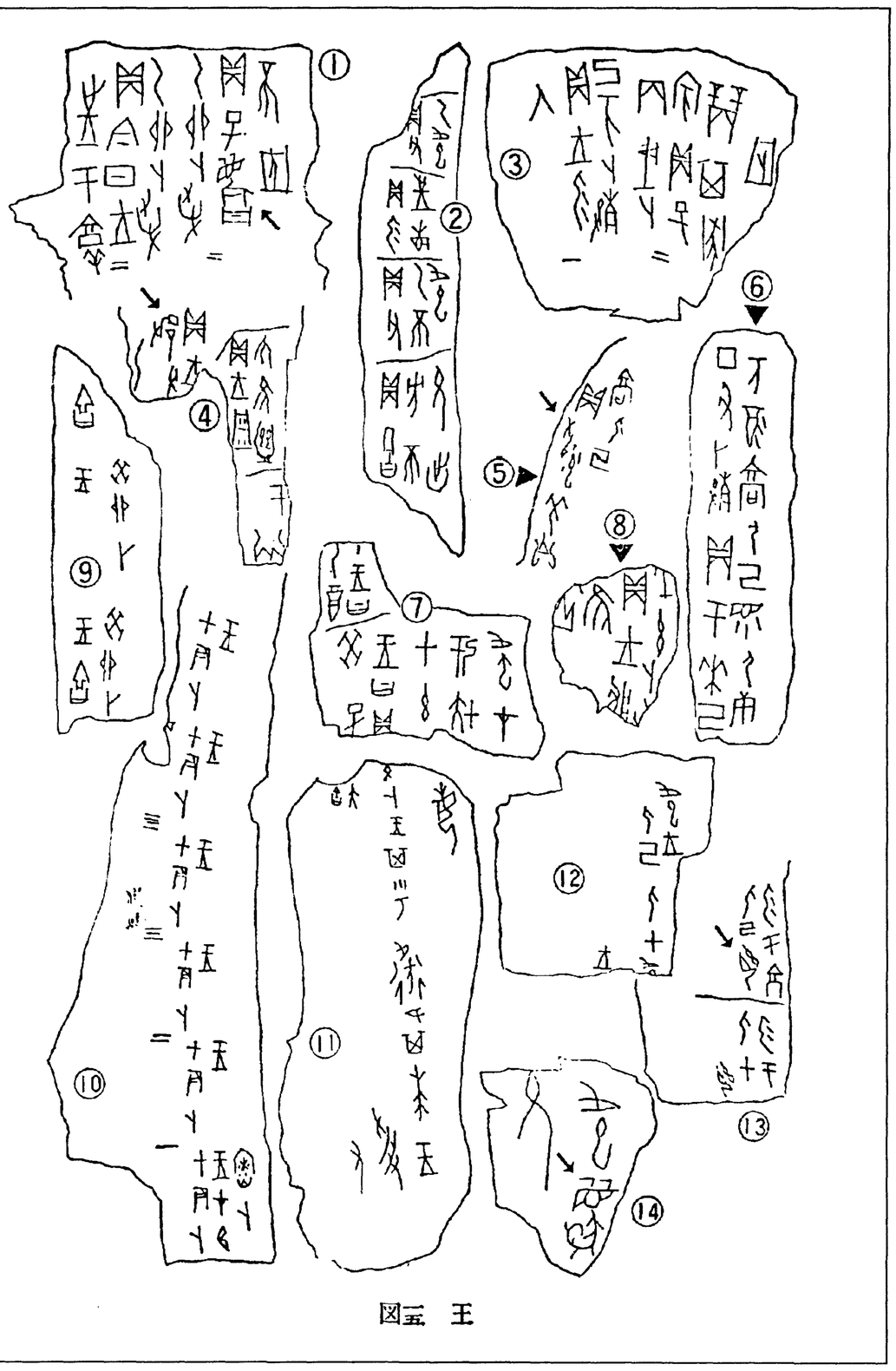
病気に対しては、もちろん治療の方法がとられた。文字の上でいうと、治癒の初形である俞は、舟形の盤と針を示す余とを組み合わせたもので、針を以て膿血を盤にそそぎ治癒



図一四　王疾

するという、外科的方法を示す字である。当時においても、医療の方法はいくらか進んでいたと考えられるのであるが、病気そのものに対する考えかたは、なおかなり原始的なものであった。ヒポクラテスのような時代にもなお迷信が横行していたのであるから、殷の当時、医療が主として呪的な方法に依存していたことはやむをえない。医の初形は毉、呪力をもった矢に向かって、巫がいのるのである。療の初形は疒に楽をかいた。楽は鈴の象形の字であり、鈴などを鳴らしていのるシャーマン的な方法を示している。王や王の一族の病気は、すべてその高貴な身分のゆえに、とりわけ邪霊が近づこうとするものと考えられ、そのため種種の呪的な方法を以て、これを祓うことが試みられたのである。

図一五の①、右辞の「乙卯トして、牽貞ふ。子鹿は囚(死)せざるか」は、子鹿の生死のことをトするものである。鹿は麋が陥中に陥っている形であるが、かりに鹿字を充てておく。左は「乙卯トして、牽貞ふ。今日、王は鼻に往かんか」とその往来を卜する。生死を貞う例は口絵一にもみえるものである。②には、(三段目)「貞ふ。父乙は祉せざるか」、(上段)「貞ふ。父乙は祉するか」と、小乙の祉の有無を卜し、下段に「貞ふ。昌方は允に出でざるか」、(二段目)「貞ふ。往きて省することなかれ」という。この両辞は相関連するものであるらしく、昌方の侵寇のおそれがあるときに、王がその方面を省察するかどうかを卜したものである。③も①と似ており、右に「丙戌トして、宵貞ふ。子商はそれ希あるか。田あるか」という名である。



図一五　王

先王の妣がたたりをすることも多く、⑫には「妣甲は王に祉せんか」「妣己は王に祉せんか」という。⑥では「丁丑トして、殼貞ふ。來己亥に、高妣己と妣庚とに酌せんか」と貞ふ。先妣のたたりを祓うために、祀ることをトするのである。⑬(上段)「高妣己に御すること勿きか」「妣甲に御すること勿きか」は、いずれも先妣に御祀を行なうことをいう。⑦「癸巳(トして)、王曰ひて貞ふ。甲午、大甲に□するに祉あるか」、⑧「戊午トして、牽貞ふ。王のなやめるは、これ岳なるか」のように、祖霊や自然神のたたりをいうこともあるが、王族関係、特に王室に嫁してきた婦については、先王の妣がたたりをなすことをいう例が多い。

⑨⑩についてはすでにふれたが、「癸卯、王をトす。吉なり」、あるいは「甲辰、王をトす」という十連卜形式のもので、いずれも王身を修祓するためのものであろう。それは⑩に(最下段)「啓寮に在りてトす」とあるように、軍旅中のことであった。軍旅のときなどには、特に王身を護るための儀礼がなされたのである。⑪に「□寅トす。王はそれ衞を呼びて、それもとめんか。王は又(祐)を受けられんか」という。何を祈るものであるのかしるされていないが、帝の祐助をもとめている。右上に「悔なきか」の悔の字がみえる。『易』にいう悔、すなわち凶の意である。

これらの卜辞を通じて、王及びその一族に対して、つねに呪詛や精霊のたたりの有無が注

い、左に「己亥トして、殼貞ふ。王は入ること勿きか」とあって、王と子某との辞を並び刻している。④に「貞ふ。王の咼はこれ蠱ならざるか」というのは、いわゆる媚蠱の禍を卜するもの、精霊のなすたたりの有無を問うている。⑭の媚は、希と同じ獣形をもつ精霊で、そのたたりを媚蠱という。巫女がその霊を駆使したのである。また④に「貞ふ。王は父乙に殁せんか」とある殁は、たたりを意味するときもあり、またそのたたりを祓う儀礼を意味するときもある。ここではたたりを祓うことを父乙にトするものであろう。字は上の開いた鼓状の楽器をたたく形である。

祉や蠱のような虫形の精霊によるたたりや呪詛に対しては、改という儀礼が行なわれた。⑤「貞ふ。羌を改するに、高妣己より(以下の己の名をもつ妣にまつり)せんか」の改は、虫形のものを呪杖を以て撃つ字形で、これを殺改という。虫の上に小点を付しているのは、撃ってこれを傷つける意であろう。たたりをなす呪霊と同種のものに対して、これを呵責することによって、いわば共感呪術的な効果を期待する。改はもと巳に従う字で、巳は虫。その初形はこの卜片にみえるところのものである。ただしここでは、その精霊の蛇形のものにでなく、それに代えて異民族である羌人を用いている。羌・南などの異族は、なんらかの精霊の化身と考えられていたのである。高妣己は仲丁の妣、「高妣己よりせんか」というのは、高妣己よりはじめて、後の己名の妣をも含めて祈るという意味であろう。祖乙・祖丁の妣もみな妣

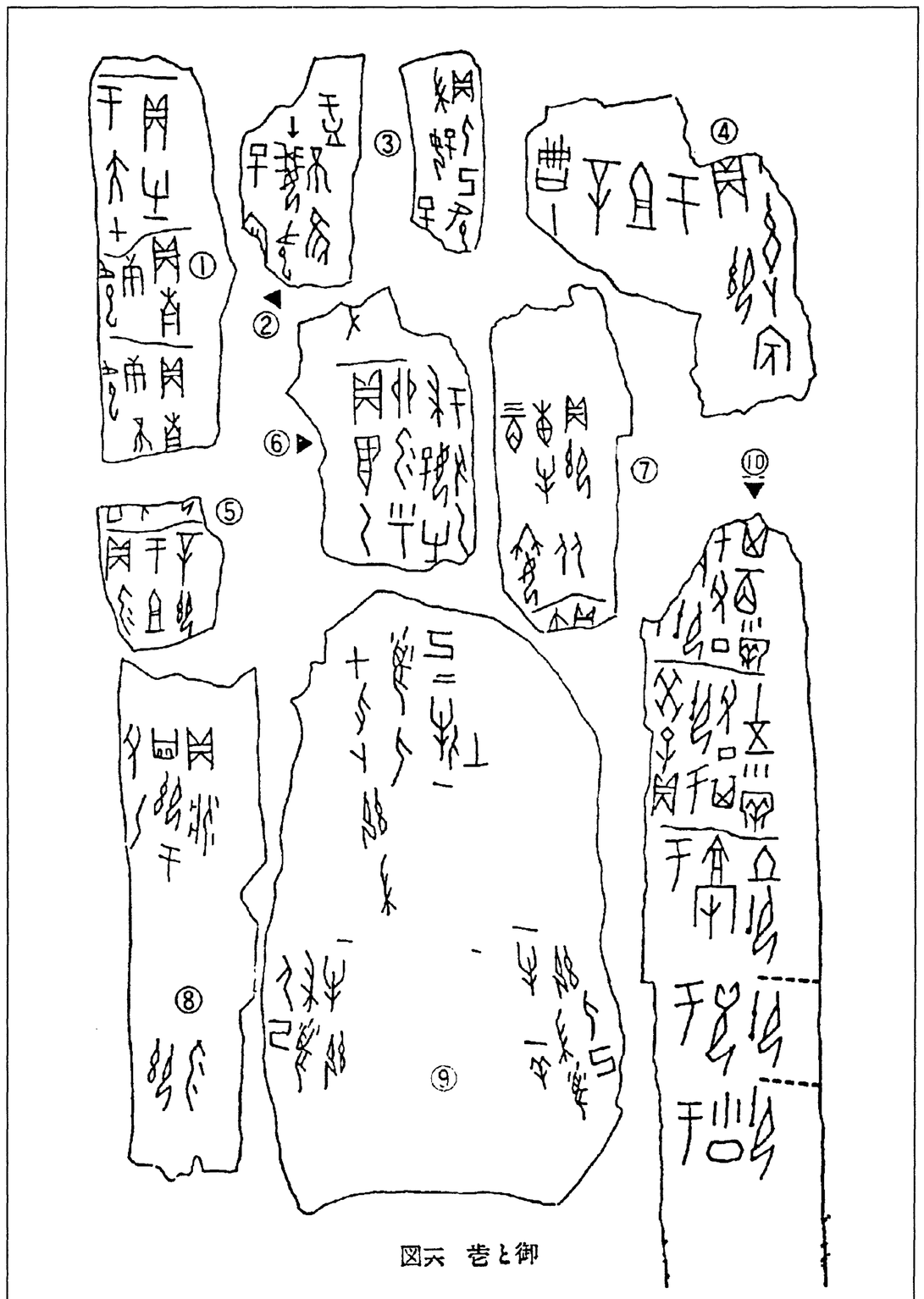
己という名である。

意されていること、これを祓うために諸種の儀礼が怠りなく行なわれていたことを知りうる。その修祓の儀礼としては、御が最も多く行なわれている。御は禦の初形で、たたりを禦ぐ意味の字である。人の跪拝する前におかれているものは、糸の形であろう。これを二つ並べた形のものもあり、絲の初形である。糸といっても、おそらくわが国の白香のように、麻のひもか、あるいは麻をたばねたもので、そこには神が憑ると考えられたのであろう。それを拝するとか願うことがかなって、禍を祓いうるとされたのである。

図一六には、御祀関係のもの若干を録しておいた。①に(下段)「貞ふ。南庚は𠂤せざるか」「貞ふ。南庚は𠂤するか」「貞ふ。大甲に屮(侑)せんか」という。南庚は旁系で、後継者のない王である。それで𠂤をなすことがあるのであろう。②「これ婦は、子□に𠂤せざるか」の婦は、祖神の系列にみえるものである。このような遠い神々も、ときに威霊を示すことがあったのである。おそらくわが国の古い神語りのように、神がみずからその名をあらわして、祀ることを求めたりすることがあったのであろう。③「貞ふ。妣己は婦好の子に𠂤せんか」のように、先王の妣が生まれ出る王室の子にたたりすると思われる。

これらの祖霊のたたりを祓うときには、主として御祀が行なわれた。④「□午卜して、宍貞ふ。祖辛に御するに、牢牲十を清めて、いつでも犠牲に供しうるように用意することをトするものである。祖辛もよく𠂤をなす霊であったとみえて、⑤に「貞ふ。祖辛に御すること勿きか」と貞うている。⑥「貞ふ。翌乙卯、婦好を呼びて、父乙に屮(侑)すること勿きか」は、父乙を祀るのに、特に婦好に命じてそのことに当たらせることをいう。おそらく祖霊がそのような要求を示唆したのであろう。御祀にも、重大なときには、はなはだ多くの犠牲が用いられた。⑦「貞ふ。御するにこれ牛三百(を用ひんか)」というのは、他に比類をみないほどの隆祀である。よほど重要な修祓であったのであろう。御には⑧「貞ふ。齒を疾めるに、父乙に御せんか」など、いわば日常的なことが多くて、それに一定の御祀の方法があったものと思われる。

⑨(上段)「甲申、卜す。婦鼠を妣己に御するに、一牛(牝牡)(を用ひんか)」は、婦鼠に対する妣己のたたりについて、牝牡の二牛を以て御祀を行なうことをトする。他の二辞も同し内容のものであるが、語の順序をかえている。当時、語位はかなり自由にいいかえることができたのであろう。もっともこのような例は、そう多くはない。⑩は「小丁に御せんか」「兄に御せんか」「亳社に御せんか」、また「癸巳貞ふ。父丁に御するに、それ五十小宰(を用ひんか)」という。刻字は武乙期(第四期)の字様であり、父丁はその父である庚丁である。どのようなたたりであるのか知られないが、さきの⑦にしても、この辞にしても、驚くべきほど多数の犠牲を用いている。殷



御と𠂤　六図

の王族たちは、このような祖霊のおそれのうちに、生きていたのであった。祖祭がさかんに行なわれたのも、そのためである。

多子と多婦　殷の王室がどのような構造をもつものであったか、またそれは王室の継統法や王朝の政治支配の上にどのような関係をもつものであったかについては、詳しいことはなおよく知られない。しかし当時の王室が、かなり複雑な構成をとるものであったことは、いちおう推定しうるのである。まず注意されるのは、多子と総称される多くの王子と、それとほぼ同数の婦とよばれるもののあることである。そのほとんどは第一期の武丁期のものである。以前には、これらの婦・子をすべて武丁の妻・子と解し、古くは王者には三妃九嬪二十七世婦八十一御妻が侍したというような、『礼記』「昏義」の文がそのまま信じられていたのである。したがってそれらは、王子のであるが、婦とは親族称謂としては子の妻をいうもので妻とみなくてはならない。それにしても、子・婦いずれも六十名前後に上っており、これらがすべて一王の子であり、その婦であるとすれば、やはり異常のこととしなければならぬ。

すでに図一二⑥にみられたように、武丁はその伯父に[23]あたる陽甲・般庚[24]・小辛[25]をすべて父甲・父庚・父辛とよんでいる。武丁の実父は小乙[26]であるから、この三王を同じように父と称するのは、一種の擬制的なよび方である。すなわち父と同じ位置にならぶものをみな父と称

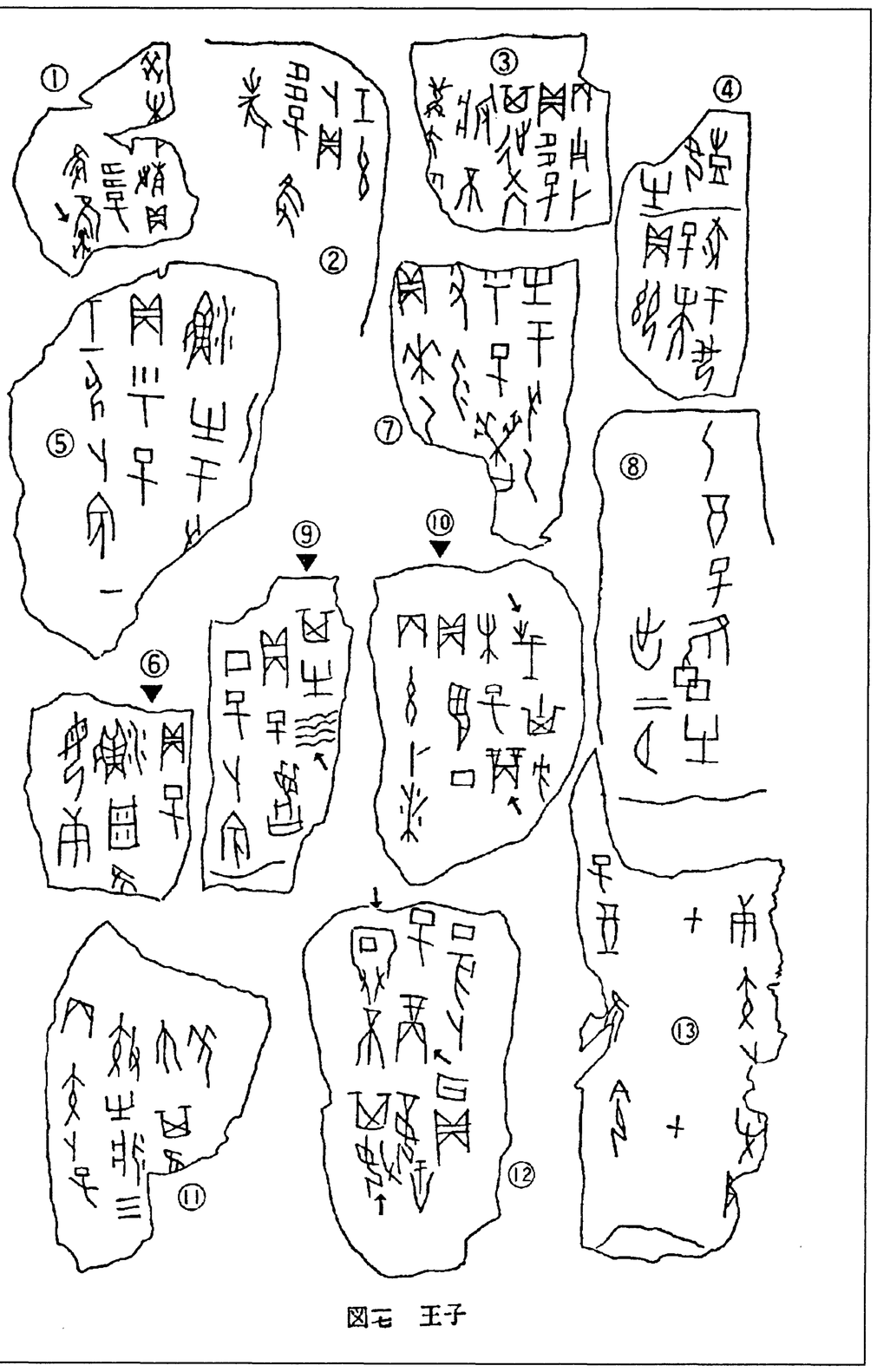
するのであって、これは未開社会にしばしばみられる類別呼称とよばれるものである。よく知られている河北保定の出土と伝える商の三勾刀の一に、「兄の日は丙なり。兄の日は癸なり。兄の日は壬なり。兄の日は戊なり。大兄の日は乙なり」（插図一三）というのがある。日丙・日癸などはおそらくその祭られる日であり、干名はそのまま廟号とみてよい。また別の勾刀には父・中父・大父・祖の干名を列し、また祖己・祖丁・祖庚・祖乙・祖丁・大祖己の名を列するものがある。そこでは祖・父・兄の名に大・中を以て区別するいい方がなされているが、卜辞にも大子・上子・小子などの例があり、おそらくその年輩による、あるいは家系などによる、尊卑の別を示すものであろう。



插図三　三勾刀(兄)

殷代に類別呼称が行なわれたという事実からいえば、これら多数の子・婦もまたその類別呼称によるものに外ならず、みな王子、あるいはその妻の身分をもつものと考えてよい。しかもその数ははなはだ多く、当時の王室は、これらをも含めてきわめて複雑な構造をもつものであったようである。

図一七には、子関係のものを録した。子を集団としてよぶときには、多子といった。①に「癸未卜して、殼貞ふ。多子は隹を獲んか」という。隹は下に癸をそえた字であり、鳥名であろう。他に「獲隹八」とその獲数を



図一七　王子

いうものがある。②「壬午、卜して貞ふ。多子は鹿を獲んか」もまた狩猟のことをいう。狩猟のような行為に多子を主語としているのは、王子らが集団として行動することがあったからであろう。③にも「丙子、卜して貞ふ。多子はそれ學に徂くに、なやむことあるか。大雨に遘はざるか」とあり、ここでも多子の名でよばれている。また別の礼に参加するためである。学はその建物の象形字で、屋上に交木を加えた構造形式は、わが国の神社建築に似ている。学はおそらく貴族の子弟が集まって、種々の秘儀を学習するメンズハウスの類であろうと考えられる。そこには殷の貴戚子弟のみでなく、他の諸国の王子たちも参加したものである。図三九⑪に「丁酉、卜す。それ呼びて多方の小子小臣を以いん か」「それ戍を教へんか」のような例があり、多方すなわち諸国の小子小臣たちが呼集されている。小臣とは、王族から降下した貴戚をいう語であったらしい。当時のこの種の施設については、その詳細が明らかでないが、諸国の貴族子弟を殷都の学によび集めるのは、おそらく政治的な意図をも含むものであろう。

④「貞ふ。子央の豕を婦に御せんか」は、御祀に子央の豕を用いることをトする。神話的な祖神である婦が、これを求めたのであろう。⑤には「貞ふ。子漁を呼びて父乙に𠂤(侑)せしめんか」という。また⑥に、「貞ふ。子漁の𠙵あるは、これ母庚なるか」とあり、子漁にたたりをなす祖霊があって、それを祀らせている。⑦「貞う。來乙丑、

子桑を呼びて父乙に𠂤せしむること勿からんか」というのも、⑤と同じ。桑はかりにこの字を充てておく。これらの固有名詞には、今の字に釈しがたいものが多いのである。⑧「乙酉、子雝は出づること𡆥るか。二月」は、子雝の出行についてトするもの、⑨「丁巳トして、㞢貞ふ。子鹿にそれ災𡆥るか」も災の有無をトするものであるが、多く狩猟や往来をトするときにいう。

⑩「丙午トして、沐貞ふ。翌丁未、子商は冀方を戈せんか」は征伐をトするものである。貞人の名は郭沫若氏によって沐と釈しておくが、沐浴の沐ではない。また商も⑫にみえる商と別字で、上部は二辛に従う。戈は栽の初形。他国に侵奪を加えることをいう。王子が軍旅のことに従い、兵を将いて出動することがあったのである。⑪には「丙寅、トす。子效に疾𡆥るか。それ羌を獲ざるか」とあり、異民族の羌人を捕獲するのに、病のため目的を達しえないかと貞う。王子たちはこのような軍事的活動にも従っており、公的な、国家の大事にも任じているのである。子は王族中の重要な構成員であった。だからその妻子のことも、トして問の対象とされている。

⑫「丁亥トして、亘貞ふ。子商の妾、嬉(人名)の娩する商の妻の出産をトする。妾は先妣をいうときにも用いられていて、妻と同義の用法である。娩はおそらく象形の字、嬉は用例についていうと、男子の出生をいう語である。「甲寅に娩

するときは嘉ならず。これ女ならん」(乙・七七三一)というものがあり、図一八⑬にも(左側)「それこれ甲寅に娩するときは、不吉ならん。うまるるものはこれ女ならん」とあって、不嘉・不吉というときは女子である。不嘉の嘉(↑)の卜字の形は、女の前に力、すなわち鋤をおく字形で、もと農具の修祓をいう語であった。農具に女性の生殖力を移すというような意味があったのであろう。いまの嘉の上部は鼓、下部には、すきの形である力に口を加えて祝告する意を示し、鼓声を以て清め、農具に付着する悪霊をはらう儀礼をいう。それらの悪霊は、害虫の発生因となるものと考えられていた。卜文にみえる嘉の字と、いまの鼓の形に従う嘉の字とは、おそらく声義の近い字であったとみられる。

⑬には「庚寅卜して、牽貞ふ。子奠(てい)はこれ命ぜられんか」とあり、奠は鄭の初形。王朝の重要な使命を、子鄭に与えることを卜したものである。左方の欠落した部分(乙・八四一六)には「貞ふ。侯奠に曰ふこと勿きか」(林・二・七・三)という例があって、鄭はのち侯鄭ともよばれている。別に「貞ふ。侯奠に曰ふこと勿きか」(林・二・七・三)という例があって、鄭はのち侯鄭ともよばれている。

王子の名は、子鄭をはじめ、子雀・子商・子肅・子臺・子目など、子の下の一字が地名であることが多い。王子の命名法は、おそらく王子の身分にあるものが、その采邑として与えられた地名を下につけて、子鄭・子雀のように称したものと思われる。いわゆる分子封建に近い形であろう。子鄭・子雀を単に鄭・雀ということも多いが、その関係の卜辞をしらべて

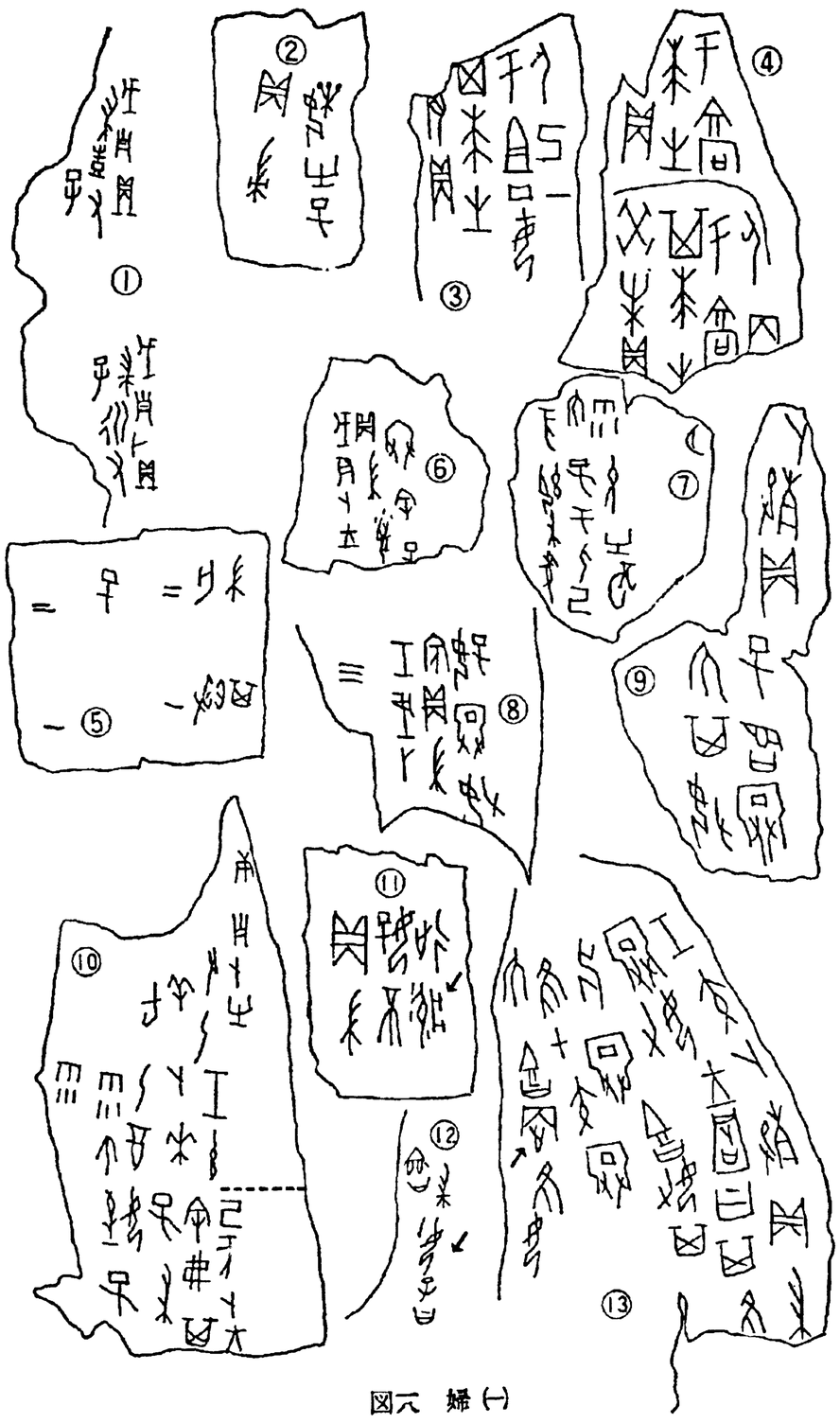
士人たちも、名の訓義と関係のある字をえらんで、子淵・子夏のように称するに至ったのであろう。さらには鄭の七穆(穆公の七人の王子)のように、祖父の子罕・子国などの字(あざな)によって、その子孫は罕氏・国氏と称するようになった。

婦もまた王室の一員であった。婦の名は子の名と一致するものがほとんどなく、おそらくその里方の家を称するか、あるいは別に采地とする邑が与えられてその名を称したものであろう。氏族の名としてみえるものには、婦井・婦奠・婦侃のような例が多少あるけれども、証をえがたいものが多いのである。いずれにしても、子とは別の名を称している。

婦の卜辞では、まず生子のことをいうものが多い。図一八①(上段)「戊子、貞ふ。婦壹に子又(あ)るか」「戊子、卜して貞ふ。婦侃に子又るか」、また②「貞ふ。婦嬑に子生(あ)るか」のように、生子の有無を卜している。⑤「婦はそれ子を得ること亡きか」も、生子を卜するものであろう。もし生子を得ることがおそければ、③「□辰、貞ふ。それ生を祖丁の妻妣己にもとめんか」、④(下段)「癸未、貞ふ。それ生を高妣丙にもとめんか」のように、先王の妣に対して生子を祈る。高妣丙とは大乙の妣であろう。⑥に「戊辰卜して、王貞ふ。婦鳳は、余の子を娩せんか」という。特に「余の子」と断わっているのはどういう意味かとも思われるが、あるいは余とは王子身分中の特定者をいう語であるかも知れない。生子の有無について、先王の妣が深い関係をもつことは、③④の請子の例によっても知られるが、生まれてくる子に

みると、王室と特殊な関係にあることを示すものが多い。鄭はおそらく安陽に入る以前の都城のあった鄭州であろう。そういう重要な地には、王子を封じてこれを経営させたのである。商・雀・臺なども、みな畿内の地であったようである。いずれも王族であり、封建後においても、王族としてその安否や、行為についても貞卜の対象とされているのである。もともと貞卜は、王室が祖神あるいは祖霊と交渉する場として行なわれるものであるから、貞卜に主語的な形であらわれるものは、王室あるいはその関係者と考えてよいのである。もちろんそれは、通婚関係などによって、母党・妻党その他の親縁の氏族にまで外延的に拡大されることもあろうが、子というものは王室の王子身分のものに限られており、しかもすでに采地をもつ有力な王族であったとみられる。

春秋期の秦・晋を除くいわゆる東方の諸国では、男子の字(あざな)に子をつけていうのが通例である。孔子の弟子である顔回は、字を子淵、卜商は字を子夏という。それらは名と字と相対応する意味の文字がえらばれている。いわゆる名字対待である。淵は説文によると回水、すなわちめぐれる水である。ゆえに回に字して子淵という。夏・商にはいずれも大の義があり、ゆえに商に字して子夏という。孔丘、字は仲尼のように伯・仲をつけていうのは、もと周系のよび方である。子をつけていう字(あざな)の形式は、本来は殷の王子たちのように、子は王子の身分、下の一字はその采地をいうものであった。のち名字の制が起こるに及んで、采地のない



図六 婦(一)

対してもそれらの霊がたたりをすることが多かったようである。⑦「婦鼠の子を妣己に御するに、允に𡆥𠂤りき」というのは、おそらくたたりの有無を卜したところ、妣己の霊があらわれたので、それに対して御祀を行ない、その応験があって、たたりが姿をみせたというのであろう。わが国の生霊・死霊のように、霊が姿をあらわすことがあったものと思われる。「貞ふ。これ父乙は婦好に降るか。父乙は婦好に降らざるか」（乙・三四〇一）のように、祖霊が婦に憑り移ることもあった。

⑧「壬戌卜して、宀貞ふ。婦好の娩するに、嘉なるか」とは、男子の出生がえられるかどうかを卜したものである。⑨に「□□卜して、㱿貞ふ。子目の娩するに、それ嘉ならざるか」とは、女子の出生を貞うものであるが、子目は婦人の名ではない。子目が出産するわけではないから、このように王子の名によってその婦の生子を卜することもあったのであろう。⑩には「己亥卜して、王（貞ふ）。余はそれ婦姪の子を子とせざるか」という。余が⑥の余と同一人とすれば、余には婦鼠・婦姪の二婦があったことになる。先王にも仲丁・祖乙・祖丁のように二妣の名のみえる例があるから、あるいは余にも前後両妃があったのかも知れない。

⑪「貞ふ。婦好は征く腹いたまざるか」は、婦の疾を卜するものであるが、その病気は、「子とする」というのは、その身分についていうものであろう。

腹部が膨張し、苦痛を伴うものであったことが、字形によって示されている。小点は発汗の

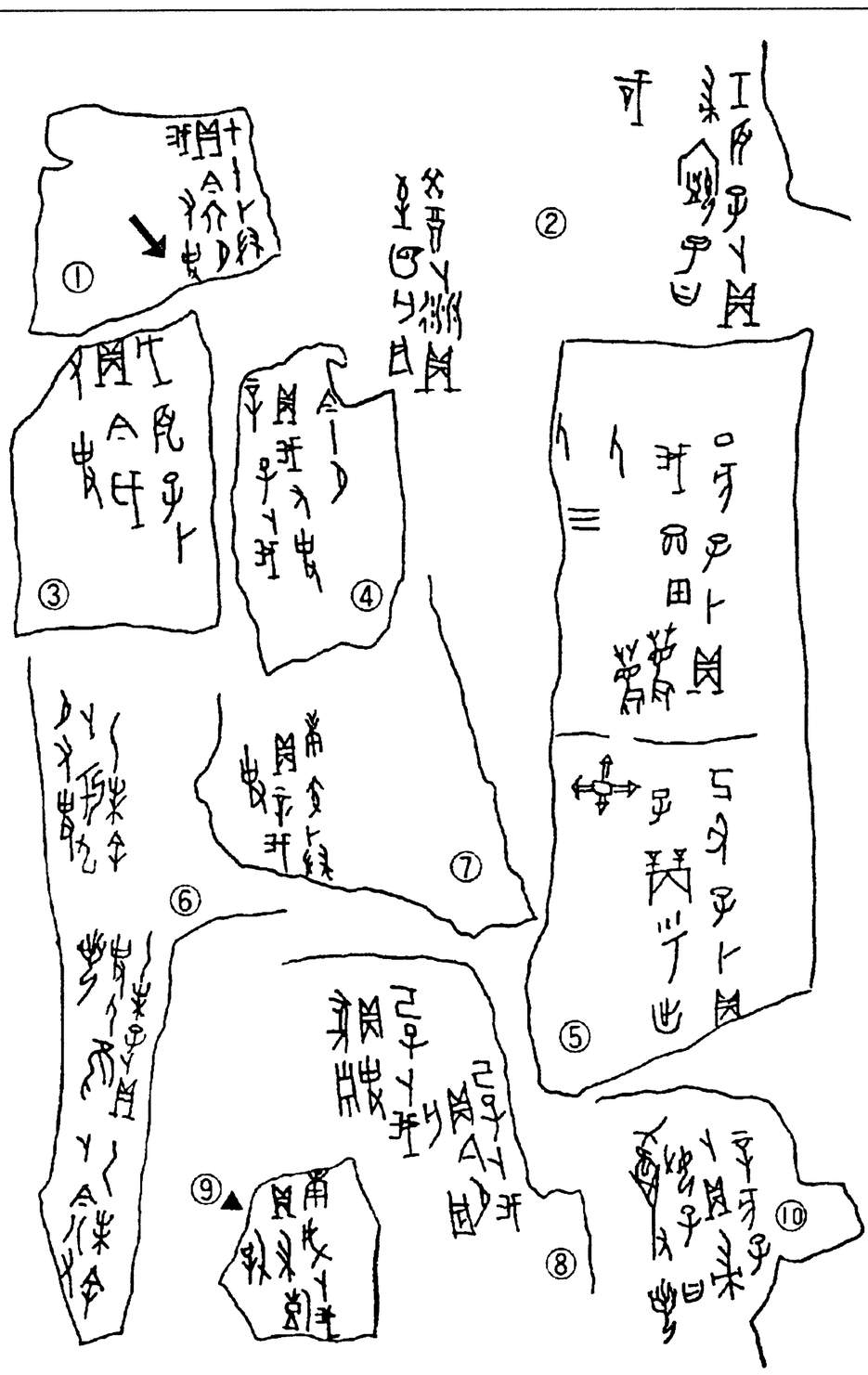
王族の問題　王室の構造を考える上にいくらか示唆を与えるものに、多子族卜辞及び王族卜辞とよばれる一群の卜辞がある。いずれも第一期の武丁期に属するものであるが、第一期の一般の貞人のものとは貞卜の内容も異なり、刻字の様式の上にもそれぞれ特徴があって、王朝の貞人集団とは別に、各々一群をなすものであったと考えられる。

図一九①に「甲午卜して、㱿貞ふ。今六月、我は又史せんか」という。又は侑、史は祖霊に告げる祭儀である。その字形は、祝告の器である口を榊につけて、これを掲げて祝告することを示す。この一類の卜辞は、貞字の下に小横画を加えた独特の字形を用いる。我は、⑧には別に貞人としてその名が出ている。おそらくこの卜辞にみえる我とは、⑧に貞人としてみえるものであろう。②には、（右側）「壬辰、子卜して貞ふ。婦寧の子を戠と曰ふか」とあり、これは前図の⑫と同じく命名のことをトしている。この「子卜」のときには、「壬辰卜して」といわずに、③「壬辰、子卜して貞ふ。今歳、又（侑）史せんか」のように、干支の次にすぐ「子卜して」という。⑤⑥⑩などみな同じ。これも他と区別する意味があるのであろう。②の左辞に「癸酉卜して、彻貞ふ。蜀に至るに、囚亡きか」とあり、彻は貞人であるが、婦の名にもみえるものである。同一の版上に、貞人として子と彻の名がみえることが注意される。

④「辛巳卜して、我貞ふ。我は又史せんか。今十月なり」の我は、貞人の名である。⑤に

象とみられる。古くは出産について、病気や危険のことも多かったのであろう。⑫には命名のことをいう。「婦御の子を□と曰ふか」と、その命名についてトしたものであろう。御と釈した字は、御の右旁を女の字としているが、嘉なるかと。王囚みて曰く、それこれ□申に娩するときは、不吉ならん。うまるるものはこれ女ならん」という。「うまれる」と訓した字は、他の辞例では出の義と近い字のようである。

子にしても婦にしても、その一身上のことについて、しきりに貞卜が行なわれている。王のように、その時間と空間とを修祓するというようなことはないとしても、一身の安全に関することや生子のことがトされるのは、子・婦もまた祖霊との交渉をもつがゆえであり、子・婦が王室の有力な構成員であったことは疑いがない。ただそれらと現王との関係についてはなお明らかでないところがあり、たとえば⑥⑩の余を単純に一人称の代名詞と解すれば、婦鼠や婦姪は王の夫人ということになる。そして武丁には、実際に妣辛・妣癸の二妣があることが、さきにあげた先妣周祭の祀譜（93頁）によって知られるのであるが、余・我など代名詞とみられる字の用法については、なお問題がある。それらはときに、特定の身分をもつ王子の名として使われている例があるからである。



図一九　多子貞

（上段）「丁亥、子卜して貞ふ。我と□とは鹿に田するに、從はんか」「己丑、子卜して貞ふ。子商は呼ばれて郭を出づるか」という。この卜片と綴合しうるものが他の著録にみえ、「己丑、子卜して貞ふ。余は呼ばれて郭を出づることあらんか」「子壱は呼ばれて郭を出でんか」「己丑、子卜して貞ふ。小王と□とは、夫(地名)に田せんか」（京大・釋・七五〇頁）などの辞がある。いずれも田猟と出郭とを卜しており、子・余・我・小王などの名がみえる。これらはみな、王族中の特定の身分にあるものであろう。小王は第二期に小王兄己、のちには父己・祖己といわれるもので、「本紀」では王位に列していないが、五祀周祭の祀典には王として祀礼を受けている。文献に、継母の忌避によって王位を承けることのできなかった孝己の名がみえ、おそらくその人であろう。この場合、小王の行為が卜されており、小王とは生称である。継統の順位予定者として、生時において小王とよばれていたのであろうと思われる。

⑥は（下段）「乙未、余卜す。今八月、又（史せんか）」「乙未、子卜して貞ふ。人を使せしむるに、これ若（諾）なるか」「乙未、余卜す。九月に又史せんか」とあり、余もここでは貞人の名であろう。子と同じく、卜の上に余という。⑦「庚寅卜して、歸貞ふ。辛の日に我は史らんか」、⑧（左側）「己巳卜して、我貞ふ。犬（人名）の子に史らんか」「己巳卜して、我貞ふ。今夕田亡きか」とあり、第二辞の「今夕田亡きか」とは、多く王の身についていう例である。なお⑥と⑧とは大版上の左右にあるもので左右に分書したが、子・余・我がそれぞれ一版上に名を列ねている。⑨「庚戌卜して、我貞ふ。婦壹は嘉せんか」は婦の生子を卜するものであり、⑩「辛亥、子卜して貞ふ。婦の子を嘉するに、𠦂と曰ふときは、若なるか」も命名を卜するもので、②と同じ。貞卜の内容は、多く内祭としての史や、婦の娩嘉・命名のことであり、ときには城外の行動に及ぶこともあるが、これらの貞卜の内容からみて、この一団は王宮内の特殊な身分関係にあるものと考えられる。

貞卜は貞人のみでなく、王がみずから卜することも多かった。二⑥・一二⑬・一三⑩・二〇⑤など、その例が多い。王は巫祝長としてその占繇をなすものであるから、もちろん貞卜にも与りえたわけであるが、第一期には王族中の子・余・我もまた、一の集団として、王室内のことについて別に貞卜を行なっていたのである。その卜辞中に、おそらく次の即位の予定者である小王の生号がみえていることからいえば、子・余・我もまたそれぞれ王子身分中の特殊な地位にあり、いわゆる多子とは別に、いわば順位者としてランクされていた人々ではないかと思われる。

この一団の卜辞の特質は、第二期あるいは第四期のそれと通ずるところがある。卜辞の内容や用字法、たとえば出を又としるすなどもその例であり、文字の字形の上からもそのことが指摘されている。それでこの一類を第一期の晩期におく考え方があり、あるいはまたその細字の字様が卜辞晩期に近いことから、第四期の文武丁期に下す考え方などもある。文武丁

期とするのは董作賓氏の主張するところで、氏はこれを第一期の旧派に対する新派の様式とし、卜辞の各時代を通じて、旧派と新派とが時期ごとに交替していると解した。そのことは、祭祀・礼制及び卜辞の様式などの上からある程度考えうることであるが、しかしこの一類のものを一期以外におくのは、いずれも妥当でない。文中にみえる人名はすべて第一期に属するものであり、第一期の公的な貞人集団に対して、王室内の特定者による別個の貞人集団であったと解すべきであろう。したがっていわゆる新旧の二様式は、同時期に並存し、ただその貞人群の性格や伝統の相違によるものとしなければならない。

これとほぼ同じ事情にあるものに、王族卜辞とよばれる一類のものがある。その時期についても多子族卜辞と同様の説があるが、やはり第一期に属すべきものである。図二〇の①「己未卜して、㞢貞ふ。𠂤は羌を獲んか」は外事を卜するもので、一般の貞人の卜するところと異なるものではないが、貞（↓）という字形の両耳を方形に作っており、これがこの一類の卜辞の特徴をなしている。②「壬申卜して、𠂤貞ふ。𠂤は戠（地名）に歩すること勿きか」は、𠂤（人名）の往来を卜するものであるが、同じく𠂤の卜したものでも、⑪ではやや異形の字を用いている。③に「乙亥卜して、㞢貞ふ。王曰ふ。孕める𡏍り。嘉ならんと。𠂤曰く、嘉ならんと」とあって、また𠂤の名がみえ、王と同じく占繇の語を加えている。そのトするところは婦の娩嘉のことである。貞字はまた両角の形に作る。④（上段）「□亥卜して、王貞ふ。



図三　王族卜辞

》はそれ雝と奠とを携へざるか。四月」、また「癸丑卜して、(王)貞ふ。それ多子に田あらざるか」というのは多子に関する卜問で、雝・奠は子雝・子鄭のことであろう。

⑤には(上段)「癸亥卜して、王貞ふ。彭することなきか。翌、黄尹に歲するに、𢦏(赤色の牲)を(用ひんか)。三月」、その下に「乙丑卜す。王は三奠を父乙に𠂤せんか。三月に徂き雨ふるか」とあり、父乙の祭祀に犠牲として奠を用いることを貞ふ。奠は人身犠牲である。なお下文に「癸亥、卜す。王は大甲に𠂤せんか」とみえる。⑥に「庚子卜して、勺貞ふ。辛に左方はそれ撥せざるか」と邑が侵奪に遭うことがないかを卜する。撥は邑を征服する意の正という字に、なお一止形を加えたもので、二止を列するのは発の上部の形である。この一類のものには、由・𠂤・自・勺など特定の貞人の他に、王もまたこれに参加している。多子族卜辞とよく似た関係にあるものといえよう。⑦「甲戌卜して、王(貞ふ)。余は角婦に命ずるに、朕が史を由はんか」とあり、これも内祭であろう。しかし外事を卜することも多く、⑧「庚戌卜して、王貞ふ。》はそれこれ戠を撥せんか。東に在り。一月」という。⑨「丙寅卜して、王貞ふ。衛を呼んで南を従へしむること勿きか」という南は、江淮の地にある南人、のちの苗系の種族である。

⑩「己未卜す。子□を小王に御するに、……ざるか」の小王は、さきに述べた小王孝己(123頁)であろう。さきの例では生人としての行為がしるされているが、ここでは御祀の対象

この一類はまた多子族卜辞と異なる。ただ癸の字形などは、第一期貞人の用いる字形と異なって、⑪の囚と同様に繁雑である。

第一期の武丁は、『書』の「無逸」に在位五十九年といわれるながい治世であり、貞人の数もはなはだ多いが、しかしそれにしても、王朝の貞人集団のほかに、別に貞卜の内容や刻辞の様式を異にする多子族卜辞、王族卜辞といわれる別の貞人群があるのは、注意すべきことである。王はそのいずれの貞人群にも参加しており、統率者の地位にあったようである。多子族卜辞といわれるものには小王が生人としてみえており、他にも王子身分中の順位者かと思われる子・我・余などの名がみえることからいえば、これらは王族の中でも、王位継統の順位者を中心とする一団であったらしい。また王族卜辞は、多子族卜辞と一般貞人群との中間的地位を占めているが、その様式は三・四期のそれと関係があると思われる。すなわちのちの卜辞の様式的な展開は、第一期の貞人群のうちに、それぞれ様式的祖型を見出しうるのである。

卜辞の内容や様式は時期によって異なるが、同じく第二期とされる祖甲・祖庚、あるいは第四期とされる武乙・文武丁の各王の時期にも、またその間に多少の異同がある。しかし何としても第一期と第二期との間にはより大きな推移が認められる。第二期の貞人の間にも、同版関係から推測される貞人群が少なくとも二群以上あったとみられ、たとえば五祀周祭を

として祀られているのであるから、このとき小王はすでに没しているのである。それでこれらの卜辞を、一期の武丁晩期、ときには四期に下げようとする説をも生ずるのであるが、この貞人中の𠂤は、一期の貞人である宄や丙と同版上にその名がみえる例(甲・二三四、二三六一)もあって、もとより武丁期としてよい。小王孝己は、今本『竹書紀年』によると、「武丁の二十五年、王子孝己、野に卒す」とあり、武丁の在位のちょうど中ごろのことである。それでその祟をおそれる祭祀が、必ずしも継統の順位から外されたわけでなく、祟をなす理由は別にあるのであろう。

この一類のうちには、また字迹に異様な特徴をもつものがある。いわゆる多子族卜辞が、小字の極めて謹厳な字風であるのに対して、この一類にはかなり頽れた字様のものを含む。それで三、四期の書風に近いようにみえ、その時期が問題とされたのである。⑪⑫は②と同じく𠂤の名のみえるものであるが、その刻字ははなはだ散漫な字様であり、また字画にも煩雑な形をもつものがある。⑪「□亥卜して、𠂤貞ふ。婦は囚(死)せざるか」とよむべきであろうが、字の配置も任意的であり、貞・囚などの字も異様である。⑫は「庚戌卜して、𠂤(貞ふ)。夕に般庚に𠂤して伐(祭名)するに、牛……を卯さんか」という。父庚ともいわずに般庚というのも、何か理由のあることであろう。⑬には(三段目)「辛亥、卜す、兄に又爽せんか」以下、岳・河などの神話的祖神にも又爽のことを卜している。いわゆる旧派の祭祀で、

扱っている一団と、ほとんどそれがみえない別の一団とがあるとかいえば、これらは王族の中でも、王位継統ある。これらの貞人群は、第一期においてみられるような王朝の貞人群と、王室の多子族・王族卜辞の貞人群というような顕著な区別はなかったとしても、それぞれが異なる伝統の上に立つ別個の集団をなすものであったと考えられる。そういう貞人群の伝統の相違が、やがて各時期にいわゆる新旧の両様式としてあらわれてくるのであろう。

さらにこのことから、これらの貞人の集団は、王位の継承者と関連をもつのではないかということが考えられる。そのため殷の王位継承についても、近時新しい提説が試みられている。それは王の直系、少なくとも世代的な継承のうちに、甲・乙の干名をもつものと、丁を名とする王が、ほぼ交互にあらわれるという事実にもとづいて、王位の継承がそういう複数の集団によって行なわれ、交互に即位したのではないかという推論である。これについては、単に廟号の問題として、廟制の上から、たとえば後の昭穆制のようなものとして理解することもできるし、また多くの兄弟相続が必ずしもその秩序からは説明しがたいということもあって、なおその実態を明らかにしがたい問題である。ただこの問題と合わせて、王位の交替とともに、貞人の集団が全面的に交替しているという事実も見のがしがたい。それは王位の継統者を中心とする別個の貞人群が存在したことを予想させるものであり、それがなくては王位の交替とともに貞人群が交替するということを、説明しがたいからである。第一期にみ

える多子族卜辞、王族卜辞を残している貞人群は、あるいはそういう性質のものであろう。ただ他の時期にそういうものがみえないのは、第一期ほど有力な集団として活動することがなかったものか、それとも王宮外の別の地にそういう集団があったものか、ともかく資料がなくて推論しがたいが、第一期の各貞人群に、のちに行なわれるそれぞれの様式的祖型がすでにみられることは、このような想定をいちおう可能にするものといえよう。

殷の王統譜には、その祀譜からみて、なお論ずべきことが少なくない。継統と祀譜との間には密切な関係があり、「本紀」と卜辞世系の間の相違についても、その点から考えうるものもあろう。ただ先王先妣への祭祀が、時期によって特定のものに集中する傾向がみられるのは、世系上の問題とともに、祖霊のあらわれかたという、特殊な事情も加わりうるであろう。しかしいずれにしても、このような殷王室の祖祭の体系を通じて、「殷本紀」にいう世系の事実性がほとんど証明されたということは、古代史学の極めて貴重な収穫であった。さらに卜辞流派の新古の問題や貞人群の問題を通じて、王統譜の内面に考察を加える可能性も生まれている。王室内部の構造は、王統譜から予想されるものよりもかなり複雑なものがある。王朝の権力構造には、これになお外的な条件が加わって、いっそう複雑にして困難な問題をもつであろう。しかしその問題を考えるためにも、いちおうその政治形態について、考察を進めなければならない。

第四章　政治と軍事

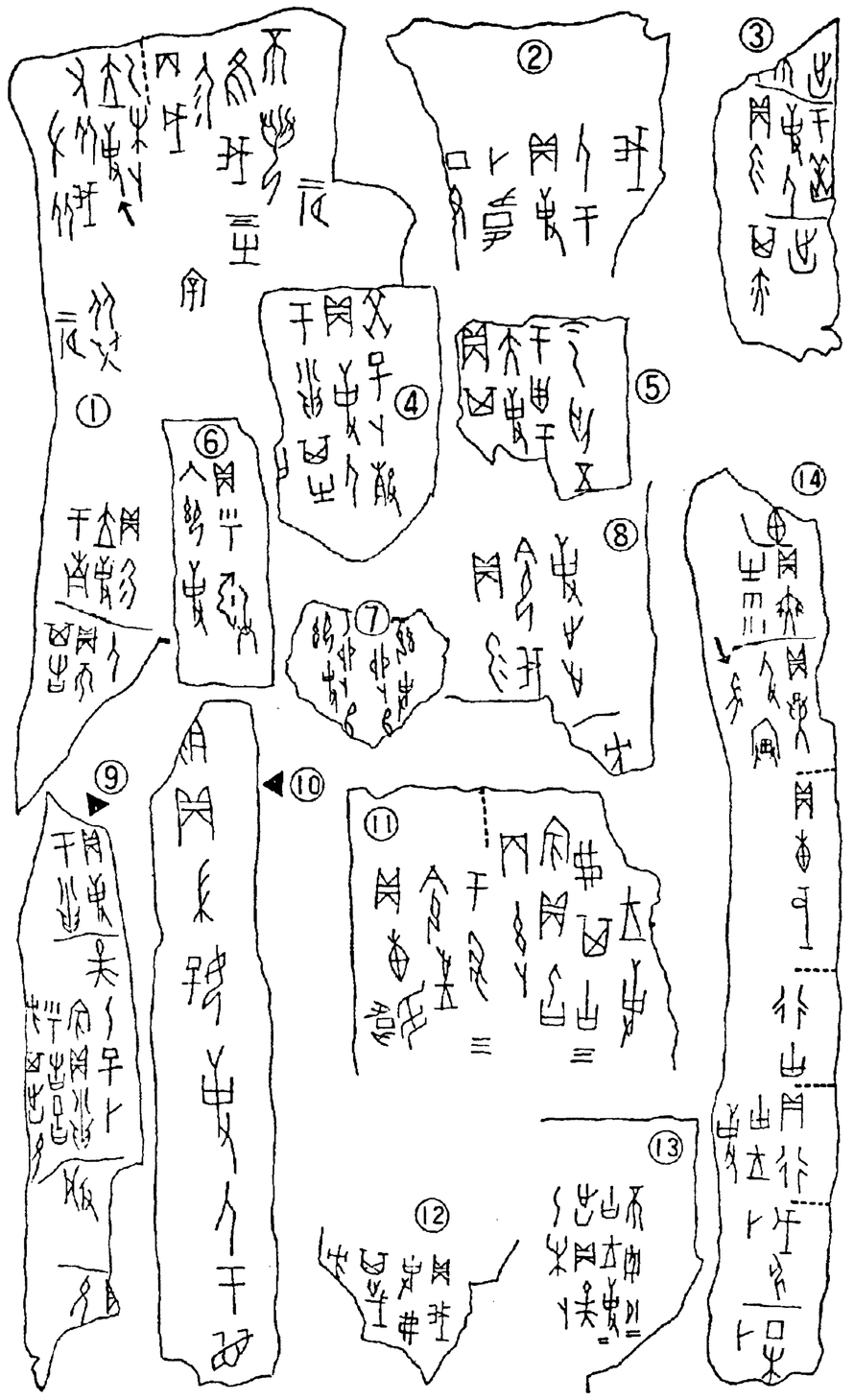
祭りの使者　多子族卜辞にみえる史・又史は、その集団の性格上、王室における内祭をトしたものと思われる。史は祝告の器を捧げて祀る祭儀を示す字である。しかしその祭祀は、外部に出て行なわれることもあった。史はもと祖霊に告げる祭祀であったが、王族が各地に封建され、あるいは新しい聖地が王朝の支配に属するようになると、史祭はそれらの地にまで拡大される。史祭の拡大は、同時に殷の政治支配の拡大を意味する。

図二十一の①には、（上段左側）「乙未、卜す。使を立つるに、右従はんか。我に左従はんか」、（下二段目）「貞ふ。使を南に立つること勿きか」とあり、いずれも祭りの使者を派遣する意である。使は史の上部に叉枝を加えた形に作る。内祭のときは祝告を榊につけるが、遠く外部に使するときは、神桿に大きな枝を用い、上部に叉枝のあることを示すのである。使はまた事にも用い、事とはまつりをいう。大事とは大祭、王事とはもと王の執行する祭祀をいう語であった。祭祀の使者を立てるのを立使という。この神聖な使者が目的地に無事に達

するように、軍の護衛がつけられることがあった。左・右とは左師・右師、それぞれの使者に従うものをトするのである。南（なん）とは南土の神であろう。異族の南人をいうものでないことは、⑤に「西と下乙」という語があることからも知られる。南土・西土というときの社神である。王室の勢威は、社神の神霊を介してその地の一帯に及ぶとされたのであろう。

祭りの使者の及ぶ範囲は、大体において、殷の祭政的支配の及ぶ地域を示すものとみてよい。同族の各地にも使者が出され、②「丁丑卜して、韋貞ふ。人を我に使せんか」という。我は多子族卜辞にみえる人名で、王子中の特定身分のものと思われるが、その所領も我とよばれていたのであろう。もちろん一人称の代名詞ではない。同族者に対する使者の派遣は、内祭の外延的拡大とみてよいが、新たに王朝の支配に帰した聖地などにも、祭りの使者が出され、その祭祀権を掌握した。③「貞ふ。人を岳に使することなきか」とは、異族の聖地であった岳への使者をトする。骨臼刻辞にも、卜骨の修治者として岳と署名するものがあり、その祭祀を掌（つかさど）る古い氏族がいたのであろうが、その地の祭祀権はすでに王朝に帰していたのである。

④「癸巳卜して、殼貞ふ。人を𠂤に使するに、それ出（おこな）ふこと𡆥（あ）らんか」とは、𠂤とよばれる氏族が王使の派遣を受けて、その祭祀の執行が無事に行なわれるかを貞う。出は載の初形。載行のように、載は行なうという意のある字である。例祭的な使者のほかに、大祭として祭



図三　史，王事

きに述べたように王子身分に我と称するものがあり、その使者とも解しうる。⑩「……貞ふ。婦好は人を眉に使せしめんか」のように、婦好に使者の派遣を命ずるような例もあるからである。⑨には、𠂤に対する使者をいう。（上段）「貞ふ、𠂤に使せしめんか」とは、使を派して史祭を行なわせることをいう。その下段に「乙巳卜して、宍貞ふ。𠂤は呼ばれて㠯方を告するに、それ出でんか。允に……」とあって、𠂤への祭使の派遣は㠯方の侵寇に備えるためのものであったらしい。非常の事態に臨んで、特使を出すことがあったのである。告は神霊に告げて訴える祭儀をいう。

⑪に、（右側）「丙午卜して、宍貞ふ。召はそれ王事を出はざるか」と貞う。左辞に「貞ふ。これ韋は命ぜられて長に往かんか」とあるのは、これと関連のあることであろう。⑭にも王使の派遣をいうが、その版上に長の名がみえる。韋・長は必ずしもその字ではないが、いま近似の字として充てておく。長は㠯方関係の卜辞にしばしばみえる族名である。

王事はもと王使、すなわち王室から派遣される祭祀官、またそれによって執行される祭祀を意味した。使とは祭祀の使者である。その祭祀を奉行することは、王室への恭順を示し、その祭祀が行なわれないのは、王室への恭敬を失うことである。⑪において、「召はそれ王事を出はざるか」と卜しているのは、そのことをいう。もっとも卜辞は、左右に肯定・否定の命辞をあげてその選択を求める対貞という形式をとるのが通例であるから、これもその対

祀官を特派することがあった。⑤「貞ふ。それ大いに西と下乙とに使して、五……を匄めんか」は、西と下乙とに使者を出すことをいう。下乙とは、胡厚宣の「卜辞下乙説」（『甲骨学商史論叢』）によると、中丁の子、祖乙である。西のような土地の神と先王とを合わせしるしているのは、あるいはその祀処が近いからであろう。

史は祝告の祀礼であるが、それはもともと神霊のたたりを祓うて祈るものである。ゆえに修祓の意を加えて御史ということもあった。のちの官名の御史・御事はそれから出ている。⑥「貞ふ。朕を呼びて入りて御史せしめんか」とは、御史のためにこれを王室に招くものであり、⑦「乙卯卜して、𠂤（貞ふ）。御史せんか」というのもその礼である。この御史の祭りを外部で行なうこともあり、そのため特任のものをその地におくことがあった。「癸巳、卜す。それ北御史衛を呼ばんか」（甲・一六三六）は、また「貞ふ。北史に在りて、羌を獲ることを出らんか」（乙・六四〇〇）に北史といわれているものであろう。周初の召公の国である召方も、殷の武丁期には西史召（図二八⑨）とよばれていたのである。おそらくその方面の史祭を代行する地位を与えられていたのであろう。

史祭の拡大は、殷の政治的支配の拡大を意味するものであった。祭りの使者には、王室直属の祭祀官を派遣するのが原則であったが、⑧「貞ふ。我が使に命じて、歩せしむること勿きか」のように、特任のものを派遣することがあった。我は一人称の語とも解しうるが、さ

貞の一辞であるとみられ、必ずしも召に離叛のおそれがあることを意味するものとはしがたいが、かつて西史召といわれた召方も、のちには離叛するに至ったことが、卜辞によって確かめられる。王使による祭祀が無事に行なわれるかどうかということは、王室にとっては極めて重大な関心事であった。その祭祀の成功は、大きな政治的成功に外ならないとされた。

⑫「貞ふ。我が使は、それ方に我せられざるか」とは、方とよばれる国族が、祭使の祭儀執行を妨げ、これに禍害を与えることがないかを卜するものであろう。その同版上に、「貞ふ。方は我が使を我せざるか」（乙・二三四七）という。また「我が使を保せざるか」（乙・一一七二）のような例もあって、祭りの使者の安全については、十分な注意が払われていたのである。

⑬「乙未卜して、出貞ふ。皐は王事を出はんか。囚（死）せざるか。十二月」というのは、皐に使者を派遣し、その祭祀を執行することを卜したものである。皐は王室と特に親縁の関係にある氏族であった。⑭には（五段目）「貞ふ。行は王事を出はんか」、（四段目）「行は出はんか」とあり、第一期のものである。この行は第二期の貞人としてその名がみえるが、のち貞人として王朝の占卜に参加したのであろう。この版には、上段に「貞ふ。舞するときは、雨ふること出るか」と請雨のために舞雩を行なうことを卜し、また「貞ふ。𠂤は□・長に及ばんか」とあり、それは王族である𠂤が、おそらく軍を率いて行動することを卜するものであろう。祭使官の派遣という支配の形態は極めて古代的なものであって、実際には王朝

の支配に強大な軍事力が必要であったことはいうまでもない。

王事はのち本来の祭祀、王使が出向して行なう祭政的支配の形態としての意味を失って、王朝に対する政治的、経済的な義務をいう語となった。『詩』に「王事やむことなし」「王事難きこと多し」と歎くように歌われている王事とは、その意である。祭祀から政治へ、宗教的な支配から権力的な支配へという歴史の展開は、このような語義の推移の上にもみられるのである。

分子封建　祭政的支配の観念は、この後にもなお古代王朝の政治の理念として生きつづけてゆくが、しかし現実の政治支配はもちろん力の関係によって決定される。王朝の支配には、いうまでもなく王室を構成する諸氏族が、その経営の中心をなしていた。すでに王朝としてもながい歴史をもつ殷の王室には、多くの血縁的な集団が生まれていたはずである。国家の重要な行為については、それらの王族が中心的な役割を果たしていたと思われる。

図二十二①に(下段)「己亥、貞ふ。王族に命じて召方を追はしむるに、……及ばんか」という。召方はかつて西史召といわれる殷の有力な与国であったが、このときすでに殷との関係が険悪となっていたのであろう。それで王族を派してこれを追撃させている。貞の字形は多子族卜辞にみえるものと同じ。上段に「己亥、卜す。父丁に告するに、三牛を用ひんか」

とあり、父丁とは康丁であろう。すなわち第四期のものである。③にも「己亥、㞢貞ふ。三族に、王はそれ命じて召方を追はしむるに、□に及ばんか」とあり、①と同時のものであろう。貞の字形も同じ。ここでは三族に命ずることをトしているが、⑤に「癸巳、トす。王はそれ五族に命じて𠂤を戍らしめんか」とあるのは、王族中に三族・五族などの編成がなされていたのであろう。②に「□卯トして、殼貞ふ。王族に命ぜんか」とあり、この族の字は二矢に従う。族は旗と矢に従う字であるが、旗は氏族の標識であり、矢は誓盟に用いるもので、「矢ふ」というよみ方のある字である。④「庚辰トして、牽貞ふ。王族を呼びて、先んぜしめんか」とは、王族に命じて軍に先行せしめることをいう。ときには王族のほかに他の氏族をともに行動せしめることもあって、⑥「貞ふ。王族と□とを呼ばんか」という。

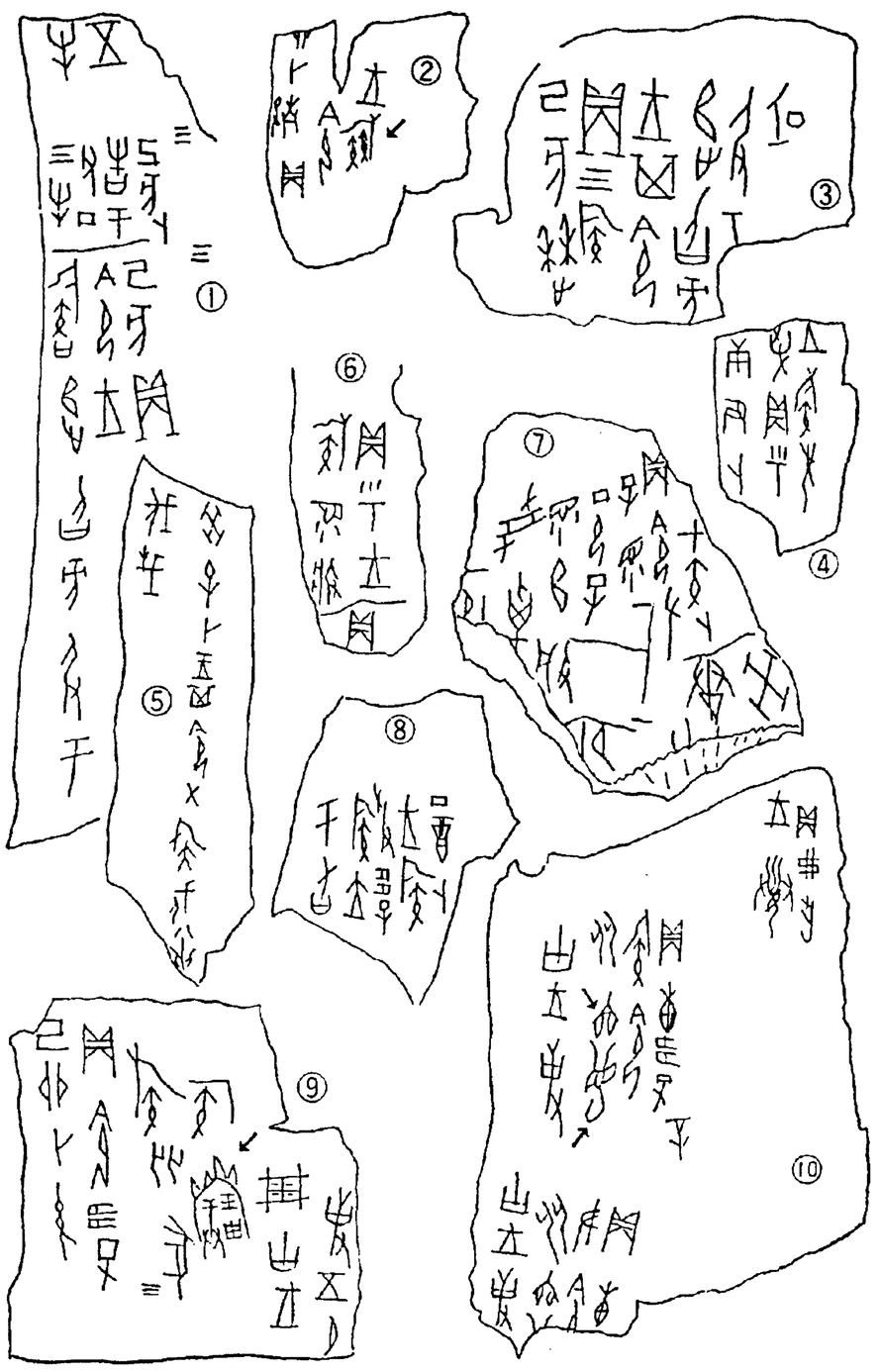
王族の中心をなすものは、王子及びその一族などであろうが、それらは特別の編成をもつことがあったようである。⑦に「甲寅、トして貞ふ。左子と邑子と師般とに命ずるに、𠬝に(又)を受けられんか。十一月」というのは、𠬝の危急のときに、王子の率いる特定の軍団と考えられる左子・邑子のほかに、将軍職としての師般の軍を派遣することをトしたものであろう。それが神意にかなうか否かを貞うものと思われる。

⑧「丁酉、トす。王族は多子族を𡆥けて、□に澭まんか」には、王族と多子族との名がみえる。ここにいう多子族はおそらく多子の下部組織で、王子の子孫が臣籍に降下したもので

あろう。⑨に「己卯トして、允貞ふ。多子族に命じて、犬侯を従へ□せしむるに、周は王事を出はんか。五月」という。□は撲伐の撲とも釈されているが、下文に「王事を出はんか」という以上、それは平和的な行為でなければならず、字形からみてもなんらかの儀礼に関しているようである。しかし多子族が出動し、犬侯がこれに従っているのであるから、その行為自身は畏迫的な意味をもつものであろう。周は当時、殷に服属しており、「貞ふ。周は秦を携へんか」(乙・七三一二)、「癸丑、トして貞ふ。周に𠂤亡きか」(乙・八八九六)のように親縁の関係を思わせる例もみえるが、何分にも辺境の国であり、殷もその動静にはつねに注意を怠らなかったようである。□は周関係のものにのみあらわれる字で、またつねに周の上に位置しており、他には用例がない。いずれにしてもこの辞は、周が殷室の派遣した祭祀官の祭祀を奉行するか否かによって、その順逆の意を確かめようとするものであろう。

⑩に「貞ふ。これ多子族は命ぜられて𠂤を従ふるに、□は王事を出はんか」とあり、その語法は⑨とはなはだ近い。下辞には「貞ふ。これ尹(官名)は命ぜられて𠂤を従ふるに、□は王事を出はんか」といい、多子族にかえて尹を派遣することを卜する。□は蜀に似た字であるがやや異構。卜文には、後のどの字に当たるのか確かめがたいものが多く、⑩の𠂤もいちおう近似の字を充てておいた。右上に「貞ふ。王の悔を作さざるか」という辞がある。

多子族などが出動して「王事を出はんか」というのは、祭使を護衛することよりも、むし

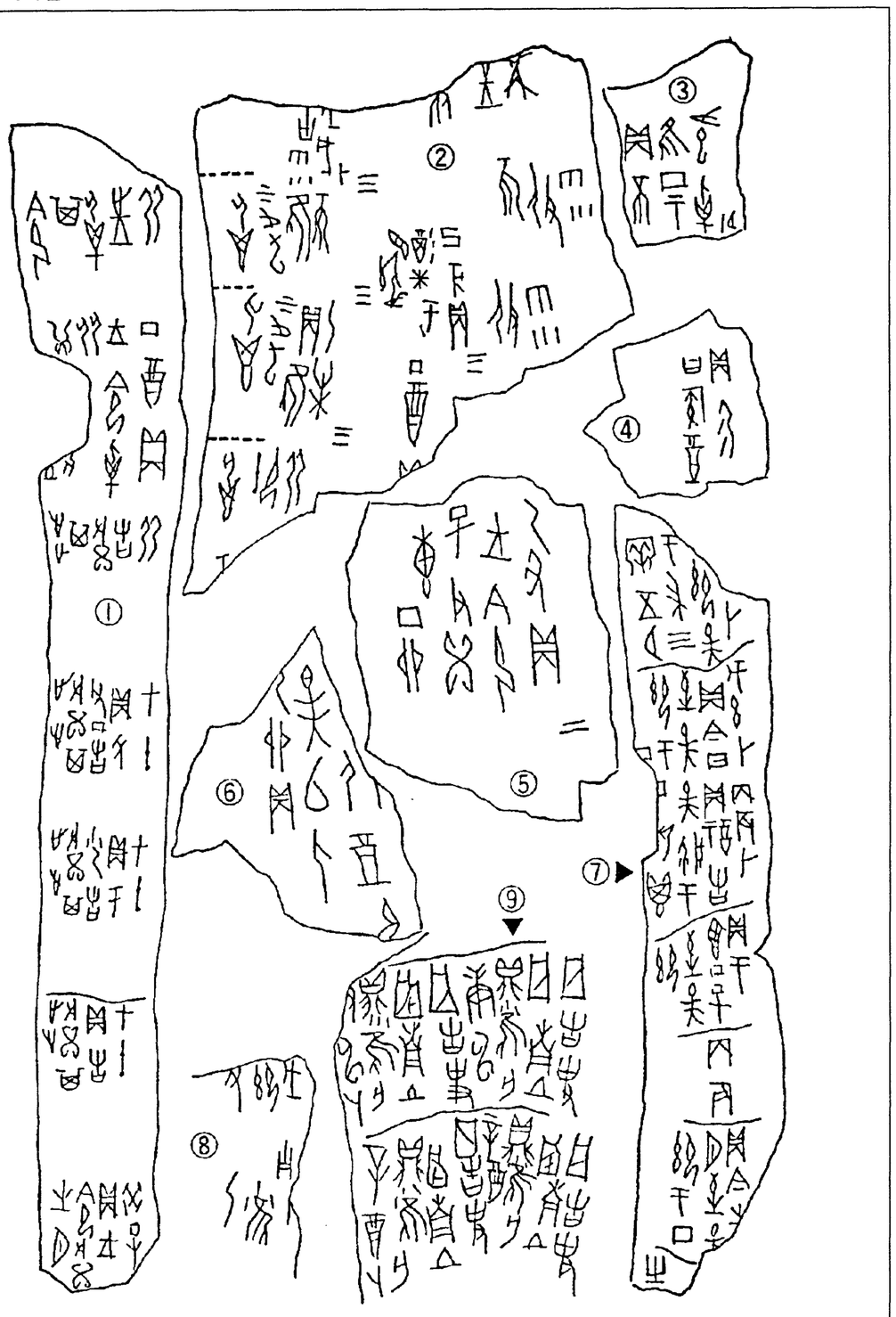


図三　王族

ろ軍事的な畏迫を加えて、その祭祀をあくまでも奉行させようとする態度とみられるが、しかし王朝の支配が安定した秩序を保つためには、それぞれの要地に有力な王族などを入殖させ、そこを拠点として治めるのではなくては、広大な版図の経営は困難である。それは古代的な封建の形態である。

卜辞にみえる国族の名ははなはだ多く、しかもその所在はほとんど知られない。またそのうちのどれが王室の親藩であるのか、これも容易に定めがたいものがあるが、さきに述べた王子の名が、その采地所領をつけていうものであるとすれば、その地は王子の支配するところであったと考えてよい。またたとえば御祀などを行なって、祖霊との交渉をいうものがあるとすれば、それは族外の人ではありえないわけである。そのような関係から、若干のいわゆる親藩を考えることができるのである。図二十三に、その数例をあげておいた。

①には粛や畢の名がみえる。刻辞の干支は、下段から順次上段に及んでいる。「癸巳、貞ふ。王は粛に命ぜんか。生月」「甲午、貞ふ。告するに、粛はそれ歩せんか」「甲午、貞ふ。小乙に告するに、粛はそれ歩せんか」「甲午、貞ふ。父丁に告するに、粛はそれ歩せんか」「告するに粛はそれ歩することなきか」「丁酉、貞ふ。王は畢に命じて、……」「往くに、畢にそれ命ずることなきか」と七辞あり、粛をいうもの五辞、畢をいうもの二辞である。この粛は、第一期においては⑤「乙丑、貞ふ。王は子粛に命ぜんか。これ丁卯においてせんか」



図三　諸子封建

とある子粛であり、おそらくその子孫は粛と称しているのであろう。父丁は武丁、したがってこの卜片は第二期のものである。歩は祀礼に当たって、そこに車乗を用いないで赴くことをいうもので、小乙に告祭し、あるいは父丁に告祭するときに、粛がその儀礼に歩して臨むことを卜している。粛が王家の一族であることは疑いなく、『左伝』定公四年の条にみえる殷民六族の中に蕭氏というものがあり、粛はおそらく後の蕭と称する国であろう。春秋のとき、殷の子孫としてなお存する子姓の国は、宋・譚・蕭など二、三にすぎないが、蕭はその数少ない子姓国の一である。のち蕭は東南の地に徙っているが、古くはなお王畿に近い地にあったものと思われる。「今夕、多子は蕭に歩せんか」（前・二・二八・六）、「癸巳、貞ふ。粛は田亡きか」（続・四・四九・二）、「貞ふ。粛は年を受けられんか」（乙・一九六六）などの辞例があり、王室との親近の関係を示している。その所在の地は、あるいは河南の西部寄りのところであったかも知れない。「庚寅卜して、牽貞ふ。召は粛を征せんか」（乙・一〇五四）のように、召の来侵をいうものがある。召は河南西部に勢力をもつ古族であった。粛字の下部は規（ぶんまわし）の形、画の字形もまたこの形に従う。子粛が武丁の子輩に当たるとすれば、父丁の告祭に与るのも当然のことと思われる。

畢は時期により、また王族卜辞にみえるものなど、字様の異なるものが多いが、②はいわゆる王族卜辞とみられるもので、その左端に畢のことを卜している。（左下）「畢に御するこ

と勿きか」「乙未、貞ふ。これ上下は畢に祓するか」「これ上下は畢に祓せざるか」「戊戌、卜す。□雨ふるか」の諸辞を列する。中央に「己亥、貞ふ。彭して蘷に賚せんか」、また右端には「これ雨ふるか」「これ雨ふらざるか」という。畢の刻辞の旁に三の紀卜の数があり、上下帝が畢に祓することの有無を卜し、またそれに対して御祀を行なうことをいう。③にも「貞ふ。これ丁示は畢に祓せざるか。十月」とあり、祖霊などのたたりを受け、これに対して御祀を行なうことを卜する。王族に属するものであることを示すものと考えてよい。

畢にも子畢（鉄・二四一・三）というものがあり、また小臣畢（拾掇・三四三）というものがある。小臣とは、王族より臣籍に降下したものに称する例がある。「それ畢は蘷に賚せんか」（甲・一一四八）というものを参考すると、②の中央の一辞も畢と関係あるものであろう。「畢に田亡きか」（続存・一一一四）とその安否を卜するものもあり、骨臼刻辞にもその名がみえている。「壬申貞ふ。王は畢に中を命ぜんか」（京津・四七八一）によると、畢は殷の中軍を率いるものであったらしい。中の字形には上下に吹き流しがつけられており、軍旗の象である。畢には多射・三百射（庫方・三、乙・七六六一）を率いる例などもあって、殷の有力な軍事指導者であったらしい。特に㠯方の征伐をいうものが多く、外征のことにも当たっている。また農耕に関するものもあり、殷の内外政にわたって重要な役割をしている。それはたとえば、春秋期における鄭の七穆、魯の三桓のような具合であったのであろう。

④に「貞ふ。侯𠂤に曰ふこと勿きか」とあり、侯鄭の名がみえる。図一七⑬にすでに子鄭の名がみえており、そこには王子である鄭が封ぜられたはずである。「貞ふ。翌庚辰、それ雨ふるときは、𦎫、御せんか」「貞ふ。翌庚辰、雨ふらざるときは、𠂤、御せんか」(乙・三四〇三)のように、𦎫・鄭を対挙しているものがある。また𠂤禍の有無を卜するものなどもあって、鄭が王族出自のものであることは明らかである。鄭の地は、殷が安陽に徙る以前に都していた鄭州であろう。その北部の河に近いところに、北鄭の軍事基地があった。⑥に「乙卯、貞ふ。𦎫は人を北𠂤の自に以いんか」という自は、軍の駐屯地である。字は自の下になお一横画がある。自は軍を出すときに祭った脤肉の形であり、それを台上において神霊の宿るところとしたのである。

𦎫もまた王族出自のものであろう。⑦(下段)「貞ふ。今生月、𦎫に至りて、丁に御せんか」「貞ふ。翌丁巳に、𦎫に至りて御せんか」「丙辰、𦎫に至りて、丁に御せんか」「……卜して(貞ふ)。𦎫に、□𠂤(を用ひんか)」「貞ふ。今日、𦎫に至りて、丁に御せんか」「……卜して貞ふ。まつりて𦎫の疾を丁に告するを婦に御するに、三𠂤(を用ひんか)。五月」など、疾を卜し、御祀することをいう例がある。「己巳、貞ふ。𦎫は十南を父丁(に用ひんか)」(京大・四六二)ともいう。「貞ふ。これ𦎫は命ぜられて、子肅を途(むか)へんか」(契・一六)という例や、さきの北鄭の語から考えると、𦎫の所在はのちの成𦎫の付近であるかも知れない。子肅が召方に近い地とすれば、子肅と王都との中間にその地があるわけであろう。それは王畿の南辺にあたるところであった。「己巳、トして貞ふ。𦎫に命じて省せしむるに、南嗇に在らんか。十月」(前・五・六・一)、あるいは「戊申トして、宁(貞ふ)。𦎫に命じて、河の芻を取らしめんか」(乙・四七五〇)など、みなその所在の地を推すに足るものである。

⑨は雀に関する卜辞のそれである。大版中の一部のみを抄出してある。上段に「庚申、トして貞ふ。雀に囚亡きか。南土に囚あるか。告史せんか」とあり、同文の二辞を列し、下段にまた「辛酉、トして貞ふ。雀に囚亡きか。南土に囚あるか。告史せんか」と同文の二辞を列する。同版中に南土のことを多く卜している。南土は南社。王畿内にある農耕地で、そこに社神が祀られているのであろう。⑧には、父乙に御祀することを貞う辞があり、小辛・小乙・武丁・小乙の妣母庚という関係からみると、雀は武丁の弟である。「貞ふ。雀・王は𠂤方を征することなきか。下上、若とせざるか。我はそれ(祐を)受(さづ)けられざるか」(佚存・一八)のように、同文の二辞を列し、下段にまた「辛酉、トして貞ふ。雀に囚亡きか。南土に囚あるか。告史せんか」と同文の二辞を列する。同版中に南土のことを多くトしている。南土は南社。王畿内にある農耕地で、そこに社神が祀られているのであろう。⑧には、父乙に御祀することを貞う辞があり、小辛・小乙・武丁・小乙の妣母庚という関係からみると、雀は武丁の弟である。「貞ふ。雀・王は𠂤方を征することなきか。下上、若とせざるか。我はそれ(祐を)受けられざるか」(佚存・一八)のように、同文の二辞を列し、下段にまた「辛酉、トして貞ふ。雀に囚亡きか。南土に囚あるか。告史せんか」と同文の二辞を列する。同版中に南土のことを多くトしている。南土は南社。王畿内にある農耕地で、そこに社神が祀られているのであろう。⑧には、父乙に御祀することを貞う辞があり、小辛・小乙・武丁・小乙の妣母庚という関係からみると、雀は武丁の弟である。「貞ふ。雀・王は𠂤方を征することなきか。下上、若とせざるか。我はそれ(祐を)受けられざるか」(佚存・一八)のように、雀にも雀の名が出ている。王弟である雀のことは、王朝の貞人においても、いわゆる多子族・王族卜辞においても、ひとしくとり扱われているが、武丁の子輩たる多子ではないわけである。雀にまた亜雀(前・八・一三・二、乙・三四七八)というものがあり、𦎫にもまた亜𦎫(粋・一一七八)というものがある。亜は金文に亜字形の諸標識が多くみえ、おそらく族中の聖職者をいうものと考えられるが、『前編』にみえる亜雀の辞では、余のために夢のたたりを祓う儀礼をしている。

雀の所封の地はよく知りがたいが、亀版を貢納する例が多く、南土の名が関係卜辞にみえること、晋南の諸族との交渉が多いことなどから考えて、大体河内の温県の付近ではないかと思われる。その地にはいまも、雀梁・黄雀溝などの地名がある。殷は偃師・鄭州より安陽に徙ったのであるが、雀の地はおそらく偃師・鄭州の両地を底辺とする三角形の頂点に近いところに位置していよう。それは河内の中心部に当たり、当時、殷王朝の経営の最も重要な地域であったであろう。武丁がその弟をその地に配したのは、十分理由のあることである。

以上、殷室王子のいわゆる分子封建の実態を、その数例について略説した。その詳細については、『甲骨金文学論叢』所収の小稿を参考されたい。このような手続きによって、当時の分子封建の実態が把握されるならば、古代王朝の政治秩序がどのような形態をとるものであったかを、具体的に理解できるわけである。しかしこのようないわゆる多子と並んで、その中間にその地があるわけであろう。それは王畿の南辺にあたるところであった。「己巳、トして貞ふ。𦎫に命じて省せしむるに、南嗇に在らんか。十月」(前・五・六・一)、あるいは「戊申トして、宁(貞ふ)。𦎫に命じて、河の芻を取らしめんか」(乙・四七五〇)など、みなその所在の地を推すに足るものである。

⑨は雀に関する卜辞のそれである。大版中の一部のみを抄出してある。上段に「庚申、トして貞ふ。雀に囚亡きか。南土に囚あるか。告史せんか」とあり、同文の二辞を列し、下段にまた「辛酉、トして貞ふ。雀に囚亡きか。南土に囚あるか。告史せんか」と同文の二辞を列する。同版中に南土のことを多くトしている。南土は南社。王畿内にある農耕地で、そこに社神が祀られているのであろう。⑧には、父乙に御祀することを貞う辞があり、小辛・小乙・武丁・小乙の妣母庚という関係からみると、雀は武丁の弟である。「貞ふ。雀・王は𠂤方を征することなきか。下上、若とせざるか。我はそれ(祐を)受けられざるか」(佚存・一八)のように、雀にも雀の名が出ている。王弟である雀のことは、王朝の貞人においても、いわゆる多子族・王族卜辞においても、ひとしくとり扱われているが、武丁の子輩たる多子ではないわけである。雀にまた亜雀(前・八・一三・二、乙・三四七八)というものがあり、𦎫にもまた亜𦎫(粋・一一七八)というものがある。亜は金文に亜字形の諸標識が多くみえ、おそらく族中の聖職者をいうものと考えられるが、『前編』にみえる亜雀の辞では、余のために夢のたたりを祓う儀礼をしている。

雀の所封の地はよく知りがたいが、亀版を貢納する例が多く、南土の名が関係卜辞にみえること、晋南の諸族との交渉が多いことなどから考えて、大体河内の温県の付近ではないかと思われる。その地にはいまも、雀梁・黄雀溝などの地名がある。殷は偃師・鄭州より安陽に徙ったのであるが、雀の地はおそらく偃師・鄭州の両地を底辺とする三角形の頂点に近いところに位置していよう。それは河内の中心部に当たり、当時、殷王朝の経営の最も重要な地域であったであろう。武丁がその弟をその地に配したのは、十分理由のあることである。

以上、殷室王子のいわゆる分子封建の実態を、その数例について略説した。その詳細については、『甲骨金文学論叢』所収の小稿を参考されたい。このような手続きによって、当時の分子封建の実態が把握されるならば、古代王朝の政治秩序がどのような形態をとるものであったかを、具体的に理解できるわけである。しかしこのようないわゆる多子と並んで、その中間にその地があるわけであろう。それは王畿の南辺にあたるところであった。「己巳、トして貞ふ。𦎫に命じて省せしむるに、南嗇に在らんか。十月」(前・五・六・一)、あるいは「戊申トして、宁(貞ふ)。𦎫に命じて、河の芻を取らしめんか」(乙・四七五〇)など、みなその所在の地を推すに足るものである。

⑨は雀に関する卜辞のそれである。大版中の一部のみを抄出してある。上段に「庚申、トして貞ふ。雀に囚亡きか。南土に囚あるか。告史せんか」とあり、同文の二辞を列し、下段にまた「辛酉、トして貞ふ。雀に囚亡きか。南土に囚あるか。告史せんか」と同文の二辞を列する。同版中に南土のことを多くトしている。南土は南社。王畿内にある農耕地で、そこに社神が祀られているのであろう。⑧には、父乙に御祀することを貞う辞があり、小辛・小乙・武丁・小乙の妣母庚という関係からみると、雀は武丁の弟である。「貞ふ。雀・王は𠂤方を征することなきか。下上、若とせざるか。我はそれ(祐を)受けられざるか」(佚存・一八)のように、雀にも雀の名が出ている。王弟である雀のことは、王朝の貞人においても、いわゆる多子族・王族卜辞においても、ひとしくとり扱われているが、武丁の子輩たる多子ではないわけである。雀にまた亜雀(前・八・一三・二、乙・三四七八)というものがあり、𦎫にもまた亜𦎫(粋・一一七八)というものがある。亜は金文に亜字形の諸標識が多くみえ、おそらく族中の聖職者をいうものと考えられるが、『前編』にみえる亜雀の辞では、余のために夢のたたりを祓う儀礼をしている。

雀の所封の地はよく知りがたいが、亀版を貢納する例が多く、南土の名が関係卜辞にみえること、晋南の諸族との交渉が多いことなどから考えて、大体河内の温県の付近ではないかと思われる。その地にはいまも、雀梁・黄雀溝などの地名がある。殷は偃師・鄭州より安陽に徙ったのであるが、雀の地はおそらく偃師・鄭州の両地を底辺とする三角形の頂点に近いところに位置していよう。それは河内の中心部に当たり、当時、殷王朝の経営の最も重要な地域であったであろう。武丁がその弟をその地に配したのは、十分理由のあることである。

以上、殷室王子のいわゆる分子封建の実態を、その数例について略説した。その詳細については、『甲骨金文学論叢』所収の小稿を参考されたい。このような手続きによって、当時の分子封建の実態が把握されるならば、古代王朝の政治秩序がどのような形態をとるものであったかを、具体的に理解できるわけである。しかしこのようないわゆる多子と並んで、そ

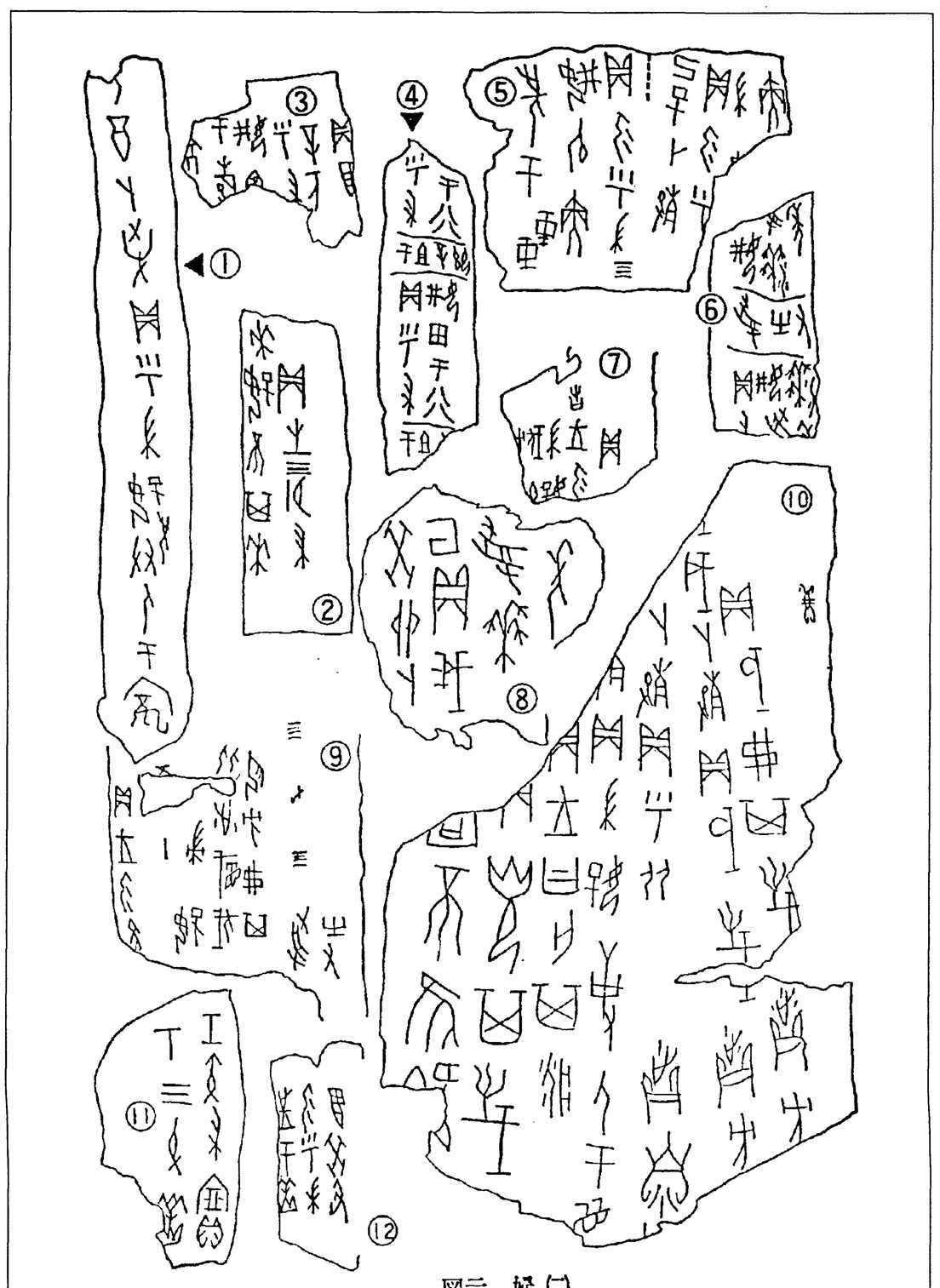
の妻とされる婦の存在もまた、この時代の政治に重要な地位を占めるものであった。

婦人将軍　王子中の有力者が各地に封建されて王朝の藩屏となるという形態は、十分に考えうることであるが、卜辞には子と並んで、婦の公的活動を伝えるものがあり、殷の政治形態の大きな特質をなしている。それはおそらく、殷の社会のもつ特殊性とも関連するものであろう。

図二十四①に、「乙酉トして、𠂤貞ふ。婦好を呼び供人を寵に先せしめんか」とあり、婦好に命じて人を供せしめている。その動員は、おそらく軍事的な目的をもつものであったと思われる。「丁酉トして、殼貞ふ。今春、王は人五千を供せしめて土方を征するに、𡆥又(祐)を受(さづ)けられんか。三月」(後・上・三一・六)その他、人三千を供せしめて𠂤方を伐つことを卜する辞例(続存・一・五六四)などもあり、いずれも外征のための呼集であった。その数はときに万にも及ぶことがあり、「辛巳、トして貞ふ。婦好の三千を徴し、旅萬を徴して□方を乎伐せんか」(庫方・三一〇)のような例もみえる。②によると、「貞ふ。生十三月、婦好はそれ來らざるか」とあり、そのような呼集が婦人の名で行なわれていることは、この貞人群の性格を考える場合に、参考とすべきことである。

婦好は国都の外にあって活動しており、王宮内の一婦人の生活ではなかったのである。

③に「貞ふ。翌辛亥、婦妍(けい)を呼んで、磬京に宜(まつり)せしめんか」とみえ、婦妍もまた婦好と同



図三　婦（ヨ）

事を起し、大衆を動かすときは、先づ社に事（まつり）することあり。しかるのちに出づ。これを宜といふ」とみえるものがそれである。

このように、重要な軍事的儀礼が、婦人の名において行なわれているのみでなく、また狩猟のことを卜した例などもある。婦妌を呼びて、八（地名）に田（かり）せしめんか」は狩猟を卜する。八は八を重ねた形の字であるが、いま八を充てておく。狩猟も古くは軍礼を習う意味を以て行なわれることが多かったのである。⑤によると、婦妌はみずから行動するのみでなく、他の部族を従えることもあった。（右側）「己巳卜して、殼貞ふ。婦妌を呼びて、□を携へて戈に先んぜしむることなきか」、左辞も同じ否定形式の命辞である。先とは部隊に先行することをいうものであるから、これまた軍事に関している。⑦「貞ふ。……王は婦好を（呼びて）土方を伐たしむること勿きか」は、土方に対する攻伐を婦好に命ずることをいう。土方は𠙵方とともに、殷の北方にあって、安陽の殷都に対してもしばしば脅威を与えている異民族である。このような強敵に対して作戦しうるものは、よほど強力な氏族でなければならない。

婦とよばれているものは、またその所領の地をもっていたようである。⑥（下段）「貞ふ。婦妌は黍年を受（さづ）けられんか」「𡆥又（祐）を受けられんか」は、婦妌の農穀の豊凶を卜するものであり、それは⑧「癸卯卜して、亘貞ふ。我は黍年を受けられんか」と卜している王室の

それと、全く同じ形式である。

もっとも、婦とよばれるものすべてに、このような関係の卜辞があるわけではない。ここにあげた婦好や婦妌のほかには、そういう辞例をもつものはむしろ稀であり、大部分は生子娩嘉、あるいは祖霊への御祀を卜するものであるから、婦好・婦妌の例はむしろ婦の一般的な状態ではなく、特殊な例としなければならぬものであろう。婦の本来の任務はこのような外事にあるのではなく、祭祀などに関する儀礼に従うことであった。⑪は骨臼刻辞であるが、婦が卜骨の修治を行ない、岳が署名をしている。⑫に「翌癸丑、婦を呼んで岳に往かしむること勿きか」と貞うているのも、おそらく祀礼に関することなのであろう。

それにしても、⑨「貞ふ。王はこれ婦好（を呼びて）沚戠を従へて𠂤方を伐たしむること勿きか。それ𡆥又（祐）を受けられざるか」、あるいは⑩（中央）「……卜して、殼貞ふ。婦好は人を眉に使ひせしめんか」のように、軍事や外使の派遣のことが婦人の名において行なわれているのは、どういう意味であろうか。⑩にはなお（右二行）「□戌卜して、殼貞ふ。戍は瀕方を戠（さい）するか」、（右行）「貞ふ。戍はそれ瀕方を戠せざるか」、あるいは（左二行）「光はそれ……を戠するか」など、攻伐に関する辞が多く、婦好の使人のこともこれと関するところがあろうと思われるが、このような国の大事に若干の婦が参与しているのは、特に事情のあることであろう。

古い時代には、戦争は呪力の戦いであった。あるいは、それぞれの氏族の奉ずる神々の威霊の戦いであった。その威霊を、戦場で呪的な力にかえて発揮するのは巫女のしごとであった。卜辞には、戦争に関して女性が活躍したことを示す資料が残されている。図二五⑩には「來嬉」の語がみえる(163頁)。「來嬉」とは外族の侵寇をいう語である。嬉は軍鼓の前に女子の坐する形であるが、おそらく当時、軍鼓を鼓することが、実際に巫女によってなされたのであろう。あるいは鼓声に呪的な力を与えるために、巫女が伴われていたのであろう。また①には、衒を示す字がみえる。字は道路を示す行の間に、蔑のような形がかかれている。蔑の上部は眉、媚女を示す。下部は伐、媚女を斬殺する象である。①では方の形の上に眉がかかれているが、方は横架の上に屍を載せた形である。衒の初形は媚女の呪力を行使する方法を示すものであろう。それは敵に衒惑を与えるために、その儀礼を行路の上で行なうことを意味するのである。

巫女を戦争に用いるのは、おそらく非常に古い時代のことであろうが、卜文の字形になおその遺意をとどめるものがある。ただ卜辞にみえる婦好や婦妌は、すでにそのような巫女ではない。また殷室の婦の一般的な状態でもなく、特定の婦のみが、そういう公的活動に名をあらわしている。

卜文の字には、形声の文字は至って少ないが、ただ女・水に従う字などには形声字とすべ

きものがかなりある。いずれも固有名詞として、地名や族名を示す字である。女や水は、一般にその語の属する範疇を示すものであり、もとの名は女や水をつけないままのものであった。たとえば卜文に、秦や桑などの氏族名に、女偏をつけた字がみえるが、それは秦や桑の出自の女を示す字である。また婦妌の妌は、卜文では井とかかれていることがあり、妌とは井の出自の女をいう字であろう。井はまた井方(井の国)ともよばれる国である。

井はおそらく、周初の金文にみえる井であろう。周初の器である彳盤は、周公の子である彳が周公の祭器として作ったものであるが、彳はのち井に封ぜられて井侯彳と称した。また周初の麦尊・麦盉は、井侯彳の臣である麦の作器で、麦盉には彳が井侯として入封したことをしるしている。井は文献にみえる邢である。その地は『説文』(六下)に「周公の子の封ぜられしところ、地は河内懐縣に近し」という。なお周公関係の器に、焚の作った焚毀があり、その文に「井侯の服をたすけよ」といい、銘末に「周公の彝(祭器)を作る」としている。井侯が周公の子であることは、『左伝』僖公二十四年の条に「凡蔣邢茅胙祭(以上六国)は周公の胤なり」という文献の記述とも一致しており、おそらく邢は、殷代の井方のあとに、周公の子が封ぜられたのであろう。殷の井方の地がそこであったとすれば、それは河内のほとんど中心に位置し、当時は殷の王畿に属する要地であったはずである。婦妌はそこから殷に入嫁した婦人であろう。

井方から入嫁した婦人が妌とかかれているのは、たとえば秦の出自の女が秦に女偏をつけてしるされるのと同じく、その国族の女子であることを示すにとどまって、いわゆる姓を示すものではないとしなければならぬ。秦嬴・斉姜・魯姫のような姓組織を思わせる呼称は、卜文にはみえない。おそらく殷の社会には、周のような姓組織はなかったのであろう。婦の名には、午・未・女・東・羊・果などに、女をそえた字のものが多い。みな婦妌と同じように、その氏族出自の婦をいうときの字である。卜文には女偏の字がはなはだ多く、そのうち少なくとも四、五十は、氏族の名に女を付しているものとみられる。

殷にはおそらく姫姓と姜姓というような通婚関係をもつ特定のクラス、すなわち姓組織はなかったと思われるが、しかし通婚によって、王室と特に親縁の関係にある氏族は多かったはずである。たとえば婦妹は、王族卜辞に娩嘉を卜するもの、また骨臼刻辞にもその名がみえており、妹は殷都に近い親縁の氏族であったらしい。『書』の「酒誥」は、周公が康叔を衛に封じたときの任命書であるが、その文首に「大命を妹邦に明らかにせよ」という。漢の鄭玄の注に「妹邦は殷の都して處りしところなり」とあり、妹は殷が都したこともある地である。

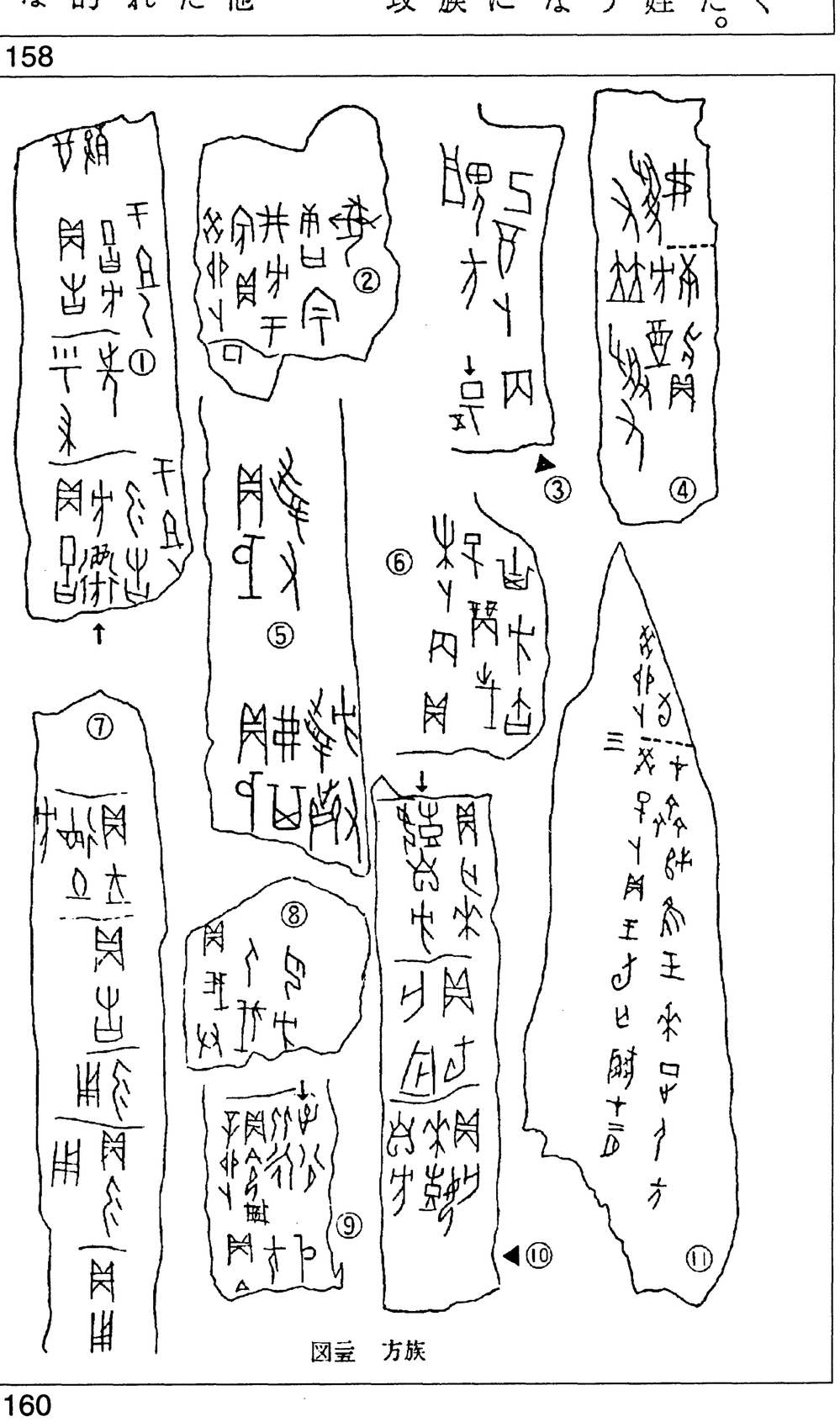
卜辞に婦妌とともに最も辞例の多い婦好の地も、土方や㠯方関係の辞があることからも知られるように、殷都の西南、河内に近い方面であったらしい。好は氏族名として単用されて

いる例がなく、また井や妹のように後の文献にその名のみえることもなく、最も追迹しがたいものであるが、婦名の例からいうと、好もまた氏族の名であろう。井も単用の例はほとんどないが、これほど有力な氏族と思われるものの名が単独でみえることがまれであるとすれば、それはおそらくこの婦が、その出自の族を代表するものであったのではないかと思う。

戦争や受年のような外事を卜するものが、婦妌・婦好の二家にほぼ限られているのは、この二婦が王の婦であったからであろうと推測される。いわば妻党・母党の代表者として、王妃と考えられる王姜が、東方の経営に当たって種々の外的活動を行なったことができるようである。周初の成王の冕の卣や尊の銘では、王の東方巡撫のとき、王姜は宗周の祭祀のとき大保召公に使者を派遣しており、作冊令彝によると、王姜は作冊矢令に貝十朋(十つなぎ)・臣十家のほか徒隷百人を賜与している。その文に「井侯の服をたすけよ」といい、銘末に「周公の彝(祭器)を作る」としている。井侯が周公の子であることは、『左伝』僖公二十四年の条に「凡蔣邢茅胙祭(以上六国)は周公の胤なり」という文献の記述とも一致しており、おそらく邢は、殷代の井方のあとに、周公の子が封ぜられたのであろう。殷の井方の地がそこであったとすれば、それは河内のほとんど中心に位置し、当時は殷の王畿に属する要地であったはずである。婦妌はそこから殷に入嫁した婦人であろう。

なお、殷がのちに子姓の国とされていることについて一言しておきたい。婦某関係の多くの辞例を通じて、殷の婚姻関係に姓組織があったとすべき資料がないことは、すでに述べた。殷がのちに子姓とされるのは、おそらく姓組織をもつ周の時代に至って、擬制的に殷を子姓としたのであろう。殷を子姓とするのは、分子封建のときの王子がすべて子奠・子雀のように称したからであろう。殷には、トーテム的な組織、あるいはそれに類する結婚クラス的な秩序はなかったものと思われる。殷の政治は、多くの氏族との、いわば任意的な結合の上に成立していた。そこでは自然、離合集散がさかんであった。氏族は多くは自生的な古い氏族国家であり、王朝は祭政的な方法でこれを組織し、通婚によって結合し、あるいは実力で攻伐することによって、その秩序を維持していたのであった。

戦争と氏族　殷王朝の統一に先立って、古く夏王朝の存在が伝えられており、またその他の古帝王の説話も多く残されているが、考古学的にもいくつかの文化圏、あるいはその文化圏の重なりの事実が知られかも知れず、考古学的にもいくつかの文化圏、あるいはその文化圏の重なりの事実が知られている。しかし古くそのような政治的統一があったとしても、それはなお氏族勢力の一時的な結合にとどまるものが多く、古い氏族国家を外から包摂するに過ぎなかった。そのような氏族群に対して、主として種族的な結合を保ち、独立した国家としての実力をもつものは、



図三　方族

方とよばれた。

殷の武丁は、『易』（既済・九三）に「高宗、鬼方を伐ち、三年にしてこれに克つ」とあるように、鬼方に対して大規模な討伐を試みたとされている。卜辞にみえる㠯方がその鬼方であるらしく、董氏の『殷暦譜』には、関係の卜辞によってその実証が試みられている。図二五①（下段）「貞ふ。㠯方の𡆥するに、祖乙に告せんか」とは、㠯方侵寇の崩しがあり、これを祖乙に告祭して、その威霊によって未然に祓うことを卜したものである。𡆥の字については、すでに述べたが（154頁）、侵寇の前に、媚蠱のような呪的行為がなされたのであろう。方とよばれるものは、いちおう王朝の秩序の外に独立した異種族の国家であったとみてよく、殊に㠯方・土方は、おそらく山西方面の異民族であり、殷に対しては終始敵対的な態度をとるものであった。しかし方のうちにも殷と親縁の関係をもつものも多く、井方からは婦が入嫁して婦姘とよばれている。通婚によって、そのような強国を王朝の秩序に参加させようとする政治的な意図もあったものとみられる。②「癸卯卜して、宁貞ふ。井方と唐宗に𡆥せんか」においては、井方と唐宗（大乙の祀処）とを併挙し、𡆥豚を用いることを卜している。

③「己酉卜して、丙（貞ふ）。畏方の昜するに、㞢あるか」の昜は、①の𡆥と同じく、道路での呪的な行為を示すものであろう。字はおそらく㬎の初文。㬎は『説文』に儻（鬼やらい）

して鬼を祓う道上の祭名とされているものであるが、道路に対する呪詛の行為をも意味したらしく、その呪的な行為によって禍害がもたらされるとされたのであろう。そういう呪詛は、気づかぬうちに加えられていることが多く、そのため氏族生活の平安を求めて、しばしば貞トが行なわれた。④（下段）「庚申貞ふ。方・𢦏・竝は又（祐）を受けられんか」「又を受けられざるか」は、特に神祐の有無について貞うというよりも、むしろ修祓に近い意味をもつ貞トであろう。⑤には「貞ふ。戉は又を受けられんか」とあるが、それは下辞に「貞ふ。戉は寡君（わが君）を収めよ（仲よくする）」というように、他国の社稷の神の福を求めることをいうものであろう。自国の社稷の福を他に与えるというこの定型的な表現は、『左伝』にしばしばみえ、多く講和を求めるときにいう語である。両国の間の交渉は、その神霊の間の交渉として理解された。卜辞には「貞ふ。我は㠯方の又を受けられんか」（林・二・七・九）、「貞ふ。我はそれ土方の又を受けられざるか」（六録・清二七）のようにいうこともあり、これらの異種族の国に対しても、これを卜することがなされている。

神霊の和解がえられないときには、攻伐が行なわれた。⑥「□未卜して、丙貞ふ。子商は畏方缶を𢦚せんか」とは、伐というのとまた異なり、災害を与える意味であろう。「貞ふ。

我が使はそれ方(国名)を戈するか」「貞ふ。方は我が使を戈するか」(丙・六九)などの例によって、その用義を知りうる。そういうおそれのあるときには、省とか告のような儀礼が行なわれた。⑦「貞ふ。王は土方を省せんか」「貞ふ。告せんか」とは、土方の出撃に先立って、省視し、告祭することをトしたものである。省はわが国にいう国巡り、国見などに似た呪的行為で、見ることによって対者のけがれを祓い、支配することをいう。眼の呪力に訴える古い儀礼である。見る・知るという行為は、対者を支配する意味をもつのである。ときには、遠方から望むことによって、その目的を達することもあった。「貞ふ。これ王は自ら望すること勿きか」(京津・三四七)「貞ふ。𠙵方を望すること勿きか」(鉄・二四一・二)のごときはそれであるが、それはまた戦争の準備行動でもあった。「癸巳卜して、殼貞ふ。雀を呼んで伐たしむるに、□を望せんか」(掇一・二五二)と、□に対してまず望を行なうことをトしたものがある。のちに雲気を見てその吉凶を察し、あるいは天子が四方を祀る郊望の祭りを行なったのも、このような古い儀礼に由来するものであろう。

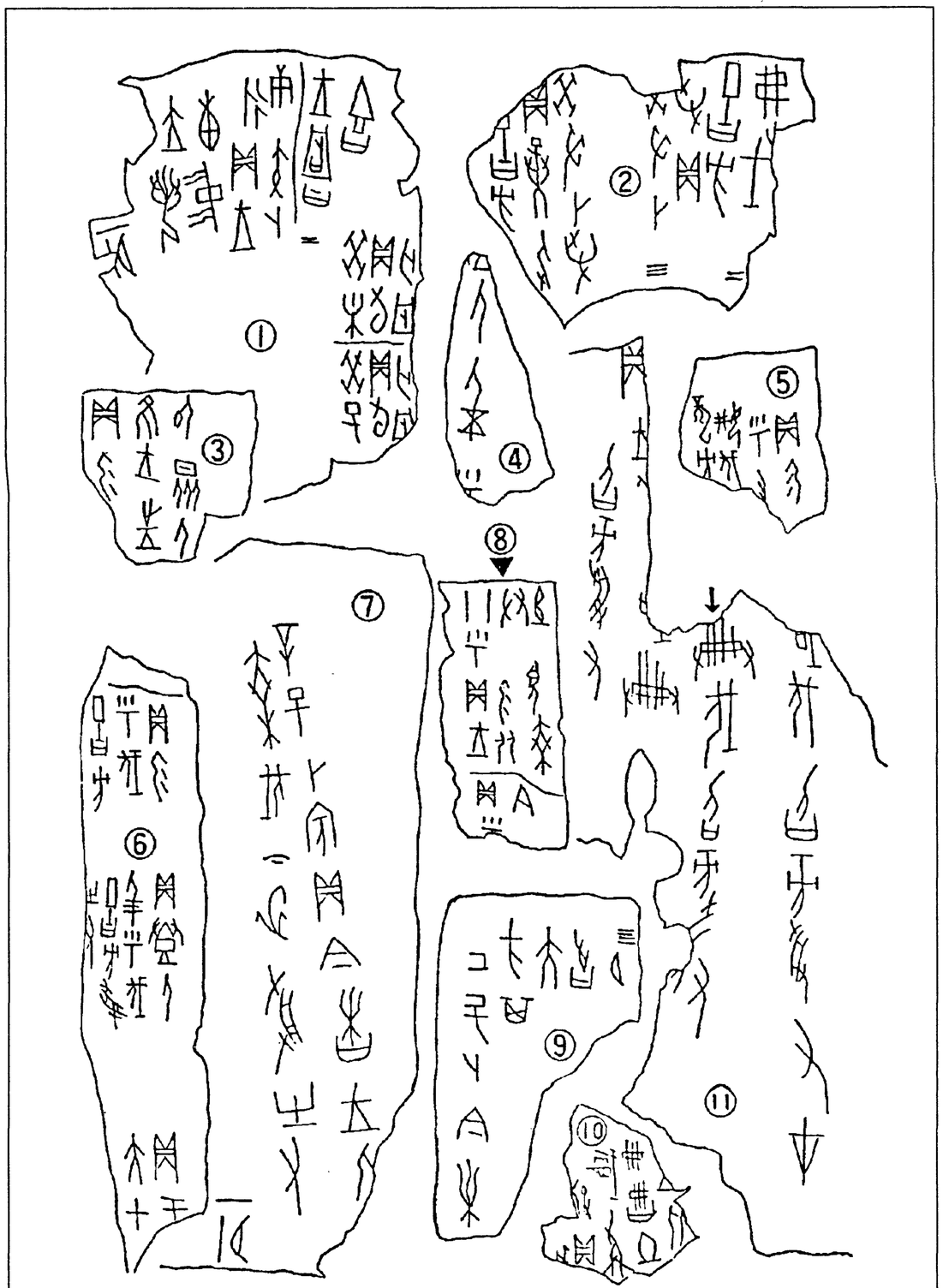
⑧「貞ふ。我は人を供せしめて、𠙵方を伐たんか」は、戦役のために人を提供させることをいう。動員には供人というときと登人というときとがあり、登は徴の意である。いずれも自己の支配する範囲で動員することをいうものであるが、ときには他族を従えて、共同で作戦することも少なくなかった。⑨には「辛卯、トして貞ふ。周に命じて、永を従へて征せしめんか。八月」とあり、周はこのとき殷の命を受け、永を従えて作戦している。征はやや異構の字であるが、用例からみてやはり征の義であろう。⑩「貞ふ。来婐の方よりすること亡きか」とあり、上段の刻辞も同じ。来婐とは外族の侵寇をいう語である。婐はすでにしるしたように、軍鼓の前に巫女のある象。ここにみえる方は国名である。⑪は帝辛(紂)期の夷方東征に関するもので、「癸巳卜して貞ふ。王の旬に𡆥亡きか。一月に在り。齊の餗に在り。これ王來りて夷方を征す(るの年なり)」という。紂の東征は前後二回にわたり、それぞれかなりの長期に及ぶ大遠征であった。夷方は東夷中の有力な国族で、その背叛は結局は殷の滅亡をもたらすものとなった。この遠征に疲弊した殷は、のちその背後を周の率いる西方諸族の連合軍に襲われて、亡びるのである。このときの夷方討伐の卜辞には、卜旬の辞を伴うものが多く、それによって当時の暦譜をある程度復原することができる。斉の餗とはおそらく山東の斉の軍事基地であろう。殷王朝はもと夷系の種属であり、夷系諸族の支持によって中原に覇をなしたものである。したがって夷方の離叛は、殷王朝の基盤に重大な打撃を与えるものであった。

夷方に対する討伐は、「これ王來りて夷方を征す」というように、王の親征であった。このういう大きな事件によってその年をしるすものは、大事紀年形式とよばれる。たとえば「これ王の三祀」というのにかわる紀年の形式である。重大な征役には、王みずから出軍した。

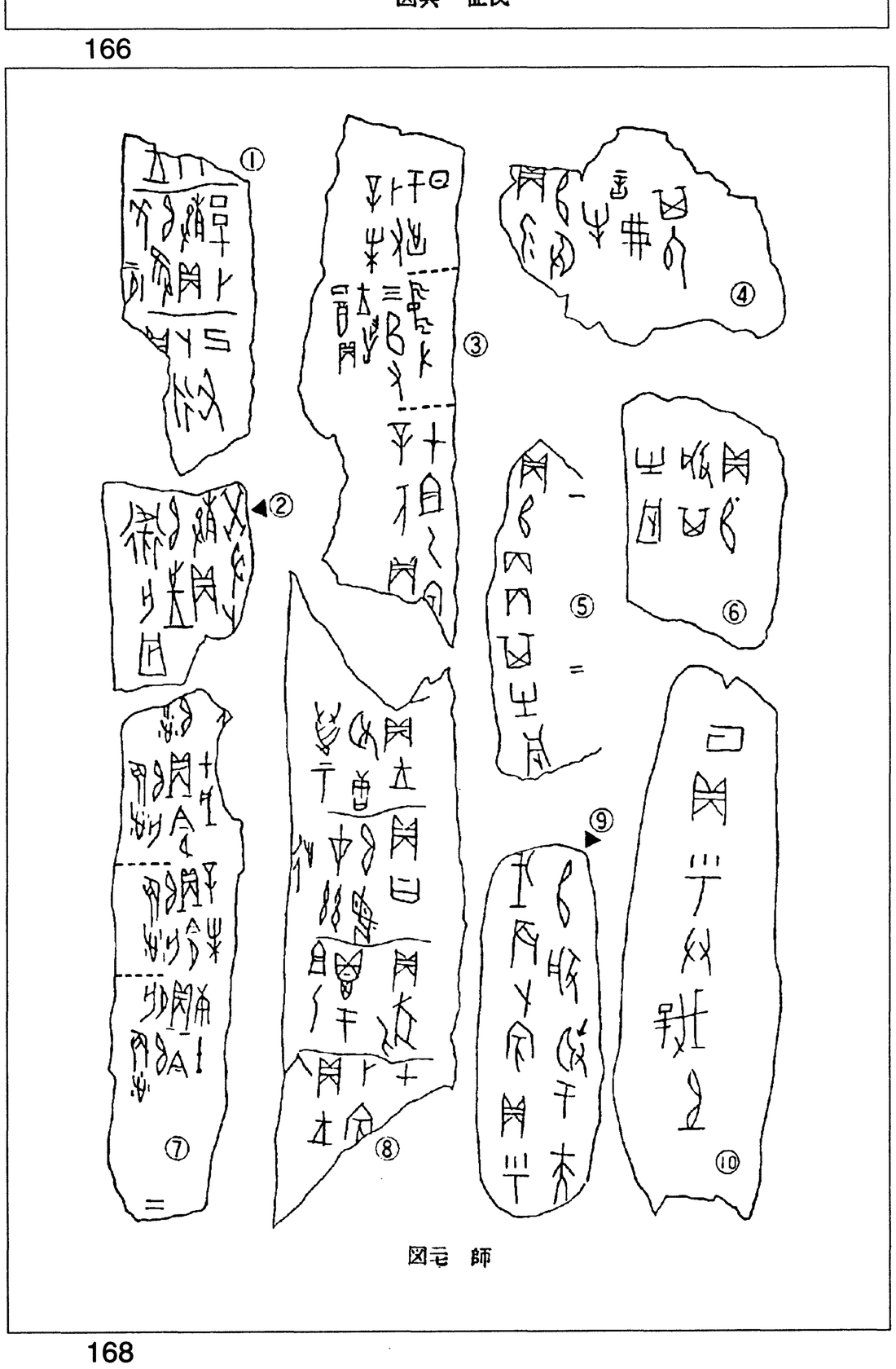
殷は三軍の編成をとっていたようである。図二六①(左側)「庚寅卜して、永貞ふ。王はこれ中に𣪊むに、若なるか。十一月」とあり、右に「王𠂤みて曰く、吉なり」というのは、左辞に対する占繇の辞であろう。中は中軍。三軍のうち、元帥の指揮するところである。これによると、王が中軍を親閲する儀礼があったのである。②(右)「癸丑卜して、𡆥貞ふ。𠙵方は戈せざるか」とは、𠙵方の侵略の有無をトするものであるが、(左)「癸丑卜して、𡆥貞ふ。𠙵𢦏は𠙵方に及ばんか」とは、𢦏をしてこれを追撃させることをいうものであろう。𢦏は金文の図象標識としてみえるもので、おそらく王族から出た特定身分、すなわち多子族を示すものとみられる。多く軍旅のことに従っている。

軍事には、氏族軍以外にも、人・衆人を用いることをいうものが多い。③「貞ふ。これ王は往くに衆人を携へざるか」、④「……人五千を登(徴)して呼(伐せんか)」は、呼集して部隊を編成するものであろう。作戦の地域によっては、所在の氏族に命じて行動させることが多く、⑤「貞ふ。婦妍を呼びて𡆥方を伐たしむることなきか」とは、井方にそのことを命ずるものであろうと思われる。

戦争に当たっては、神祐を求める儀礼を行なってから、行動を開始した。⑥(中段)「貞ふ。人三千を登して𠙵方を呼伐するに、𠂤又(祐)を受けられんか」「貞ふ。𠙵方を呼伐すること勿きか」のようにトする。⑦「辛巳卜して、宂貞ふ。今春、王は(望)乘を従へて下□を伐つに、𠂤又を受けられんか。十一月」というのも同じ。⑧にも「貞ふ。王は望乘を従ふること勿きか」とあって、望乘の名がみえる。望乘とはそういう職掌をもつ、いわば特殊部隊であろう。⑨「丁巳卜して、𡆥貞ふ。婦妍を呼びて𡆥方を伐たしむるに、𠂤又を受けられんか」「貞ふ。婦妍を呼びて𡆥方を伐たしむること勿きか」とあって、望乘の名がみえる。望乘とはそういう職掌をもつ、いわば特殊部隊であろう。⑨「丁巳卜して、𡆥貞ふ。王は望乘を従ふ



図六　征伐



図七　師

王は（沚戡を従へて）召方を册伐するに、又(祐)を受けられんか」とあり、その冊字は両手を以て冊を奉ずる形に作る。すなわち冉冊の象である。異族に対する攻伐には、なおこのような呪的な方法による対応が重視されていたのであろう。それはかれらが、それぞれの異族神を奉ずる氏族であったからである。殷代の氏族は、みなその奉ずる神とともにくらしていたのである。それはなお、春秋期においても、「福を徼邑の社稷にもとめよ」ということばとして、残されていたのであった。

戦争は氏族と氏族、すなわちその氏族の奉ずる神の戦いであるということが、この時代の通念であった。それで戦争には、氏族軍が単位となるのが原則であった。西周の時代となっても、成・康の二代は、東方の経営のための戡定作戦がたえまなくつづけられた時期であるが、それにはもと、殷に服属していた東方系の氏族軍が動員された。一種の消耗作戦であったともみられるが、やはり氏族軍が軍事力の中心をなすものであったことが、その大きな理由である。

殷は所在の氏族軍をいわば方面軍として地域的な作戦に用いたが、王室に直属する軍力もあって、それらは𠂤とよばれた。図二七①「丁巳卜して、殼貞ふ。𠂤は羌を獲んか。十二月」では、異族犠牲として羌族を捕獲するために、𠂤を動員している。②「癸丗卜して、殼貞ふ。𠂤は衛に往くに、𡆥亡きか」とは、その行動中に禍がないかを貞う。𠂤は三軍の編成をもつものであった。③(中段)「丁酉、貞ふ。王は三𠂤、左中右を作らんか」のように、その編成を卜する例がある。𠂤は軍礼のときの祭肉の象であり、軍の行動中はそれを奉じてゆき、帰還してはまた廟に納める。その礼を歸という。③の上下に「辛亥、貞ふ。祖乙の宗に在らんか」「辛未卜す。出日に又(侑)せんか」とあるのは、それぞれ別の儀礼である。貞の字形はいわゆる王族卜辞にみえるものと同じである。

④「貞ふ𠂤は牛を取ること勿きか。それ携へざるか」は、犠牲として牛を携行するか否かを卜するものであろう。𠂤の統率者もまた、𠂤とよばれた。⑤に「貞ふ。𠂤丙はそれ𡆥𡎴るか」、また⑥に「貞ふ。𠂤般はそれ𡆥𡎴るか」と卜するのは、いずれも将軍としての丙や般の安否を貞うものである。丙は丙を二つ重ねた形である。望乘や沚戡のように、特定の軍務をもつものと異なって、師職にあるものはいわば軍の指揮官であるが、師般が独立した氏族の族長であったことは、「𠂤般はそれ王事を由(おこな)はざるか」（続存・一・一〇九三）のように、王使を受けていることからも知られる。

𠂤は編成の部隊であるために、統制上の問題もあったと思われ、その行動については、⑧（二段目）「貞ふ。𠂤母に曰ひて、茲(ここ)に在りて徂(とど)まらしむるか」というように駐留を命じているものがある。また駐留中にも、夜間などには、何かの霊異におそれ驚いて、部隊が騒擾に及ぶというようなことが多かった。⑦(下段)「庚午、貞ふ。今夕、𠂤は昷(しん)すること亡きか」

以下、辛未・甲戌にも、つづけて同じく「今夕、㠯は昏することなからんか」とトしている。昏は震、震驚して騒ぐことをいう。

㠯は直属の軍であるから、⑨「戊辰トして、宁貞ふ。㠯般を呼びて、夫(地名)に取らしめんか」のように、一定の地から人を集めて、随時に編成することがあった。取は馘耳を執る象であるが、ここでは人をいうのであろう。師の駐屯のところには、軍を出すときの祭祀に用いた肉、すなわち㠯を、台上において祀った。それは軍神の憑るところとされた。⑩「(□□トして)、亘貞ふ。呼びて伐の㠯に供せしめんか」とは、その基地に人を補供する意であろう。卜辞には、師と称する人名は多くみえず、二、三の特定のものが師職に任じていたようである。師はのち長老として氏族の子弟に軍礼を教えるものとなり、師長の意となった。しかし殷の軍政は官制的にはなおはなはだ未発達であり、軍事力が一切を決定し政治に優位するというような状態はみられない。むしろ氏族的な原則が、国家権力の最も典型的な発動である軍事の面においても、なお優位にあるものであったことを示している。そしておそらくそのような状態は、基本的にはほとんど春秋期にまで及んでいたと思われる。

召方と羌人　殷の周辺には多くの異種族があった。北方にはのちの玁狁や狄系と考えられる㠯方や土方がある。㠯方は文献にみえる鬼方であろう。西方には羌系の種族がおり、その一部は早く華化して姜姓の諸国となったが、古俗を維持した大部分の原住民は数百年の間に次第に西徙して、ついにチベットに入った。また南方の苗黎の族は、当時は江北の山陵地帯にあった。東南夷はその系統のものであろう。西北には周をはじめ、夏系の諸族があった。殷文化の中心地は、河南の鄭州と安陽を結ぶ線を軸として、黄河の南北にわたる地域であったようである。統一王朝として殷が経営した地は、ほぼ河南の北半を中心とする一帯に限られていたとみてよい。それは周の直接の支配圏が、主として渭水の流域から伊洛方面に及ぶ王畿の範囲であったのと、ほぼ似ていると思われる。もっとも帝辛期の東征関係の卜辞にみられるように、作戦の地域がときに広い範囲に及ぶこともあるが、それは在地諸族の協力によるもので、常備的に軍力がその地に配置されていたのではない。殷王朝はときに臨んでいわゆる宗主権を行使しえたにすぎず、直接的な支配が諸族の内部にまで及ぶものではなかった。同様の関係は、周王朝の支配においてもみることができる。古代の王朝は、その宗主権のもとに祭政的支配を行なっていたのであり、支配圏がそのまま領土ということではない。このような疏緩な支配関係の中で、王朝と諸族との紐帯はきわめて不安定なものであった。勢力関係や利害関係によって、容易に叛服がくりかえされる。その叛服によって、王朝の運命が在右されることも、もちろんありうるのである。殷周史の展開の上で、召方の動向のごときは、その

意味で最も注意すべきものの一である。

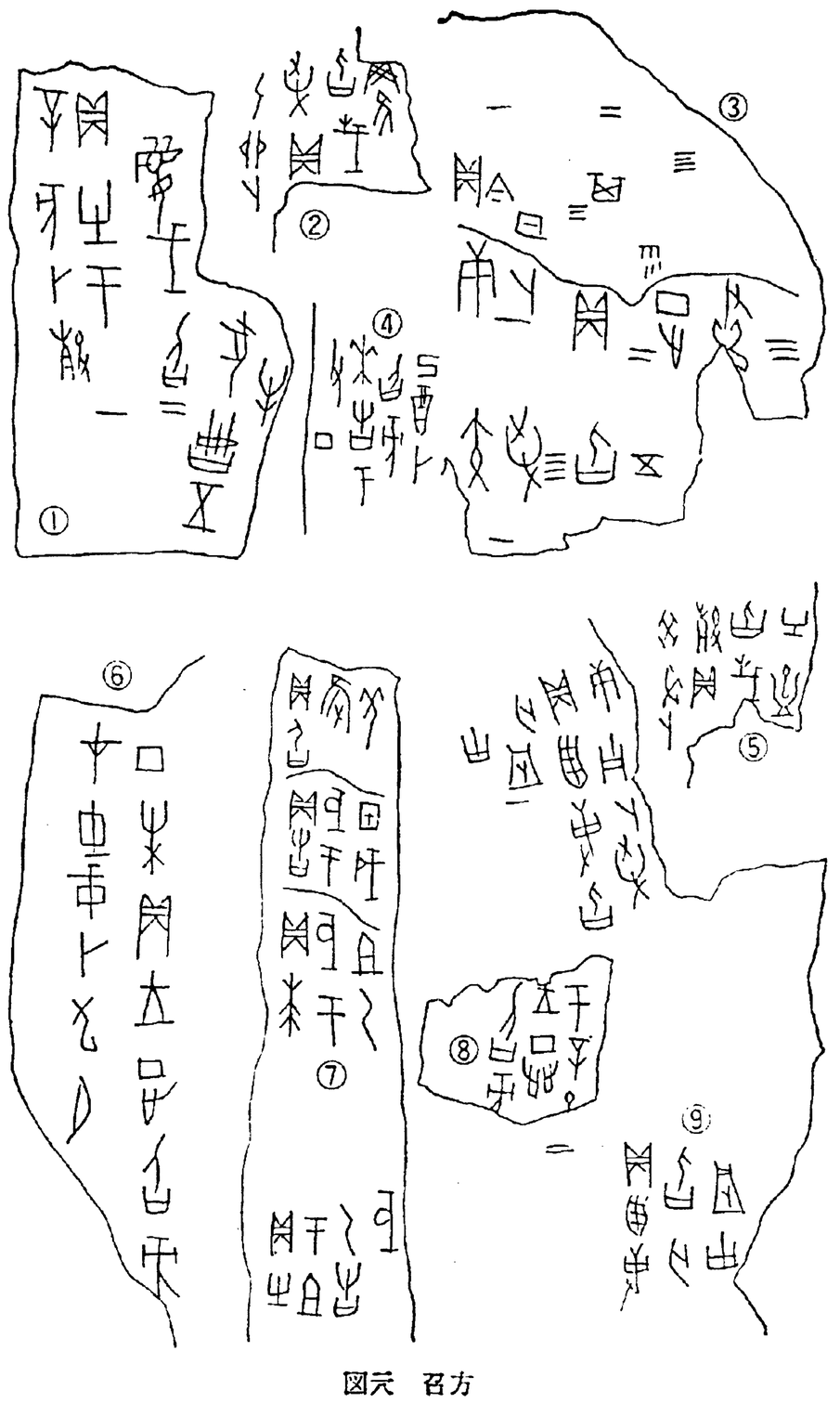
召方は河南西部の古族であったようである。その方面には召陵・南召など、召とよばれる地名がのちまでも残されている。またその一族に匽(えん)というものがあり、召関係の金文にみえるが、河南の中央部に近い鄭城は、その名をとどめるものであろう。殷周革命のとき、その族の代表者であった召公奭は周に加担し、周召二公とよばれて周公と並ぶ周の元勲とされたが、その父は金文に召伯父辛とよばれている人である。干名を以て父祖をよぶのは殷の文化圏のことであるから、古くは召も殷の文化圏に属していたのであろう。殷王の狩猟の地に㠯とよばれる地があり、周初の召氏の器はみな㠯の字を用いている。㠯は河内の地であろうがその地はもと召氏の領有であったのであろう。おそらく殷がその地を支配するに及んで、召氏は伊洛の南に退き、そこに根拠するに至ったものと思われる。『詩』にみえる召南は、その地である。

卜辞にみえる召・召方は、はじめは殷の有力な与国であった。図二八①に「辛亥トして、㱿貞ふ。蔑(べつ)に召を㞢(侑)するに、……犬(を用ひ)、五牛を冊(さつ)せんか」という。それは「癸未トして、㱿貞ふ。子漁は婞(が)に㞢して御せんか」(続・三・四八・三)、「子漁は婞に㞢して冊し、酌(まつ)せんか」(鉄・二六四・一)とほぼ似た辞例であるから、召のために、殷が蔑とよばれる神に対して㞢祀を行なうことをトしたものである。このとき召は、殷と極めて親近の関係にあ

ったはずである。しかるに③「庚寅トして、㱿貞ふ。召は肅を正(征)せんか」というのは、子粛の封地である粛への侵攻があるかをトしており、殷への離叛を示している。また②に「乙卯トして、㱿貞ふ。召は羅に戈するか」とあり、羅に災害を与えることをおそれてトしたものである。他に「庚申トして、㱿貞ふ。召はそれ伐せんか。羅に蠱(こ)すること㞢(あ)るか」(綴合・二五五)というものがあり、これによると召は蠱術をもって脅威を与えることがあったらしい。⑤に「癸丑トして、㱿貞ふ。召の戈するは、蠱すること㞢るか」というのは、その意である。もともと召という字は、口すなわち祝告によって霊の降下を求めるもので、口の上に人の形をそえた形である。召の異体字である㠯は、酒などをそなえたその儀礼を示す字であろう。おそらく宗教的に、特殊な伝統をもつ氏族であったらしい。

④「己酉トす。召方の來るに、父丁に告せんか」とは、召方の来寇に際して、父丁に告祭することをトしている。父丁は康丁、したがってこのト辞は、第四期のものである。また⑥に「丁未、貞ふ。王、召方を正(征)せんか。戈に在りてトす。九月」と王の親征をトする。召方の向背が影響するところの大きいことからいえば、王の親征をもいとうべきでないとされたのであろう。⑧には「辛巳に王は召方を撥せんか」としているが、撥とは都邑の侵略破壊をいう字である。このとき、殷の親征の軍は、召氏の領内に深く侵入したのであろう。

召方はかつて、殷のために軍を動かすこともあったし、また異族犠牲として羌人を捕獲し



図六　召方

い足迹を残し、その活躍を示す多くの金文をとどめている。そのことについては『金文の世界』にしるしておいた。

河南西部の山陵の一帯には、当時、羌族が住んでいた。卜辞に最も多くみえる異族として、この羌人の消息もまた注意すべきものがある。羌人は当時、河洛より鄭州付近にまで及んでいたようである。卜辞にみえる岳は、かれらがもと祖神として信仰していたものであり、河南西部に建てられた姜姓の国々も、『詩』の大雅「崧高」によると、この岳神の子孫であるとされている。しかし羌族の大部分は、その旧俗を保って他の諸族と融合せず、牧羊の生活をつづけていた。図二九①「甲戌卜して、宍貞ふ。揚の牧に在りて、羌を獲んか」とは、その牧羊地を侵して羌を捕獲することをいう。殷は所在の諸族に命じて羌を捕えさせた。②「己酉卜して、殸貞ふ。𠂤は羌を獲んか」は、𠂤にそのことを命ずるものである。ときには図二七①のように、軍を出動させることさえあった。しかしこのようにつねに捕獲の対象とされている羌も、全く団結のない遊牧民ではなく、羌方すなわち羌族の国とよばれることもあった。それで③「甲辰卜して、王(貞ふ)。羌は朕が使を我せざるか」のように、これに対して殷から祭使官が派遣されることもあったのである。

しかし殷は、この羌族を一般の氏族と同じものとは認めず、これを王朝の秩序に加える意図はもたなかった。羌人は次々と捕獲され、犠牲とされた。羌に関する辞例の大部分は、こ

れを犠牲に用いることをいう。捕獲した羌は殷都に送られ、王みずからこれを迎える儀礼を行なっている。④の右辞には(中段)「壬戌、貞ふ。王は、𣪘の羌を以いるを逆ふるか」「商において、王は以いる羌を逆ふるか」というのは、その用牲に関するものであろう。𡆥は上甲の祭祀によくみえる祀礼である。⑤もまた羌を迎える儀礼をいう。「王は南門において羌を逆へんか」「癸亥に示るに、羌を先だてて入らしめんか」とあって、その儀礼はかなり重々しいものであった。

⑧「三羌を方禘せんか」のように、自然神を祀るときにも羌を用いたが、やはり祖祭に用いることが多い。⑦「甲午、貞ふ。乙未、彭するに、高祖亥、大乙に羌五・牛三、祖乙に羌……小乙に羌三・牛二、父丁に羌五・牛三(を用ひるときは)壱亡きか」という。高祖亥は王亥、父丁は康丁である。すなわち第四期武乙期のものであるが、この期のものは、羌の字形に▽形のものをつけている。それは辮髪の象で、別に辮髪を編み髪にしるすものもある。これの方面で辮髪の俗をもつものは、今のチベット族である。おそらく羌人が西徙して、ついにチベットに達したものであろう。

羌を軍門の礼に用いることはすでに述べたが(151頁)、⑨「己未、義京に羌十人を宜し、十牛を卯さんか。左」とあるものは、王の左軍がその軍礼に羌を用いることをいうものであろう。犠牲として用いる数は、ときに百羌にも及ぶことがあった。⑩「甲子卜して、殸貞ふ。

て、これを王都に送ったこともある。⑦(上段)「貞ふ。召は羌を獲んか」とはその獲羌をトするものである。同版上に戊の辞があり、(下段)「貞ふ。祖乙に𠂤して戊を告せんか」「貞ふ。戊を祖乙にもとめんか」に訴えるものであろう。戊にも獲羌をトするもの(甲・三三三八)が多く、もと殷に服属していたものであるが、やはり叛服を重ねた族のようである。

周辺諸族の動向には叛服の多いものであるが、しかし殷王朝にとって、召方の向背は殊に重大であった。それは召が、⑨(上段)「庚子トして、牽貞ふ。西史召に田亡きか。𠂤はんか」とトするように、かつてはこの方面の祭祀権を委譲したほどの有力な与国であったからである。その離叛は、召以西の諸族に、決定的といってよいほどの影響を及ぼしたであろう。しかもこの後、召方との関係が改善されたらしい様子はみえない。

殷周の革命のとき、伊洛の勢力を代表する召方が周に加担したことは、その勝敗を左右するものであったと思われる。召氏の一族は、このとき河南を横断して、遠く山東にまで作戦し、山東の梁山に梁山七器とよばれる彝器を残している。またその一部は遠く北方に殷の残存勢力を追うて燕に至り、そこに北燕を建てた。また南燕の国も、おそらく河南の召氏の旧領地に建てられたものであろう。召𠙵器によると、𠙵に所領をえたことがしるされているが、もとその方面に召の所領があったのである。周初の東伐と経営に、召氏の一族はかがやかし



図元　羌

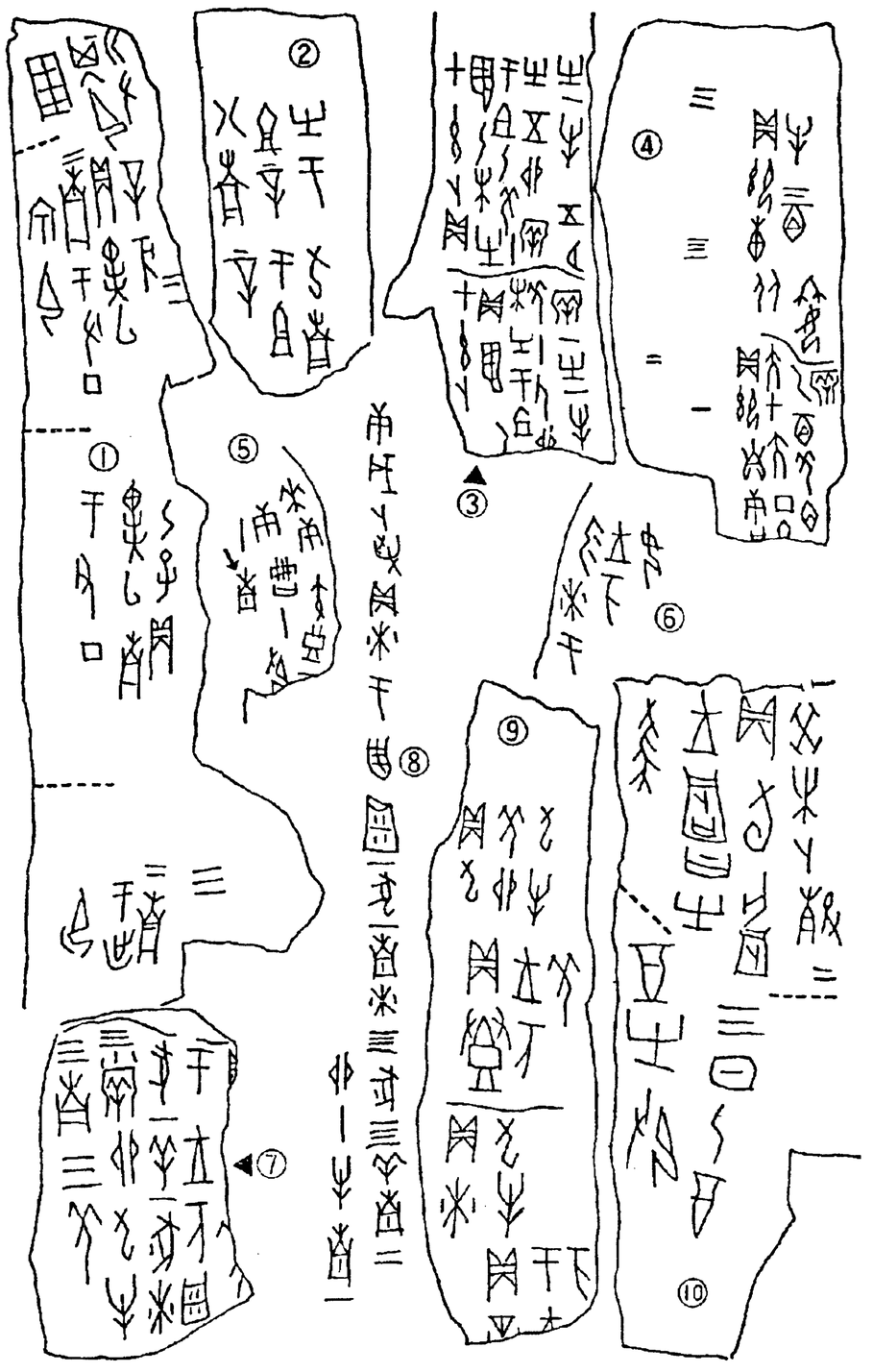
として用いた形跡もあるが、羌人の大部分は、人牲として殺されたのである。異族犠牲は、当時の宗教的観念において、祖神の威霊を加える上に、最も有効なものとされていたのであった。

人牲として用いられるものに、また南があった。図三〇①に「乙巳、貞ふ。皐は南を父丁の宗に以いて、御せんか」「辛亥、貞ふ。皐は二南を父丁の宗に以いんか」「辛亥、貞ふ。皐は二南を父丁の宗に以いて、御せんか」とみえる南は南人、おそらく苗系の種族であろう。苗族は今はるか南方の山地や海島に退いているが、殷の当時は河南の羌族と相対して争い、その闘争は神話的な形で『書』の「呂刑」にもしるされている。当時かれらは、おそらく江北の桐柏・伏牛の山地にいたのであろう。殷人はこれを人牲として用いたが、ただ羌族のようにこれを捕獲することをいうものはほとんどない。またその数も、②(下段)「九南を祖辛に(𠂤せんか)」「祖辛に八南を𠂤せんか」、あるいは⑤に「十南」とみえるものが最も数の多いもので、一南・二南という例が普通である。南人は羌人のように、容易に捕獲することができなかったのであろう。かれらは強悍な種族で山間に散居しており、ことあるときは、その聖器である南を鼓して危急を相報じた。南はその楽器の象形字で、それを鼓する字が殷である。かれらはその器を南任と称している。いまいう銅鼓である。銅鼓の最も古い形式のものは湖北・江西から出土するが、かれらは漢族の圧迫を受けて故地を棄てるに当たって、鄭重にこれを埋蔵して去ったことが、その出土状況から知られる。わが国の銅鐸と、その出土の情況が似ている。

人身犠牲は動物犠牲と並用されており、③(下段)「甲午、卜して貞ふ。翌乙未、祖乙に羌十人を𠂤(侑)し、羊を卯し、一牛を𠂤せんか」「甲午、卜して貞ふ。翌乙未、祖乙に羌十又五を𠂤し、羊を卯し、一牛を卯し、一牛を𠂤せんか。五月」においては、羌人とともに羊や牛をも用いている。④では(下段)「貞ふ。唐・大甲・大丁・祖乙より𠂤に、御するに百羌・百宰(を用ひんか)」、また「貞ふ。御するにこれ牛三百(を用ひんか)」とあり、唐(湯)以下の大示に対する祀礼には、多くの異族や動物を犠牲として用いている。犠牲はときに、日食に対しても捧げられ、⑤には「來庚寅食するときは、庚に十㞢・十南を冊せんか」という。ここには㞢・南がみられるが、他に羌を用いる例(続存・二・二九八)もあり、天象の異変と考えられる日食についても、異族を犠牲として祓うことがなされている。㞢はおそらく西周中期の宗周鐘に南国㞢子としてみえるもので、また南夷の一派であろう。⑩「癸未卜して、殼貞ふ。旬に𡆥亡きかと。王𡆥みて曰く、𣪊あらん」といい、また「三日乙酉、奠に㞢を𠂤せんか」というのも、𣪊を祓うために㞢を用いることをいう。

犠牲を用いる方法は、羌に対しては伐というものが多い。伐は斬首、坑中に埋められている無頭葬の多くは羌族であろう。その用法にまた卯・賓というものも少なくなく、⑦「貞ふ。年を王亥に(もとむるに、一)犬・一羊・一豕を禹し、三小宰を賓き、九牛・三南・三羌を卯し、三羌百を改することなからんか。十三月」とは、百羌を用いて修祓を行なうことをいう。のち呪器に殽改(かいかい)というものがあって、呪文をしるして腰に佩びるものであるが、殽は𣪊の呪霊、改は蠱の呪霊を殴つ意を示す字である。十三月は年末置閏。年末の儺(だ)(鬼やらい)の儀礼に用いられたものであろう。百羌を用いる例は図三〇④にもみえ、犬とともに用いる例は同じく⑦にみえる。二九⑪に「丙子、貞ふ。丁丑、父丁に又(侑)するに、三十羌を伐し、三宰を歳せんか。これを用ひよ」とあるのは、康丁の祭祀に三十羌を用いることをいう。伐とは斬首をいう字である。おそらく殷の陵墓や宗廟遺址で発見されたあのおびただしい斬首葬は、犠牲として用いられたこれらの人牲ではないかと思われる。

もっとも羌族は、すべて犠牲として殺されていたわけではない。たとえば⑥「□寅卜して、宁貞ふ。多馬羌に命じて、方(国名)に御せしめんか」というのは、御という祓禳の儀礼を、多馬羌に命じて行なわせている。多馬羌とは、馬を扱う集団であるらしく、牧畜族である羌人には、牧馬の知識もあったのであろう。牧畜族であっても、農耕にも従っており、捕獲された羌のうち、農耕に用いられるものもあった。⑫「貞ふ。王は多羌に命じて田を𠂤(こつ)せしめんか」の𠂤とは、土を掘り起こす意であるから、開墾をいうものであろう。田は長方形に地割りする字形にかかれており、田猟(狩猟)の田と異なる。なお他にも羌人を王宮の家内奴隷



図三一　人身犠牲

第五章　社会と生活

農耕について　殷の基礎社会が氏族的な原則の上に立つものであったとすれば、社会の問題はいちおう氏族的なものに還元される。しかし殷王朝と諸氏族との間にはすでに支配・被支配の関係が生まれ、そこに絶大な王権が成立しているのであるから、社会的な問題はその支配の形態によって規定されるわけである。祭祀・戦争などについては、すでにその関係ト辞を通じて当時の事情を考えてきた。宗教的なものが優位する時代であるから、それらを通じて神聖王朝の神政的支配の実態が把握される。経済生活においても、その原則は貫かれているようである。

当時の生産手段は、いうまでもなく農耕を主とするものであった。農作の豊凶ということが、その生活を左右した。しかもそれは、ほとんど自然条件に依存するものであった。それで農耕については、好適な自然条件が与えられることを、神霊にいのるほかなかった。殷は王室みずから経営する農耕地や、あるいはその親縁の氏族のために、貞ト を行ない、また祭

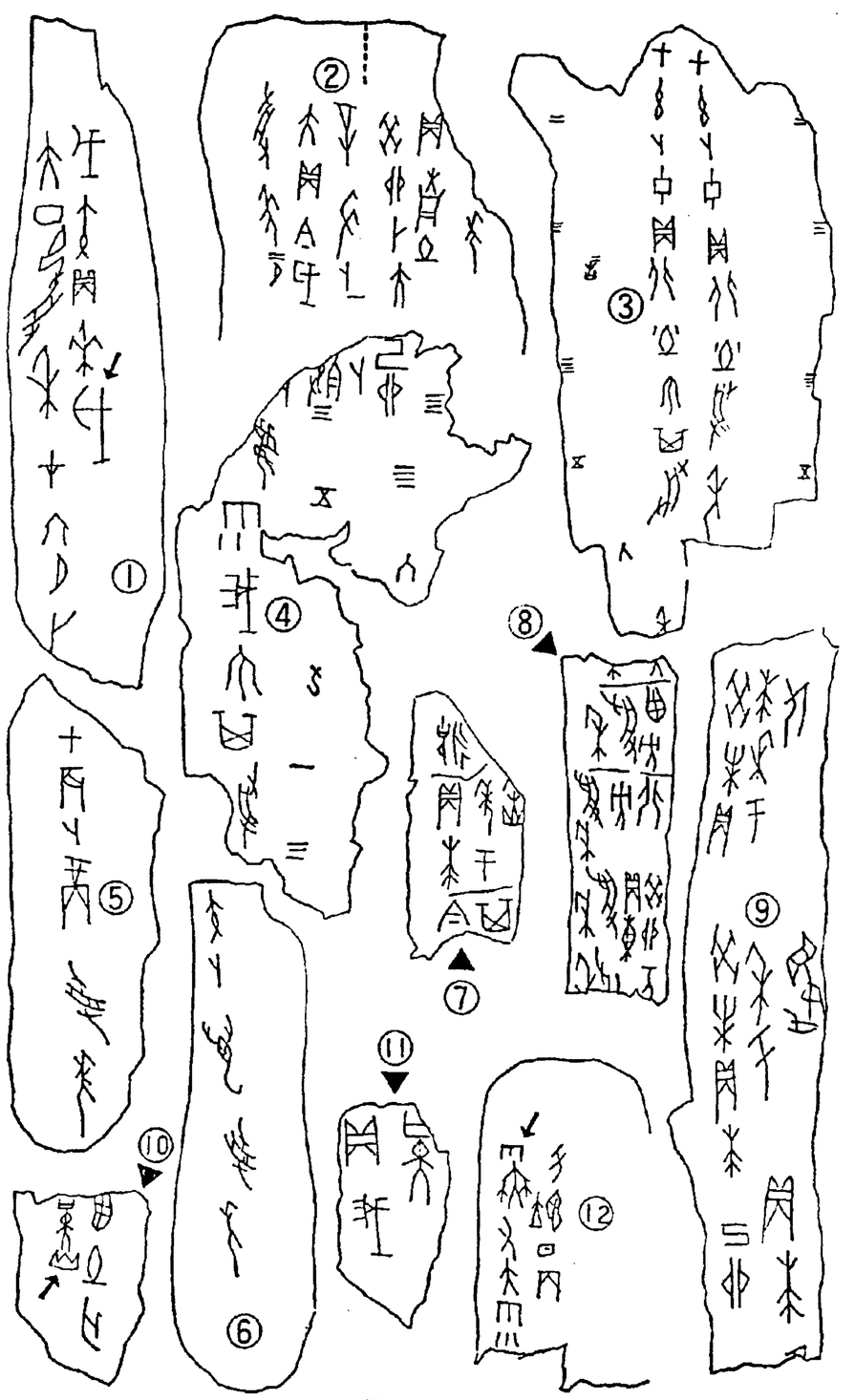
さんか」は、羌・南を牛と同じように、卯すなわち二つ裂きすることをトしており、また⑧「庚戌トして、率貞ふ。西に賓するに、一犬・一南を禺し、四豕・四羊・南二を賓き、十牛・南一を卯さんか」という。禺とは肉をそいで骨をあらわすもの、賓は焚殺するもので、悽惨を極めた用牲の法である。このような犠牲は、神のほうから要求することがあったらしく、⑨(下段)「貞ふ。王亥に禘せんか」「貞ふ。王亥に羌を登(徴)せんか」、あるいは⑥には「王亥に、女を賓すること勿きか」のように、神意を確かめてから用いている。

羌は羊首の人の形にかかれ、また南人はいまも犬首の祖神を奉ずる異族である。殷の当時、かれらはなお河南の中原に近い地にいたのであるが、次第に追われて故地を離れ、羌族はチベットの高原に、南人は武陵山中の自治区を除くほか、いまは南方辺裔の地や海島に移り住んでいる。夷系の諸族も、もと言語・習俗を異にするものであったが、のちほとんど華化した。中原はもと諸族混住の地であった。これら少数民族はいま辺裔の地にあるが、その歴史は卜辞の時代にまで遡り、おそらく文字以前にはより重要な活動をしていたであろうと思われる。それぞれ神を奉じて自由な世界に生きていたかれらは、敗者の立場に立ってその神も祖霊のものとされ、あの殷陵の悲惨な斬首葬の犠牲となった。これらの卜辞は、その異族犠牲の事実を証明しているのである。

祀を行なった。卜辞にはそれらの辞例が極めて多いのである。

図三一①「戊寅、貞ふ。來歳、大邑に禾を受けられんか。六月に在りてト す」とあり、貞は王族卜辞にみえる字形である。歳は必ずしも年歳の意ではなく、収穫時をいうものであろう。今歳というものに、二月・八月・十二月、また来歳というものに六月・八月の例があり、また二歳・三歳の例もみえ、一年をいう語ではない。また季節にも限定のない語である。大邑は別に唐の大邑というものもあり、神都とされるものであろう。それに付属する農耕地があり、その収穫を以て神邑の経営に充てたものであろう。他に文邑・西邑などの名もみえる。殷都をいうときには、「玆の邑」という表現を用いる。「(□□トして)、般貞ふ。亘はそれ玆の邑の田を作さんか」(続・四・二八・四)という例がある。亘河の氾濫をいうものであるから、これは安陽の都である。

②に(左側)「辛丑トして、大貞ふ。今歳、年を受けられんか。二月」「癸卯トして、大貞ふ。南土に年を(受けられんか)」とあり、南土に対して北土というものもあり、③「甲午トして、宁貞ふ。北土に年を受けられんか」は、「受けられざるか」という左辞とともに、六までの紀トの数がみえる。亀版一をほとんどその貞トのために用いている。南土・北土は南社・北社、それぞれ社稷神を中心とする王室の経営地であったのであろう。その他⑤「甲辰トす。商は年を受けられんか」、⑥「□寅トす。萬は年を受け



図三　受年

には、山川の神や自然神的な祖神に雨を祈るのである。⑦「貞ふ。年を岳にもとめんか」、また⑨(中段)「癸未貞ふ。年を河にもとめんか」、(上段)「癸未貞ふ。年を河にもとめんか」など、みな農作の成るを祈る辞であるが、それは河・岳が雨をもたらす神であるからである。

王領の農耕地の開発や耕作には、多数の労役者が使われた。それには王室直属のものもあり、また適時に他から徴発し、あるいは他の氏族に命じてこれを行なわせることもあった。図三二①「大いに衆人に命じて、曰ひて酋田せしむるに、それ年を受けられんか。十一月」とあり、酋田はまた単に酋ともいう。酋は祝告の器である口の上に粗を列した形で、もとおそらく粗を修祓する礼を示すものであろう。『詩』に「籩豆静嘉」という句があり、神饌を載せた籩豆の器の清らかさをいうものであるが、嘉の字は上に鼓の形をそえており、鼓声を用いて邪霊を祓う意、加は口の旁に一粗をおく象で、酋と字の意象が似ている。作物には害虫のおそれが多く、そのため農作に用いる器具の類にも、厳重な修祓を加えたものである。

②の左辞は「(貞ふ。)尹は命ぜられて大いに田を作らしめんか」とあり、田土の開発をいうものであろう。尹は設営などを職とするものである。右に「貞ふ。我が使はそれ工することと勿きか」とあり、工は工作の意である。他に「衆は工することを出るか」(外・四五二)のようにいうこともあり、衆が工に従うこともあった。それを専掌するものには多工がある。金文にいう百工に当たるものであろう。尹にも多尹というものがある。③(六段目)「癸亥、貞

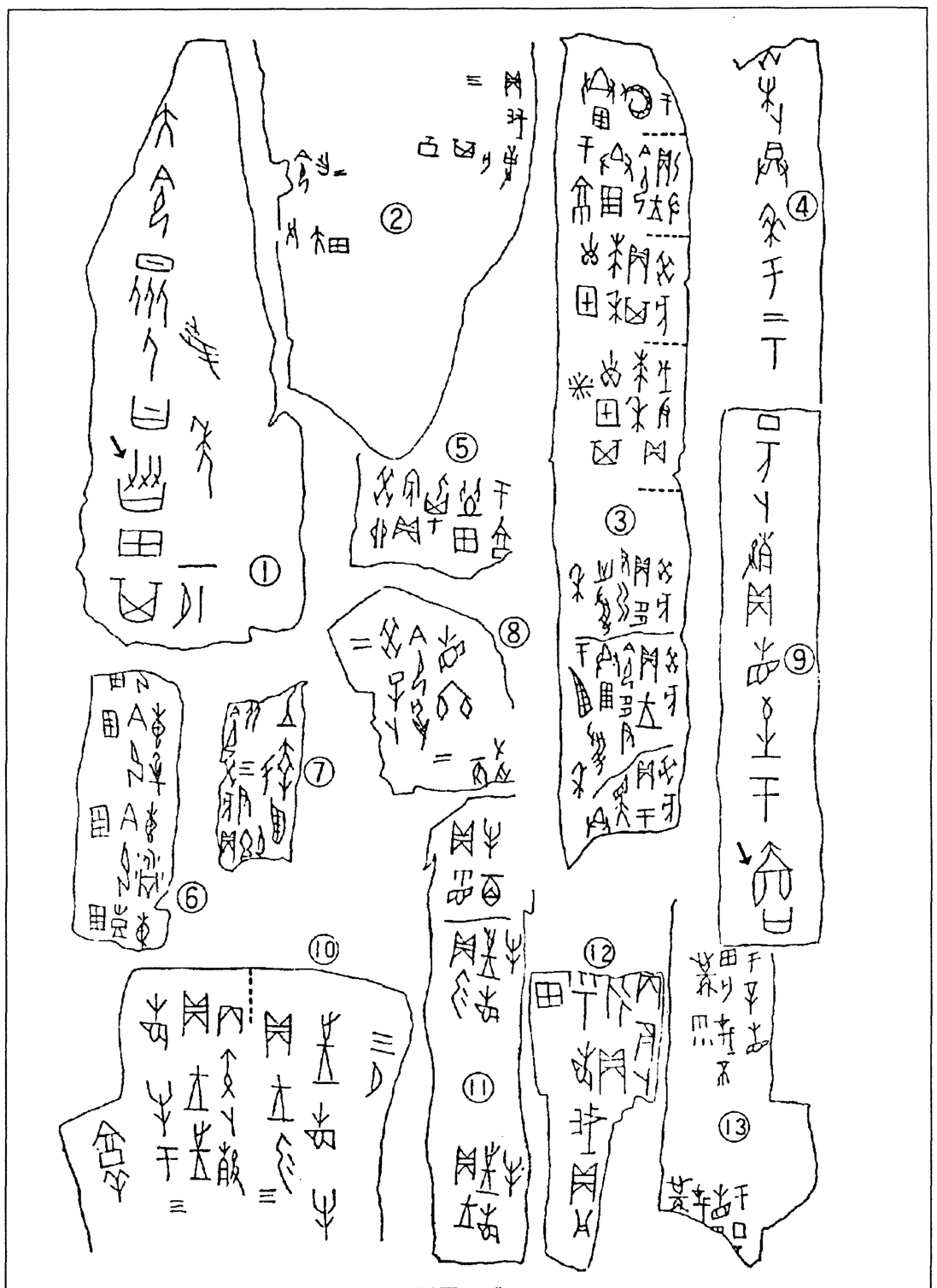
られんか」のように、特定の地について受年をトしている。萬も王領の地であるらしく、萬と雝、雝と鄭を並挙する例があり、雝・鄭にはいずれも受年をトしている例がある。受年をトするものは、大体王領の地か、王の族縁の地であると考えてよい。⑧に東方・北方・西方の受禾を貞う。方とは遠隔の地であるから、南社・北社のほかに、四方にまた農耕の地があったのであろう。

農作の害をなすものは、長雨や旱、あるいは虫害である。④に「己卯トして、殼貞ふ。媚の雨ふらしむるに、我はそれ(年を)受けられざるか」とは、長雨の害をトするものである。媚は蔑とかかれることもあり、女性神とされているのであろう。蔑は媚女を戈にかけて殺す形、媚と蔑とは通用の字である。

長雨が作物に害をなすことはもとよりであるが、最もおそるべきものは暵、すなわち旱である。⑩に「西土に暵すること亡きか」、また⑪に「貞ふ。我は暵せんか」という。暵の字形は日に従わず、巫女が手を前に交して、頭に祝告の器である口を戴き、焚殺される形である。旱のときには、巫女を焚殺して雨を求めた。古くは王が巫祝王としてその儀礼を行なっていたことは、湯の故事としても知られていることである。あるいはまた舞雩という雨請いの儀礼が行なわれた。⑫「翌日丙に、舞するに大雨又るか」とみえ、舞は雨に従う。袖に呪飾をつけて舞う人の姿が無、のちに舞踏する両足の形を加えた象が舞である。ひでりのとき

ふ。王は多尹に命じて田を西に圶するに、年を受けられんか」、(五段目)「癸亥、貞ふ。多尹は作することなきも、年を受けられんか」とあり、中間に「戊辰、貞ふ。年を上甲よりにもとむるに、それ賓せんか」という求年の二辞をはさんで、また(二段目)「乙丑、貞ふ。王は命じて田を京に圶せしめんか」、(上段)「龍において、田を圶せしめんか」という辞がある。圶は『説文』(一三下)に「汝潁(水名)の間、力を地に致すを圶といふ」とみえ、おそらく古語を存するものであろう。

尹・工などはいわゆる王官であり、王室直属のものであろうが、ときには他の氏族に命じて農事に従わせていることがある。⑤「癸卯(トして)、宵貞ふ。𦎫に(命じて)享に圶田せしめんか」とは、𦎫に圶田のことを命ずるものであるが、⑥にも「これ□は命ぜられて田つくらんか」とあり、上下の刻辞は他の族について、同様のことをトしている。⑦に「癸亥、貞ふ。三尹は西に卽かんか」という。その地名は③にみえるものと同じく、おそらく西の異文であろう。⑧に「癸巳、トす。𦎫に命じて暵を省せしめんか」とあり、さきの⑤と合わせて、𦎫に多く農事のことを行なわせている。𦎫は王族出自の氏族と思われるものであるが、このような王の親縁のものが農事に従っているのは、これらの農作が生産のみを目的とするものでなく、おそらく神事的な意味をもつものであると考えられ、④「癸未、トす。年を二示に登せんか」というのは、その神穀を供する意であろう。そのため耕作の過程において、種々



図三　農(一)

る農耕関係の資料を考えるときに、資料自身のもつ本来の意味や限定というべきものを考慮に入れて、検討を加える必要がある。それはたとえば、『詩』の周頌にみえる耕作の状態は、宗廟の神饌をうる目的のもとになされる特殊な形態であり、無条件にこれを一般化しえないのと同様である。

奴隷制の問題　中国の古代に奴隷制があったかどうかは、いまなお資料的にも明らかにしがたい問題である。それはまた、奴隷制をどのように規定するかによっても、議論が分かれる。殷王陵墓のあの壮大な遺構や、多数の殉殺をみると、奴隷制の存在は疑うべき余地がないという人もある。しかし多数の殉殺者は奴隷ではなく、異族犠牲であり、奴隷制のもとではあのような浪費は考ええないともいえよう。陵墓の造営に要したおびただしい労働力も、はたして奴隷のそれであったのかどうか、確証はない。『詩』の大雅「崧高」には、申伯の居城として、謝の邑が造営された当時のことが歌われているが、それは周室が、その地の旧族である召伯に命じて建設させたものであった。大名の城普請のようなものである。召伯の所領で行なわれた『詩』の召南諸篇には、氏族的な遺制を認めうるが、大量の奴隷を所有したらしい形跡はない。

しかしまた、周初の金文である宜侯矢殷によると、卜辞に虎方としてみえ、殷周革命ののち虎侯と称したと思われる虎侯矢が、東方の宜に移封されたときのことがしるされているが、条里的に区画されているらしい広大な田土と、二千人に近い耕作者が、伯と称するその管理者とともに与えられている。大盂鼎においても、そのような多数の徒隷が賜与されているが、このような事態は、一般の氏族制のもとでは考えがたいことである。しかもこの当時、なんらかの理由によって、賜与の対象とされる大量の不自由民のあったことも、否定しがたい事実である。

しかし奴隷制は、このような多数の不自由民があったということだけで、その存在を証明しうるものではない。生産手段として、制度的にもそういう身分のものがあり、生産の形態や社会生活の全般にわたって、奴隷制としての秩序が存在するのでなければならない。殊に農業が、当時の主要な生産の方法であったわけであるから、農耕がどういう形態で行なわれていたかが、重要な問題である。

『詩』の周頌に「載芟」「良耜」などの篇があり、「千耦其れ耘る」とか、「これを積むこと栗々、その崇きこと墉のごとし」という句がみえ、その詩は奴隷的な農耕を歌ったものとする説がある。また小雅の「楚茨」や「信南山」「甫田」「大田」などに歌われているところも、集団的な耕作の状態である。それらは曾孫とよばれる族長の名によって経営されており、収穫のときにはその公廟で盛大な祭祀や饗宴が行なわれている。周頌や小雅にみえるこれら

の儀礼が行なわれる。王みずから農事を省するというのも、その一であろう。⑨に「丁亥トして、殼貞ふ。省して↓畐に至らんか」とみえ、畐は鄙、遠隔の農耕地をいう。

ひとり農作のみでなく、犠牲に用いる牛なども祭祀に供するものであるから、王みずからその飼養の状況を視察することが行なわれた。⑩に(左側)「丙寅トして、殼貞ふ。王は往いて牛を省せんか」「貞ふ。王は往いて牛を省せんか」「貞ふ。往いて牛を省すること勿きか。三月」という。⑪にも(下段)「貞ふ。王は往いて牛を省すること勿きか」とあり、その上に、「貞ふ。牛百を眉せんか」という。眉は動詞としては、「物牛を眉せんか」(佚・三八一)、「丙午トして、牽貞ふ。羊を皐に眉せんか」(続存・二・三五二)などの例があり、犠牲として用いる牛羊になんらかのしるしをつける意味であろう。『周礼』の地官封人などに牲獣のとり扱いかたがしるされているが、その牛牲を飾(拭)し、歌舞して邪霊を祓うことなどが行なわれている。

⑫「丙辰トして、永貞ふ。呼びて我の田を省せしめんか」、⑬「辛において田を省せしむるに、戈なきか。雨に遘はざるか」は、農田の状況を省視させるのであるが、省畐・省牛と同様の意味のものであろう。そのようなときに雨が降るのは、戈のあるしるしとされた。省視の行なわれるときの天候の状態さえも、儀礼の条件とされていたのである。それは卜辞にみえるこれらの農作のことが、本来神事的な意味のものであったからであろう。卜辞にみえ

の農事詩は、いずれも宗廟の祭祀を中心として歌われており、神事的な意味をもつものであった。またその耕作の形態も、氏族共耕というべきものであり、古い農事暦を歌う『詩』の豳風「七月」篇にいうところも、そういう氏族共耕の形態である。

図三三①に「貞ふ。これ小臣は衆に命じて黍つくらしめんか」とあって、小臣が衆を使役して耕作させることをいう。奴隷制説をとる論者は、この小臣を『周礼』地官にみえる王の出入に前駆し、祭事には手洗いの水を供する小臣の職で、ここでは奴隷の管理者であるという。②に「己亥、卜して貞ふ。皐の小藉臣に命ぜんか」とある小藉臣とは、そういう農事の専従者であるとみるのである。小臣は『周礼』には微官とされているが、それははるか後世の規定であり、殷周のとき、金文にみえる小臣は最も高雅な制作の祭器を残しており、最高の貴族の地位にあるものであったと思われる。殷末の小臣𠂤鼎によると、𠂤はその父である大子乙の祭器を作っており、小臣は王子の子、すなわち親王家に相当する家柄である。①の小臣はそういう貴族であろう。②の小藉臣は、王の親縁の族とみられる皐の下臣であるから、これは農事に専従する管理者とみてよい。小藉臣という名は、他には所見がないが、おそらく神饌の農事を管掌するもので、皐の徒隷であろう。②の下の部分「己亥、卜す。萑藉せんか」という萑は、おそらく稞、酒などを用いて修祓する儀礼であろう。その礼をいうものには、多く彭や𣪊などの字を含んでいる。重要な儀礼であったとみられ、「己亥、卜して貞ふ。

王往いて萑藉せんか」（甲・三四二〇）のように、王みずからその礼を行なうこともあった。また「婦姘は黍つくるに、それ萑せざるか」（後・下・四〇・一五）という例があり、萑は農耕の開始に当たって修祓する儀礼とみられる。いわば鋤入れ式である。藉は耤を足でふみこんで土を起こす形、のち音符として昔を加えた。その字も卜文にみえる。

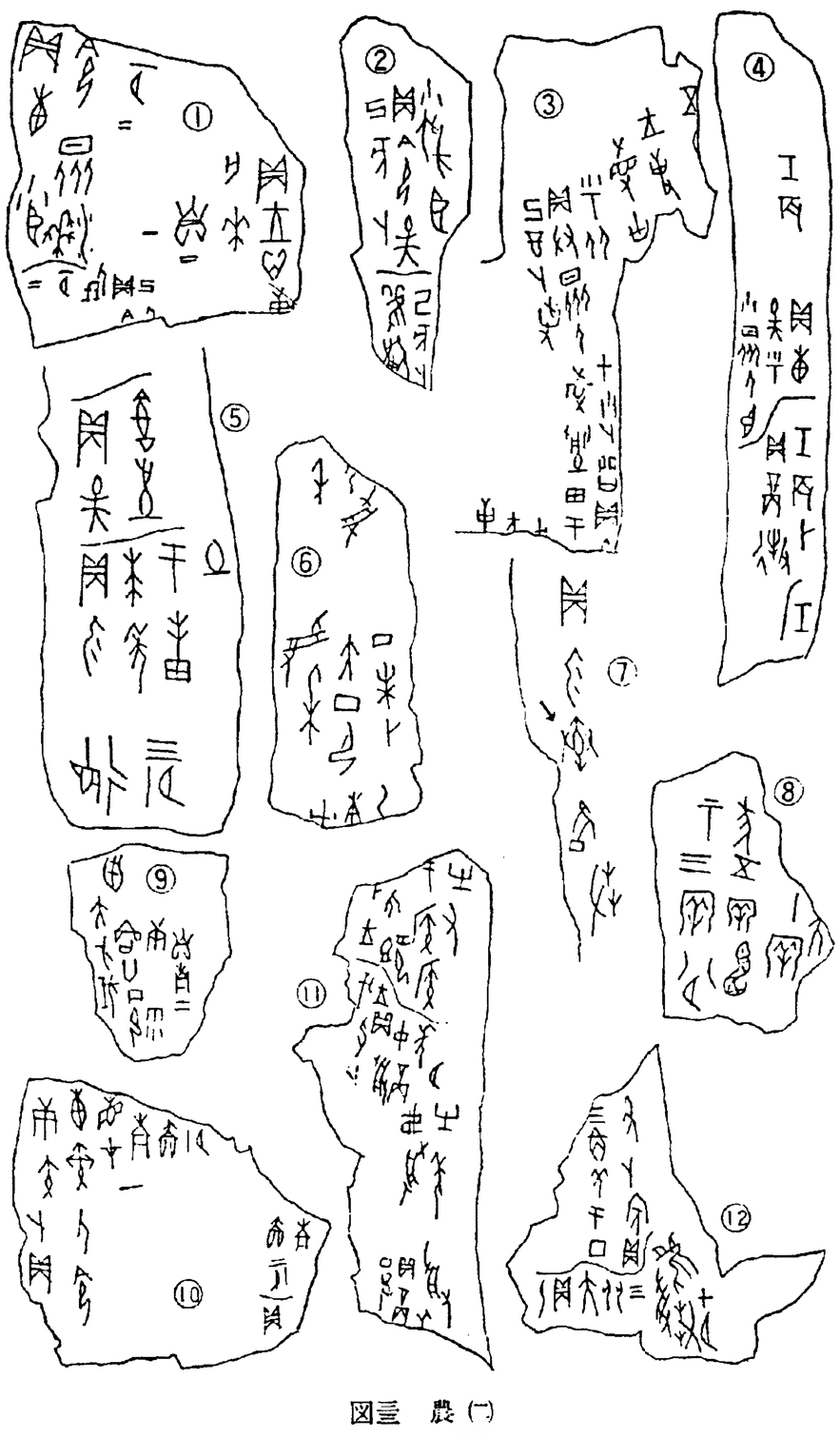
③に「己酉卜して、𠂤貞ふ。衆人を供し、呼びて叀を従へしむるに、王事を出はんか。五月」という。「王事を出ふ」ことを卜するものは多く祭事であり、「衆人を供す」というのははなはだ異例の辞である。その下文に「甲子卜して、㞢貞ふ。叀に命じて田を□に圣せしむるに、王事を出はんか」とあり、ここでは圣田のことを王事と称している。それならば上下の両辞は相関連するものであり、上文の衆人に命ずるところも、農耕に関することであろう。供は供せしめる意であり、衆人は臨時に呼集されているのである。呼集される衆のうちには、臣という神事専従のものもあったらしく、④に「貞ふ。これ皐は小衆人臣を呼ばんか」という。小藉臣とは小衆人臣のうちの農事に従うものであろう。④の下文に「壬辰、卜して貞ふ。商は牧せんか」とあり、これは牧養に関する辞である。

⑤「貞ふ。年を圃社にもとむることなからんか」とは、圃社に農作を祈るか否かを卜するものである。圃社はおそらく、のちの社稷の類であろう。藉に圃藉という例が多いのは、圃社の儀礼として行なわれたのであろう。「姶（地名）に圃藉するに、年を受けられんか」「丁酉

卜して、㱿貞ふ。我はそれ圃藉の姶に在るの年を受けられんか」（乙・三二一二）のように、姶において行なわれることが多い。⑤の下文に「省せんか。十三月」とあるのも、その礼に関するものと思われる。⑥は図三一①と同じく、大邑の受禾を貞う。大邑は「唐の大邑」の例などから考えると、宗廟聖地のあるところであり、その受禾を貞うのは、神饌に用いる作物の豊凶を卜するものであろう。

⑦「貞ふ。雝（地名）の芻（草刈り）を械することなからんか」（乙・二六三五）というものもある。械は手械の象、これを両手に加えた形が執である。別に「命じて雝芻を取らしむることなきか」（乙・二六三五）というものもある。芻は牧草をとるものであろうが、「貞ふ。父乙は王に芻せんか」（乙・五五四）、「庚辰卜して、宀貞ふ。朕は門に芻せんか」（乙・七一一九）とあって、これも神事と関係がありそうである。「來芻を西示に陟せんか」（前・七・三二・四）のように、来芻という例も多い。来はもたらす意。来臣というものもあるから、あるいは異族の牧養に従うものを犧牲とすることかも知れない。おそらくなんらかの宗教的理由があるのとみられる。⑧に「鼒示」がみえ、三竿を以て祀ることをいう。養蚕のことも行なわれていたが、それにはやはり蚕示を祀る儀礼があった。生産にはすべて神事的な儀礼を伴っていたのである。

農耕の経営地は邑を単位としていたようである。⑨「大いに晶の二十邑に方伐せんか。庚



図三　農（一）

に雨ふるに南よりせんか」は、雨を求めることをいうものであろう。伐は請雨の儀礼に多く行なわれ、犠牲をそなえることをいう。⑩「庚寅、卜して貞ふ。これ𠂤人は命ぜられて省するに、南嗇に在らんか。十月」は、南嗇を省するをいう。右に「十二月」と刻する。省田・省牛などは、王がみずからこれを行なうことも多かったが、ここではそのことを𠂤人に命じている。𠂤には酒滴をそそいだ字形もあり、「貞ふ。王は往きて去𠂤せんか」(前・六・三七・三)、「貞ふ。王は往きて去𠂤せんか」(鉄・七一・四)のように去𠂤と熟して用いる。修祓の法をいうものと思われ、去は祛(はら)うの初形。𠂤尹・多𠂤の語もあり、𠂤はその職掌のものをいう。𠂤人に南嗇を省せしめるのも、また修祓のためである。

⑪に「戊申卜して、王貞ふ。中商の年を受けられんか」「虫(有)年を受けられざるか」とあり、これも受年を卜するものである。卜辞に商というものに、商・丘商・大邑商・天邑商・中商などがあり、下文には商の受年を卜するものがあるから、商と中商とは別の地である。いずれもかつて王都があり、あるいは聖地とされるところで、その経営のためにそれぞれ農耕地を付属しており、その受年を卜したものであろう。⑫には「𡆥を受けられんか」という。⑦と似た辞であるが、受というのは神意によって与えられることをいうものであるから、これは受年と同様に、牧草をうることをいうものであろう。多くの犠牲を用いる当時としては、牧草もまた欠くことのできないものであった。



図三四　多亜，多臣

以上において、農耕関係に従うものの具体例をいくらかみてきたが、それらは𠂤人・衆人・小衆人臣のようによばれ、𠂤・臣にはまた多𠂤・多臣の例もあって、多く集合的な呼称を用いる。集合的な呼称には、多子・多子族のような身分的なものもあるが、その多くは職掌に関するものである。殷の官制は中央の機構とみるべきものがなお未分化であり、王室に強大な権力が集中しているほかはないようである。

図三四①「丁丑、卜す。それ王の多亞に入るに兄(祝)らんか」の多亜とは、亜の職の集団呼称であろう。②に「甲辰、卜して貞ふ。亞旬の王を保するに、不若亡きか。一月」という亜旬は、亜の職にある旬(人名)が、王に対して保の儀礼を行なうことを卜することをいう。保とは王をまもる儀礼であるが、亜はその字形が示すように陵墓の槨室の形で、もと喪葬の礼を司るものを亜とよんだのであろう。金文に多くみえる亜字形款識には、その中にまた氏族標識と思われる図象を加えたものがあり、それぞれの氏族に、亜とよばれる聖職者があったとみられる。おそらく多くの氏族から亜職のものが殷都に派遣され、王の修祓などの儀礼に従っていたのであろう。旬は「旬を正(征)せんか」(遺珠・四五八)の例のあるように、氏族の名である。多亜とは、そういう亜の職にあるものの集団をいう。③「庚辰、卜す。多亞に命じて犬を改せしめんか」とは、おそらく媚蠱の災を祓うのに、犬の犠牲を用いて改の儀礼を

行なうことをいうものであろう。

④「貞ふ。多馬亞にそれ𠂤(とが)あるか」とは、多馬亜の安否を卜するものである。多馬・多羌・馬小臣などの称もあり、同じ系列のものであろう。多馬亜には、鄙を省せしめている例(続存・一・六六、零拾・一一七)があり、農事に与っている。鄙を省することは、やはり聖職者のなすところであった。⑤には(中段)「貞ふ。多犬は異・長に及ばんか」、また「それ及ばざるか」と貞う。多犬には、他に狩猟のことをいうもの(乙・五三二九)がある。周初の金文に、犬を用いて賜賞をえている例(員鼎)があり、それは狩猟に従ったものである。さきの多馬にも、軍旅の例が多い。⑥「□未卜して、允(いん)貞ふ。多射に命じて衛らしめんか。三月」という多射は、弓隊であろう。⑨も同じ。「命じて」を「呼びて」に作る。多射には、人を供せしめるもの(契・九〇)、衆を管理する例(鉄・二三三・一)などがあり、もとより軍旅のことに従っていたのであろう。

⑦「□□卜して、宰貞ふ。多眉を携へんか」の下文に、「貞ふ。これ王は昌方を正(征)せんか」とあり、多眉を伴うのは、その昌方征伐のためである。眉は媚蠱の術を行なうもので、「庚寅卜して、殼貞ふ。眉人三千をして昌を呼望せしむること勿きか」(南北・一・六三)のように、呪的な方法を以て異民族を祓う儀礼を行なっている。昌方の侵寇のときには、よく「衎」(図二五①160頁)のような呪詛を加えてくるので、これを禦ぐのに眉人を用いたのであろ

う。眉人三千をして異民族を望ましめるというのは、いかにも古代の王朝にふさわしいことで、その儀礼は壮観を極めたであろうと思う。

多臣もまた軍旅に従うことがあった。⑧(四段目)「己丗卜して、殼(貞ふ)」「王は従へんか」「貞ふ。これ多臣は沚戠を呼従せんか」「貞ふ。王は戠を従ふること勿きか」とあり、王と多臣と、いずれが出陣するかを卜する。⑩(三段目)「貞ふ。これ王は往いて𠂤(方)を伐つことなきか」「多臣を呼びて𠂤方を伐たしめんか」とあり、下辞には師般の名がみえている。多臣は王・師般と並んで、有力な軍の統率者であったことが知られる。⑪「丙申、卜して貞ふ。馬の左右中人三百を𠂤せんか。六月」とあり、𠂤は王の疾を祈り(乙・七三〇四)、「我が妹(地名)を𠂤せんか」(拾掇一・一五二)、あるいは射三百に対してその儀礼を行なう例(綴合・二五三)があるが、字義はよく知られない。戈に従う字で、また修祓の義をもつものであろう。馬は多馬であろうが、左右中は軍の部隊名である。

⑫には、「甲寅卜して、吏貞ふ。多工に𠂤亡きか」と多工の安否を卜する。多工がもし徒隷ならば、このような貞卜はありえないように思われる。工は百工・工祝などの工であろうが、多く儀礼のことに従うている。日食の儀礼を行なっている例(丙・五四)もある。⑬(上段)「多尹を呼んで𠂤に往かしめんか」は、なんらかの造営のことにでも赴くものであろう。「多尹に饗せんか」(甲・七五二)のように、賜饗を卜する例がある。

めることにすべての努力が集中されていたようである。

ただ殷周革命のような大きな社会的変動の際には、大量の捕虜や各地の荒廃によって、一時的に奴隷的身分のものが発生することはあったであろうが、以後またそのような事例はない。この寒冷の地域に、しかも低い生産性の中から、収奪しうるものはそれほど多くなかったはずである。それでさらに、一般に奴隷とされている卜辞中の衆と人との問題に進むことにしよう。

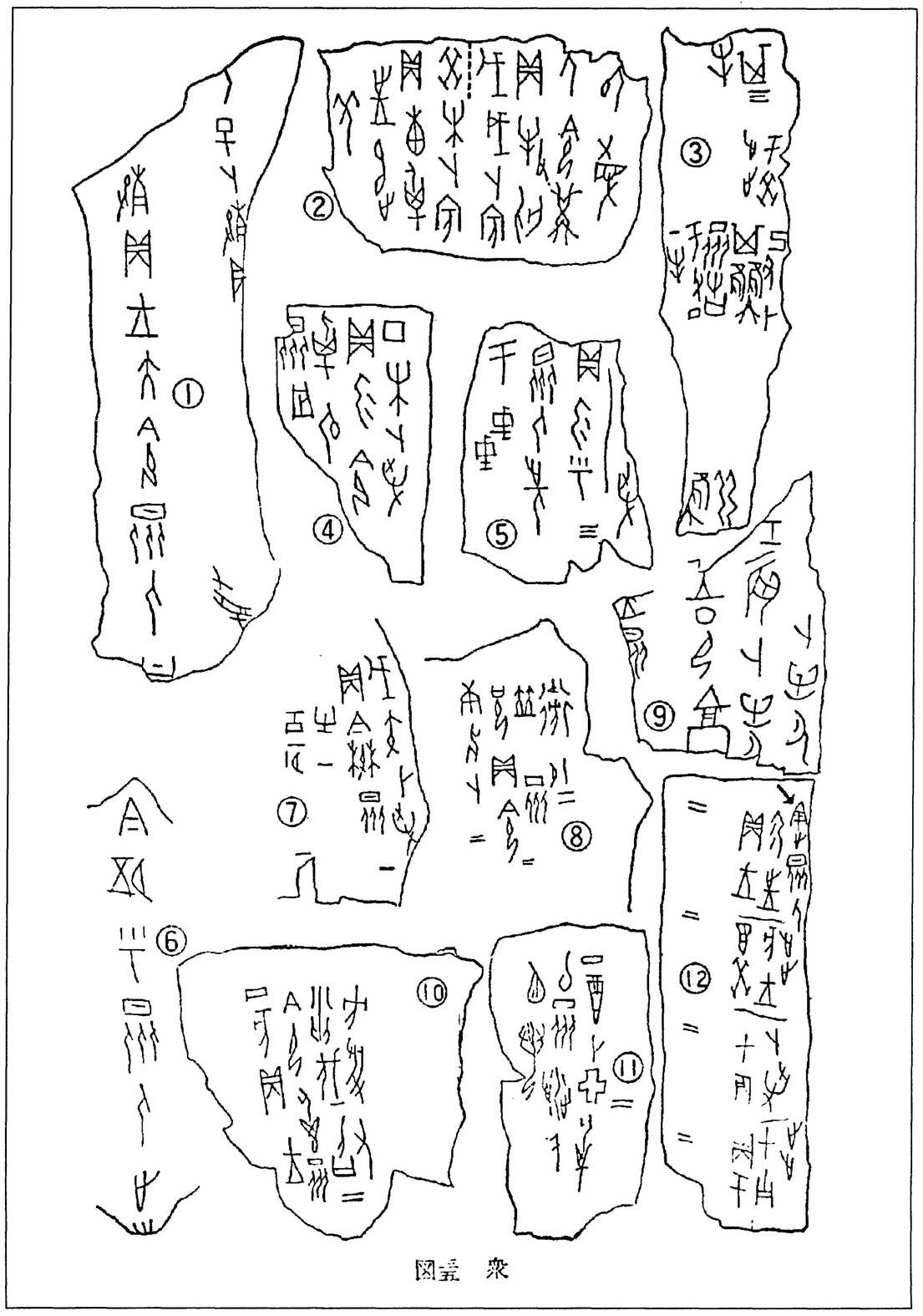
衆と人　農耕や戦争のことを卜するものに、衆・衆人・人をいう例がはなはだ多い。奴隷が主として生産や戦争に用いられたものとすれば、殷代奴隷制の問題は、ここにその焦点がしぼられてくるといえよう。図三五①に「(□□卜して、)𠂤貞ふ。王は大いに衆人に命じて、曰ひて(𠂤田せしめんに、それ年を)受けられんか」という。図三二①とおそらく同じ辞例であろう。卜辞の欠落しているものも、類例のものを求めてその欠文を補うことができるのである。𠂤田が、農耕をはじめるときの儀礼であることは、すでに述べた(188頁)。𠂤はまた祖霊に対して行なわれていることが多い。祖祭の名にも用いられているのであるが、もとは農祭から出たものではないかと思われる。𠂤田をいうものには十一月、また祖祭の例は各月にわたるものがある。

多という集合的な呼称は、その構成員が単一でないことを示すものであり、おそらく職能的に編成されている集団をいうものであろう。殷王朝の構造は、諸氏族がそれぞれの服役義務をもつという都におくられてきたものである。それで特定氏族に属するもののときには、「皐の小藉臣」のように呼ばれるのであろう。殷王朝の経営は、戦争においても、経済においても、王室自身が尨大な奴隷群を擁するという形でなく、諸氏族の貢納、服役によって果たされていたのである。それで貞人をはじめ、多亜・多尹・多工・多射・多馬亜・多眉などは、いずれも諸族から殷都に派遣された職能別の集団であったとみられる。従来これらもまた奴隷制と関係があるとする説もあるが、その行なうところは多く宗教的な儀礼の意味をもっている。

殷王朝のように、北緯三十六度線の内陸深くに国都をおく古代王朝が、奴隷制国家として発展する可能性は、乏しいように思われる。必要な労働力は、右に述べたような機構をもつ王朝においては、諸氏族の貢納や服役によって、十分にその要求をみたしえたはずである。非生産的な大量の奴隷を、奴隷制を維持しうるような奴隷の供給、生産品の交易などなんらの条件もないところで扶養することは困難であり、また無意味であろう。問題はいかにしてその強大な王権を維持するかにあり、そのため特に宗教的な権威によって、王の神聖性を高

ここに衆人といわれているものは、人というものといくらか区別があるようである。人には「我が人」「萬の人」「雀の人」のように、その属するところの族名をつけていうのが例であるが、衆にはその例がない。また人には、②(右側)「戊戌卜して、宁貞ふ。牧の人を匄むるに、毒に命じて受を携へしめんか」や、「人を皿に供せしめんか」(掲・九〇)のように、これを供出させるところをいうものがあるが、衆にはその例もない。また特定の職能をもつ眉人や𠂤人を、集合的に多眉・多𠂤というが、衆にはそういう組織を思わせる呼称がない。金文においても、州人・井人・姜氏人のようにいうが、衆にはそういう出自関係をいうものがなく、多く服属の関係を以ていう。衆がその出自と関係なくよばれる集合名詞であることは、ほとんど明らかである。

衆が不特定の、一時的な集団として成るものであったとすれば、その管理上には特別の注意が払われていたはずである。それで衆に対しては、査閲に近い種々の儀礼が行なわれていた。「雉衆」「𠦂衆」を卜するものなどがそれである。雉はつらねる、𠦂も集めるというほどの意であろう。③「己丑、卜す。それ衆を𠦂めて父丁に告するに、一牛(を用ひんか)」とあり、この父丁は康丁である。「雉衆」をいうものには、たとえば「□丑、卜す。五族の戍すると、王の衆を雉せざるか」(鄴・三・三九・一〇)がある。征戍のとき衆を簡閲したのである。衆は原則として王命によって、各地から呼集されたものである。



図三六　衆

⑩に「丁亥、貞ふ。王は𠂤の衆伯に命じて召方を伐たしむるに、又(祐)を受けられんか」とあり、衆伯の名がみえる。伯は氏族の名であるが、射伯のような特殊な戦闘部隊の名もあり、衆伯というのもそういう部隊名なのであろう。⑪に「丁酉、卜す。亞𠂤は衆を以いて□に渉るに、若なるか」という。渉は水を渡渉するをいう。先・歩・渉など、みな先行の儀礼である。亜𠂤は王族である𠂤氏のうち、儀礼を掌る聖職のものである。特に亜𠂤が衆を従えてそのことに当たっているのも、渉が除道の意味をもつ行為であるからである。

⑨は他辞(甲・二二九一)と綴合してその文意をたしかめうる。「壬辰、卜す。𡆥勻して祖乙に歲せんか」「邑・郭・商に泣まんか」「衆人に泣まんか」という三辞を列するものである。立は「立中」を卜する例(図二六・①)からも知られるように泣む意で、「衆人に泣む」とは、おそらく衆を査閲することであろう。また「庚戌卜して、般貞ふ。王は泣みて黍するに、年を受けられんか(丙・七四)のような例もあり、軍事や農耕の儀礼に、王が親臨してそのことを督したのであろう。⑫(下段)「貞ふ。甲子に歩せんか」「甲辰、卜して、牽(貞ふ)」「翌癸亥、王は歩せんか」「貞ふ。王は往いて衆人を途すること勿きか」という。途は趾に大針を加える形で、除道の儀礼をいう。神の陟降するところにそれを施すのを途という。途とは除道された途をいうのである。「子缶の來るを途するか」(前・六・二六・五)という例も

⑩に「丁亥、貞ふ。王は𠂤の衆伯に命じて召方を伐たしむるに、又(祐)を受けられんか」とあり、衆伯の名がみえる。伯は氏族の名であるが、射伯のような特殊な戦闘部隊の名もあり、衆伯というのもそういう部隊名なのであろう。⑪に「丁酉、卜す。亞𠂤は衆を以いて□に渉るに、若なるか」という。渉は水を渡渉するをいう。先・歩・渉など、みな先行の儀礼である。亜𠂤は王族である𠂤氏のうち、儀礼を掌る聖職のものである。特に亜𠂤が衆を従えてそのことに当たっているのも、渉が除道の意味をもつ行為であるからである。

⑨は他辞(甲・二二九一)と綴合してその文意をたしかめうる。「壬辰、卜す。𡆥勻して祖乙に歲せんか」「邑・郭・商に泣まんか」「衆人に泣まんか」という三辞を列するものである。立は「立中」を卜する例(図二六・①)からも知られるように泣む意で、「衆人に泣む」とは、おそらく衆を査閲することであろう。また「庚戌卜して、般貞ふ。王は泣みて黍するに、年を受けられんか(丙・七四)のような例もあり、軍事や農耕の儀礼に、王が親臨してそのことを督したのであろう。⑫(下段)「貞ふ。甲子に歩せんか」「甲辰、卜して、牽(貞ふ)」「翌癸亥、王は歩せんか」「貞ふ。王は往いて衆人を途すること勿きか」という。途は趾に大針を加える形で、除道の儀礼をいう。神の陟降するところにそれを施すのを途という。途とは除道された途をいうのである。「子缶の來るを途するか」(前・六・二六・五)という例も

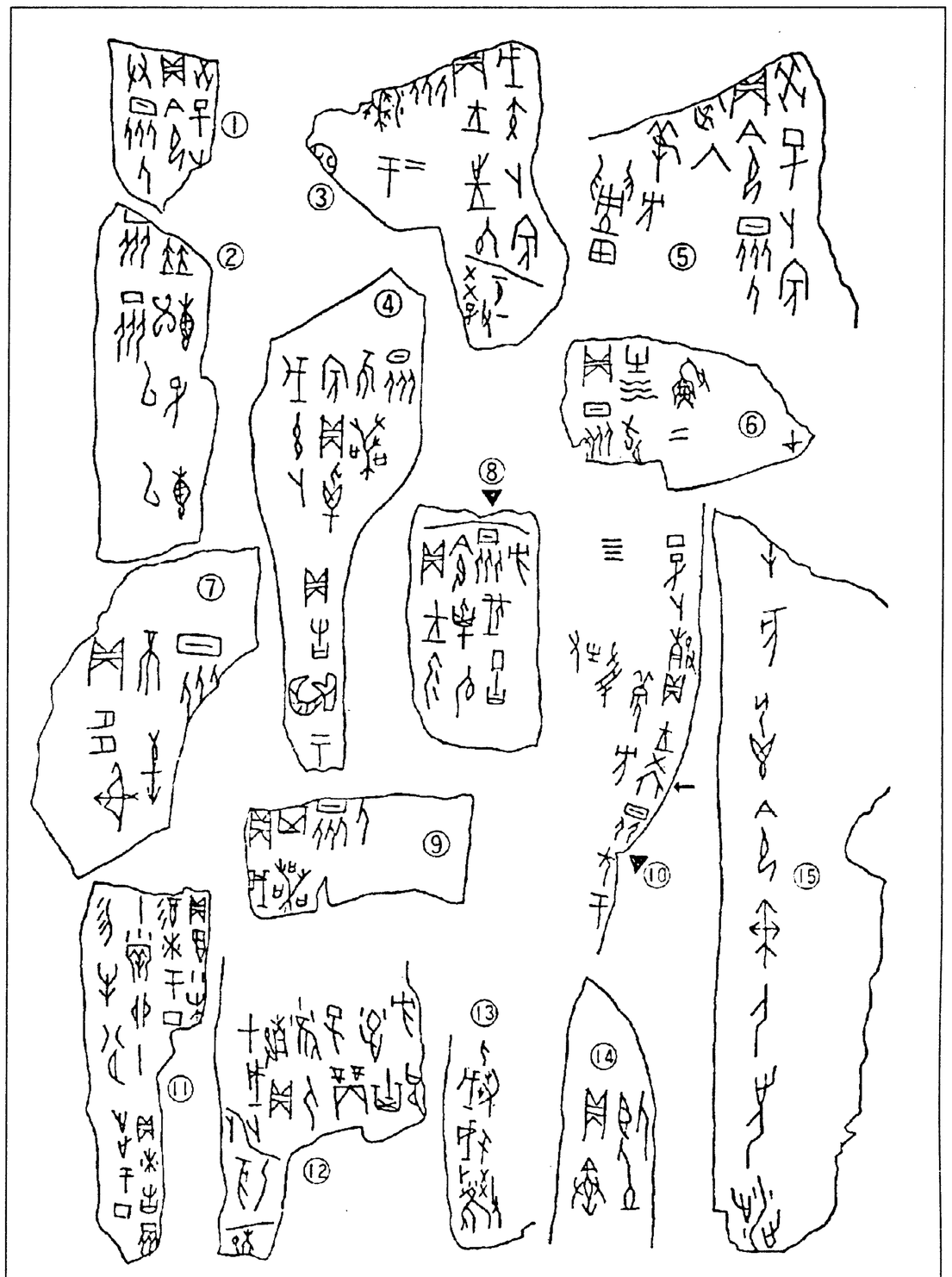
あり、この辞ではこれを王が衆人に対して施している。衆人の行動のために、王みずからその礼を行なうとすれば、衆人は奴隷身分のものとはしがたいように思う。王の親閲の礼、除道の礼を受けている衆人は、おそらく諸族から王畿によび集められた、たとえば防人のような人たちではないかと考えられる。

図三六①に「癸巳、卜して貞ふ。命じて衆人を供せしめんか」とは、おそらく諸族にそれぞれ衆を送ることを命じたものであろう。そしてそれらの衆は、②「これ子肅は衆を以いんか」のように、王子である子肅にその統率が委ねられている。だから③「戊寅卜して、宁貞ふ。王は往いて衆を携へて囧に黍つくらしめんか」のように、かれらが農耕に従うときにも、王みずからこれを統率することを卜するのである。もしこれらの衆が奴隷にすぎないものならば、王みずからこれを率いて農耕を開始するということも、考えがたいであろう。それは『詩』の農事詩において、曾孫の率いる氏族共耕の形態が歌われているように、ここでは擬制的な共耕の形態がとられているのであろうと思われる。

⑤「癸巳卜して、宁貞ふ。衆人に命じて□して、羌方に入りて圉田せしめんか」とあり、圉は圣と近く、墾田などの意であろう。土を省いている字形のものもあり、「畺の三邑に圉せしめんか」(前・七・二一・四)という。⑥「貞ふ。衆に災亡きか。漁せんか。九月」というのは、漁に従うことを卜するものであろうが、この漁はおそらく祭祀のためのものであろう。

④「丁未卜して、𠂤貞ふ。𠂤に命じて衆を携ふること勿からしめんか。𡆥あるか」は、衆を伴うことの吉凶を卜する。⑤「貞ふ。衆人を呼びて、𢦏に先んぜしむること勿きか」の先とは、軍に先行することをいう。古代の戦争には多く呪詛が用いられ、道路などにも種々の呪詛が加えられていて、軍行をなやますことがあるとされた。それでこれを祓うために、ときには図三六⑮のように、𠂤人のような呪術者を先行させることもあった。先行は危険の多いことであるから、衆人にそれを試みさせることもあった。⑥「今五月、衆人を呼びて歩せしめんか」というのも、除道(道をはらう)の儀礼であろう。これはあるいは祭事のときのことであるかも知れない。図三六⑪には、祖祭に衆を歩せしめる例がみえている(210頁)。

⑦「戊寅卜して、𠂤貞ふ。今𣏌、衆は工すること𡈼るか。十一月」とあり、𣏌は春とも、また暑・秋とも釈されている字であるが、「十三月」という例もあり、その異文と思われる「今屯」には「九月」としている例(前・四・六・六)がある。工は造営のことに従うものであるから、おそらく農閑期がえらばれているのであろう。⑧「庚申卜して、兄貞ふ。𡆥の衆に命じて衛せしめんか。十二月」は、防禦のことを命ずるものである。𡆥の衆とは、𡆥の地にある衆であろう。𡆥には「𡆥に卽く」(甲・八六八)、あるいは「癸巳卜して、兄貞ふ。二示𠂤するに、王は𡆥に遣はさんか」(庫方・一五四二)などの例から知られるように、儀礼の行なわれる聖地であるらしい。そこにある衆人に、衛の儀礼を行なわせているのである。



図三六　衆と人

されていることもある。どうしてそのような地で訓練のことが行なわれるのか知られないが、⑤の圃田のことが羌方の地で行なわれるのと同じく、作戦の目的地の近くで演習を行ない、軍事的な示威行動の意味を含むものであろう。⑪には祭祀のときのことをいう。「貞ふ。翌丁未、彭して丁に十小牢を賓し、十物牛を卯さんか。八月」とあり、下辞に「貞ふ。賓して告するに、衆は丁(祖廟の名)に歩せんか」という。これは丁に対する祭祀のときに、その儀礼をたすけるためのものであろう。

衆は集合名詞であるが、特定の族人のときには人と称した。⑫「甲戌卜して、殼貞ふ。雀人・子商は異方を正(征)するに、克たんか」においては、雀人と子商とが並挙されている。子商は王子中の有力なものであるから、雀人とは王族である雀の族人であろう。雀人がもし奴隷的な身分のものであるならば、これを子商と並挙することは考えられないからである。また⑬に「戊戌、卜す。雀人は敎(地名)に伋せんか」というのも、雀の族人のことであろう。ただ、人というときには、特定の職能を以ていうことがあり、⑭「貞ふ。望人(望の礼を行なう人)を械せんか」というのは、おそらく呪的行為としての望をなすものを拘執することをいうものと思われる。⑮「辛亥、𦎫は𠂤人に命じて先づ渉らしめんか」というのも、多𠂤人に属する𠂤人であろう。字は下部が鏃形ではないが、𠂤の異構とみられる。𠂤尹をまた

奴隷制説において、従来ほとんど無条件に奴隷と考えられているこれら衆・衆人・人のト辞例を検討してゆくと、かれらはむしろ国家活動の重要な部分を担当し、種々の儀礼にも参加しており、王朝としてもかなり大切なとり扱いをしていることが知られる。殷の王朝が、大量の奴隷を所有し、その生殺与奪の権をもち、その搾取と虐使の上に繁栄を築いたとみるべき証跡は、ほとんどない。かつそれらは、本来殷王朝が所有していたものでなく、随時に諸族に命じて、王畿に招集していたものであり、衆や人には供・徵・呼・携という動詞を伴う辞例が非常に多い。売買や賜与の例は、もちろんみえていない。

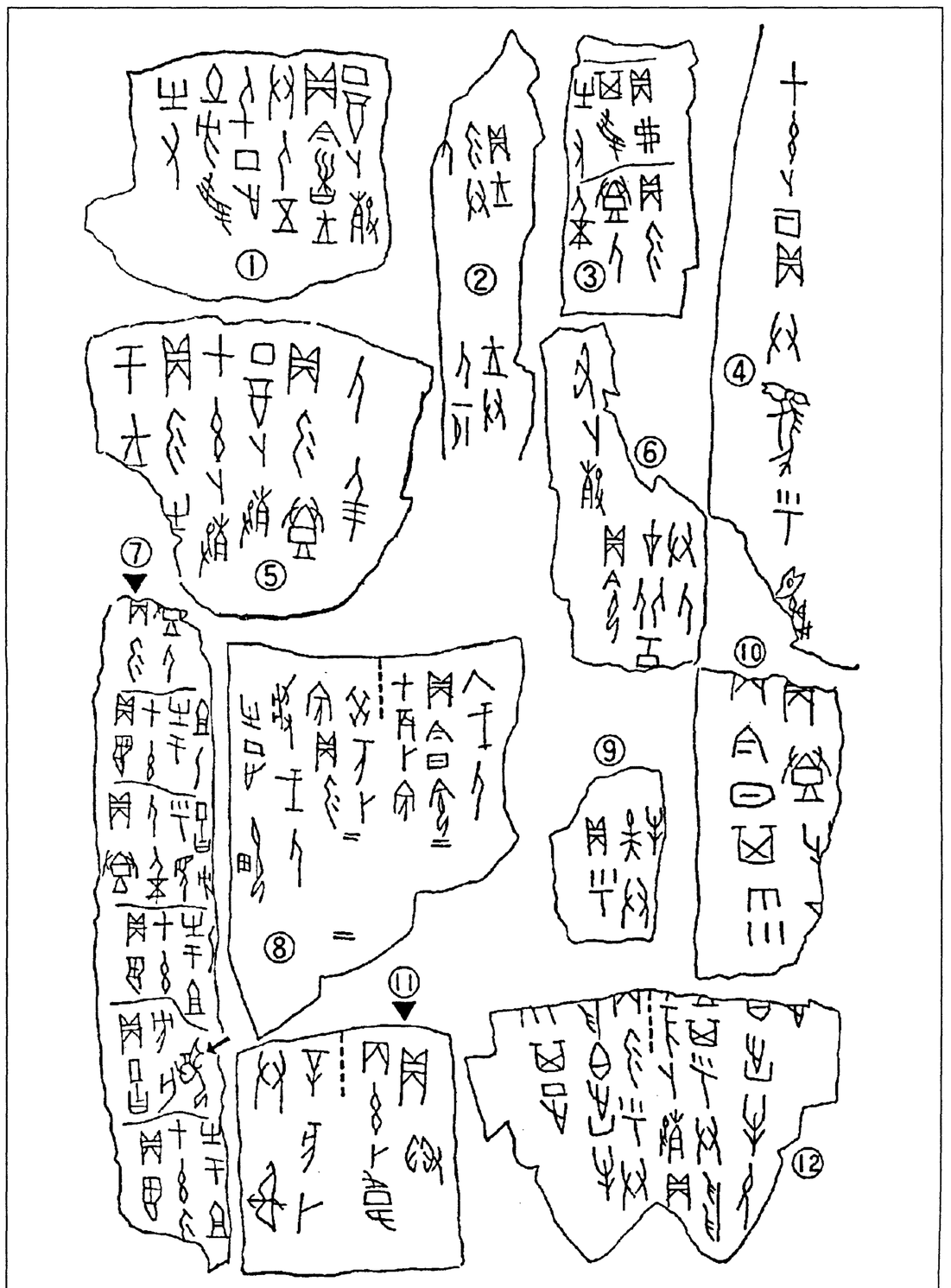
図三七①「丁酉卜して、殼貞ふ。今春、王は人五千を供せしめ、土方を正(征)するに、𠂤又(祐)を受けられんか」とは、土方の征役に五千人の軍勢を催すをいう。それは王室の軍ではなく、各地から供せしめるのである。王室にはもとより王族の軍があり、王朝としても左中右の三師に編成されている軍団があるが、別に諸族からこれだけの人を防人として供出させるのである。②(下段)「王は人を供せしめんか。十一月」「貞ふ。王は人を供せしむることなく勿きか」というのも、王室の保有する軍力を用いないで、他族から提供させることの可否を卜するのである。

それはまた、「登人」ということもあった。③(下段)「貞ふ。人五千を登(徵)すること勿きか」、⑤「人三千を登すること勿きか」というのは、①と相似た辞である。④「甲午卜して、

魚は祖祭に用い、『左伝』にも「魚を矢ねる」という礼を伝えている。西周中期の金文には、辟雍(聖都の神廟)の儀礼で大池に漁することをしるす例がある。『詩』の周頌や小雅などにみえる祭事詩にも、「潛」や「南有嘉魚」など、魚を供えて祀ることを歌う諸篇がある。すなわち漁もまた重要な儀礼的行為であった。

軍事の際にも、衆に対する儀礼があり、⑦「貞ふ。多射は衆を矢ねざるか」とは、おそらく査閲のことであろう。矢の字にはまた雉を用いることもあり、いずれも陳列の義がある。査閲が行なわれるのは、衆の逃亡ということがあったからであろう。④「戊午卜して、宁貞ふ。𦎫は衆を喪はざるか」というのは、𦎫の統率のもとに行動中の衆が、逃亡することがないかをト したものであろう。𦎫は⑧の「貞ふ。王は𦎫に命じて衆を携へて𠂤方を伐たしむることなきか」のように、衆を率いて遠く𠂤方に作戦することがあり、いわば防人の軍を率いているわけであるから、兵の逃亡のおそれもあったのであろう。⑨「貞ふ。我はそれ衆人を喪はんか」というのも同じ。我は多子族卜辞にみえる王子であろう。

戦争はもとより死地に臨むものであり、特に臨時に編成した部隊には、十分な訓練を施すことが必要である。⑩「丁巳卜して、殼貞ふ。王は衆千を𠂤方に學ふるに、𠂤又(祐)を受けられんか」とは、軍の教練をいうものであろう。学は学舎の象形字で、屋上には交木を架している。この辞にみえている国の名は、ときに省(京津・二〇六)や伐(掇存一・六二七)の対象と



図三七　供，徴，呼

ろう。それに対しては、見という方法で対抗した。見は望と同じく、目の呪力に訴える行為であり、見るという行為は、相手との間に霊的な交渉をよび起こすものとされたのである。多眉三千を以て望ませるというように、ここでは登人五千を以て㠯方を見させている。目には呪眼としての力があるとされ、多眉のごときも、眉に呪飾を施していたのであろう。

⑧に(右側)「甲辰卜して、宁貞ふ。今日、命じて戈人を入れしめんか」「癸亥卜して、宁貞ふ。戈人を將いて畎を正(征)せしむることある勿からんか」という。戈人も戦闘部隊として特に編成されたものであろう。馬・射・戈・眉・𠂤・工・尹など、それぞれの職能を以て集団をなすものであるが、それらは諸族から供せられたものによって編成されている。④の供馬、また⑪(左側)「辛亥、卜す。射を供せしめんか」は、射手を供させる意である。右辞に「丙午卜して、韋貞ふ。得んか」とみえ、関連のあるものと思われる。

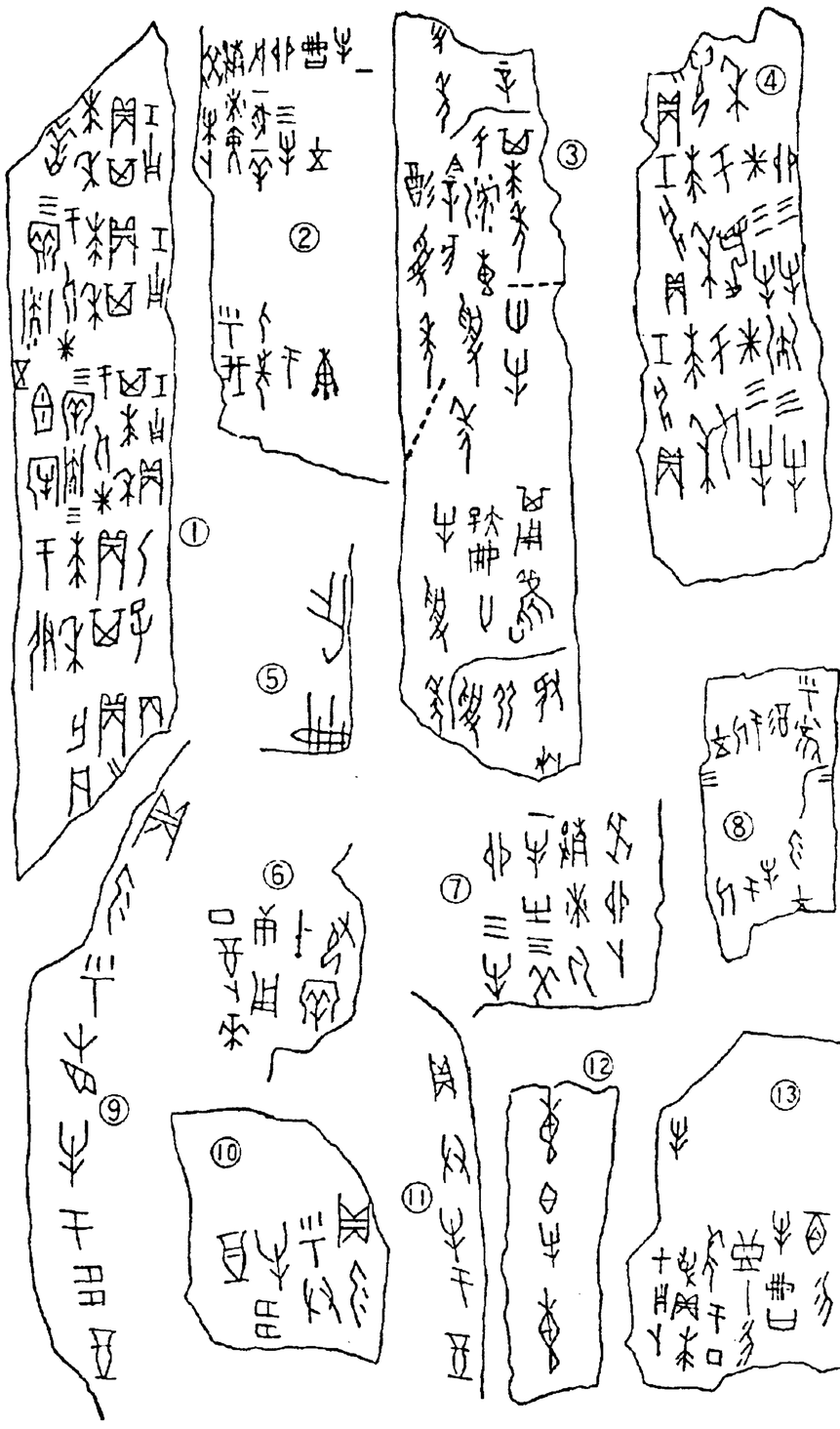
供・登の語は人のみに限らず、牛にも用いている例がある。馬には馬小臣・多馬・多馬羌などの名があって、軍の特殊部隊であることが知られるが、牛は犠牲とみてよい。⑨「貞ふ。皐(こう)を呼んで牛を供せしめんか」、また⑩に「貞ふ。牛を登(徵)せんか」、⑫に(右側)「□亥卜して、酸貞ふ。王はそれ呼びて爰伯に供せしむるに、牛を出だされんか。允(まことに)に足らんか」、その左辞には文末に「允にそれ足らざるか」に作る。足は正と同形。足とよんで充足の意にも用いる。牛にも供・登というのは、特命によってこれを出させるからであろう。それならば亘貞ふ。馬を供せしめて(㠯方を)乎伐せんか」の馬は、おそらく多馬とよばれる戦闘部隊であろう。これも諸族から徴して編成するものであるから、多馬の称がある。

供・徴は、強権の発動によっていわば強制的に呼集するもので、王朝においてこれを編成訓練するのであるが、特定の氏族や集団に命じてこれを行なわせるときには、呼・命などの語に用いる。「庚辰卜して、韋貞ふ。王族を呼びて先んぜしめんか」(図二二・④)とは、王族を呼集する意である。命は特定の受命者を対象とするもので、氏族やその族人に対していう。図三五の②④⑧などはその例である。またその①⑥に、衆人に対して呼・命の語を用いているのは、すでに集結し編成されている衆人に対して、行動を命じているものであり、供・徴のこととは異なる。供のときには、特に一定の地に所在するものを指定することもあり、⑥「□丑卜して、酸貞ふ。北工に在るものに命じて、人を供せしめんか」のようにいう。

⑦は㠯方の征役に関するもので、(下段)「貞ふ。翌甲午、祖乙に𠂤(侑)すること勿きか」「貞ふ。㠯方は聞することと亡きか」「貞ふ。翌甲午、祖乙に𠂤せんか」「貞ふ。人五千を登(徵)して㠯方を呼見せしめんか」「貞ふ。翌甲午、祖乙に𠂤せんか」「貞ふ。人を登すること勿きか」とあり、みな同日に行なわれた貞卜で、関連するものであろう。㠯方の聞に対して、「㠯方を呼見する」というのは、呪的方法に対しては、呪的方法を以て対処する意であろう。聞は耳を主とする人の象で、見と意象の同じ字である。なんらか古い呪的方法であったのであ

衆・人もまた、特命によって諸族から送らせたものとみてよい。ただ牛は消耗品であるが、人はいちおう定期の服務を以てそのことを終わったのであろう。殷は奴隷所有の国家ではなく、むしろこのような賦納徴発によって、その需要の大部分を充たしていたものと考えられる。

生活の意識　人の生活意識は、その生きる社会によって大きく規定される。社会の構造や生産手段が、人の思惟や日常の生活を左右するからである。殷代の社会が氏族制を基本とするものであることは明らかであるが、その社会がなお牧畜を主とするか、それとも農耕を主とするかによって、意識構造のあり方にも相違を生ずるであろう。甲骨文を通じて知られるかれらの生活は、ほとんど比類のないほど多くの動物犠牲を用いている。図三八①には(四段目)「乙巳、貞ふ。それ禾を伊(神名)にもとめんか」「壬子、貞ふ。それ禾を河にもとむるに、三羌(やく)を𡚒き、三を沈め、牢を宜(ぎ)さんか」「壬子、貞ふ。それ禾を河にもとむるに三羌を𡚒き、五を沈めんか」「貞ふ。それ禾を岳にもとめんか」のように、河・岳をまつるに多くの供犠を用いるが、しかしそれは「受禾」のためである。②では「癸未卜して、酸貞ふ。黄尹に一豕一羊を𡚒き、三牛を卯(きょう)し、五十牛を冊(さく)めんか」という。③には、(二段目)「それ年(みのり)を河にもとむるに、これ今辛亥、彭(まつり)するときは、年を受(さち)けられんか」といい、三十牛を用い、



図弐　犠牲

ようである。鄭は子鄭の封ぜられた地で、「我が奠」ということもあり、王室の経営地があった。犠牲は特定のところで飼育されていたのであろうが、かなり大規模のものであった。⑬に「百勿(物)牛を冓(きょ)めんか」とあり、物は雑色である。殷では特に⑫のように「白牛」を尚ぶ風があった。ただ一般の犠牲は、おそらく祭儀の終りに、神人共食の饗宴に用いられたであろう。氏族がその神とともにあるということが、その儀礼において実修され、実感された。それがかれらにとって、極めて古くから伝えられてきた生活の形態である。ただ神話的祖神の祭祀を主とするか、五祀周祭のような祖祭を主とするかによって、その祭儀はかなり異なり、また祀る意識の上にもやはり相違があるであろう。それは古い信仰形態を維持するかどうかという宗教的な観念の問題として、いわゆる新旧両派の背景にあるものであった。

『史記』の「殷本紀」は、『書』やあるいは文献的にはあまり信頼しがたい「逸書」による記述が主となっており、ただ武乙についての記述だけが、なんらかの伝承によるものであるらしい。武乙は自然神の否定者であった。この王は、偶人を作ってこれを天神になぞらえ、人と博奕をさせ、天神が敗れるとこれを辱しめた。また革嚢に血を盛ってこれを天にたとえ、射天と称してこれを射ち通したりしたが、狩猟に出たとき暴雷にうたれて震死した、というのである。武乙期の卜辞は旧派に属するとされているから、卜辞を信ずるかぎり、この王は山川の祭祀を重要視した人である。だからこの話は信じがたく、あるいは震死によって逆に

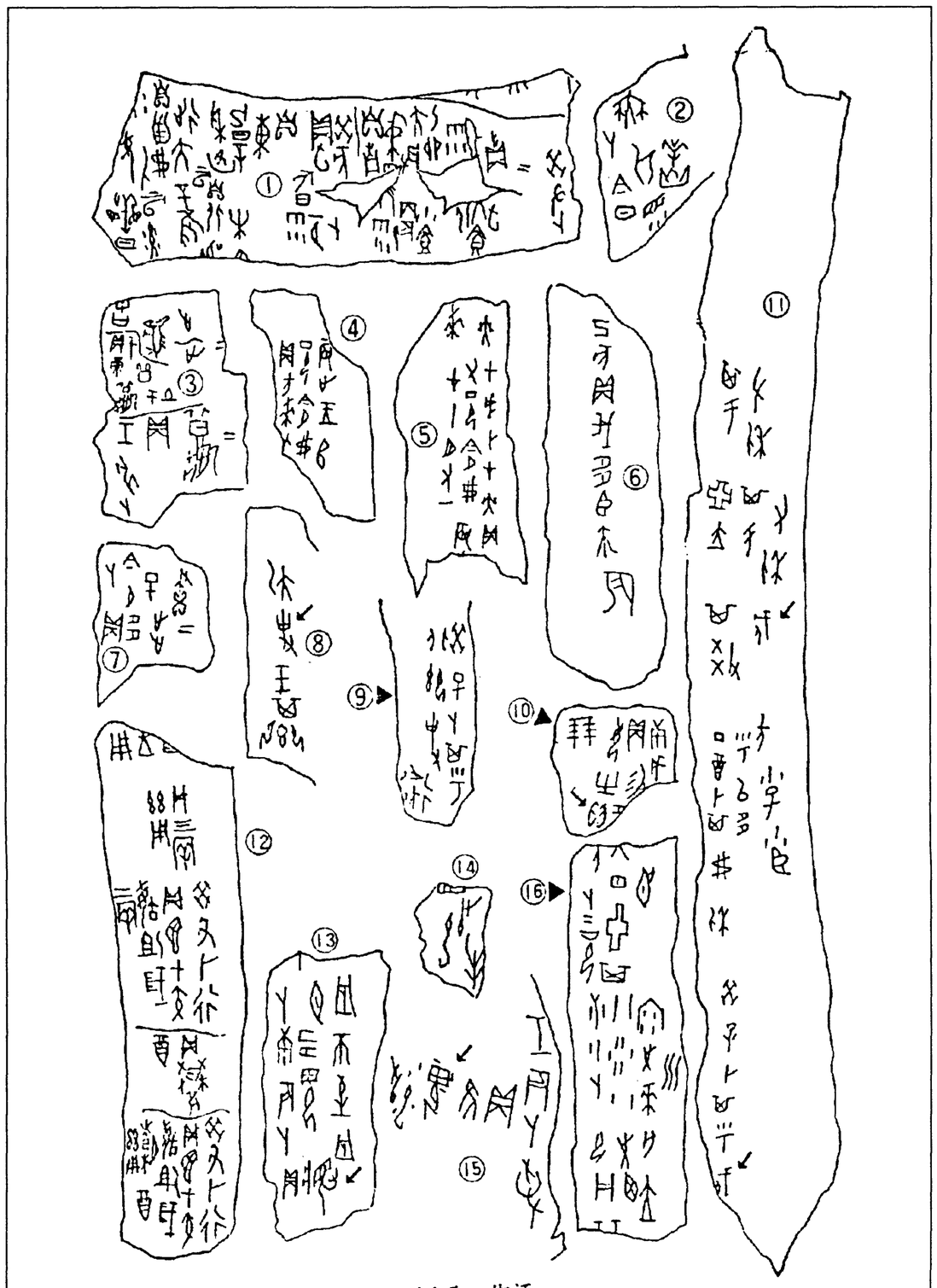
また二十牛を冓(きょ)めることをトしている。④には河・夔・兄などの高祖神に賚・沈おのおの三牛を用い、⑧では河に五十牛、⑥⑦では臣や羌などの異族犠牲をも加えている。このような供犠の盛行は、当時の主要な生産手段が農耕であったことは疑いないとしても、それはセム系諸族のように、なお牧畜を随伴するものであったことを示すものとみてよい。

このような自然神に対する供犠の盛行は、②が第一期、①③④が第三・四期であり、五祀周祭の行なわれた祖甲・廩辛期・帝乙・帝辛期と交替した形となっている。いわゆる新・旧二派は、この点においても顕著な対照を示している。この両派の問題は、たとえば複数制をとる王統継承集団の存在や、その貞人集団の伝承の相違などということもあろうが、基本的には、宗教的観念の相違に帰するようである。自然神と祖祭という対立は、いちおう外と内との問題であろう。すなわち社会が外延的に動こうとするときと、求心的な姿勢をとるときの相違とみてもよい。ただそのいずれの場合にも、動物犠牲を用いるという事実には異なるところがない。

犠牲はしばしば他から貢納されている。おそらく王畿のうちで、この大量に上る犠牲をつねに供給することは容易でなかったであろう。⑨「貞ふ。呼びて牛を多奠に省せしむること勿(な)きか」は、⑩「貞ふ。呼びて牛を多奠に供せしむること勿きか」と関連するものであろう。別に⑪「貞ふ。牛を奠に供せしめんか」という例があり、鄭の各地に養牧のところがあったという。図の①は旧、⑫は新である。暦法の上にも新旧の別があり、一月・十三月というの

作られた話かも知れない。しかしともかく、古代の信仰に対する懐疑や葛藤が、こういう形で語られていることは注意すべきである。

流派の如何にかかわらず、神威に対するおそれは、かわらぬものであった。図三九①は天象に関するものである。(右端より)「癸丑卜して貞ふ。旬(田亡きかと。甲寅)、大食(朝食時)に雨ふる。乙卯、小食(夕食時)に大いに啓(は)る。丙辰、中日(正午)にまた雨ふる。南よりす」「癸亥、卜して貞ふ。旬(田亡きかと。一月。昃(午後二時ころ)に雨ふり、東よりす。九日辛未大采(朝八時ころ)、各(いた)れる雲北よりし、雹ふる。征(つ)ぎて大風西よりし、さけし雲、率(ことごと)く雨ふる」という。次の一字は未詳。その下二字はくもり日をいう字である。このように、一日のうちのそれぞれの時刻の天象をしるしているのは、祭祀の執行と関係があるからであろう。⑫に(下段)「癸丑卜して、行貞ふ。翌甲寅、后祖乙に歳(まつり)するに、朝に酒(を用ひんか)。茲(これ)を用ひよ」「貞ふ。暮にこれ酒(を用ひんか)」のように、祭儀を行なう時刻を卜するものもある。董作賓氏の『殷暦譜』に、一日の時刻を示す語として、旦(よあけ)　明(あさあけ)　大采(朝八時ころ)　大食(朝食時)　中日(正午)　昃(午后二時ころ)　小食(夕食時)　小采(夕六時ころ)　夕(夜)の名をあげ、また新派では妹(まい)(よあけ)・朝・中日・郭兮(かくけい)(午后四時ころ)・暮・昏・夕を用いるという。図の①は旧、⑫は新である。暦法の上にも新旧の別があり、一月・十三月というの



図示　生活

昼すなわち震驚は、集団内に起こることである。かれらはなんらかの変異を感ずると、恐怖のため暗の中で騒ぎ出してしまうのであった。

⑦に「(□□)卜して貞ふ。今夕、多子は肅に歩するか」とあり、特に「今夕」のことをしており、多子が歩して肅に赴くのは何かの儀礼的行為であろう。歩は多く神事のときに行なわれる。祭祀が夜を通じて行なわれることもあったはずであり、朝夕と同義語の「夙夜」という祭祀用語が、金文や『詩』に多く用いられている。⑪に(四段目)「丁酉、卜す。それ呼びて多方の小子小臣を以(ひき)いんか」とあり、その上文を郭沫若氏は「それ敎戒せんか」と釈している。戒は両手に戈を奉ずる形であるが、郭氏が戒と釈する拓跡の字は両手に従うものとみえず、下方にみえる戉(↓)と同形であろうと思われるので、写しにはその字にしておいたが、斜に骨きずのあとらしいものがあって、明らかでない。その上文に、「亞の澊(つぞ)むに、それ又(右)においてならば利(よ)からんか」とあり、また「それ左においてならば利からんか」という。すべて相関連する辞とみてよく、他の諸国からも小子小臣、すなわちその氏族中の貴族子弟を殷都に集めて、左中右の編成とし、これに諸儀礼を教えたのである。そして聖職者たる亜が、それに澊む儀礼があったのであろう。こういうメンズハウスのような機関があったことからいえば、たとえば新旧二派のような信仰上、あるいは儀礼上の相違が、特定の集団の間にはあったものと考えてよい。またそういう秘密結社的な教化組織は、年齢階級的なものと

して、すべての氏族にもあったはずである。そこでは、伝統が一切を支配している。そしてその中で、信仰も思惟も、すべて単一化される。人々は、いわゆる集団表象の中で生きていたのである。

氏族内の生活では、やはり祖祭が中心であった。そして祭祀ののちには、氏族の饗宴が行なわれた。『詩』の大雅・小雅には、祖祭ののちの饗宴を歌うものが多いが、それは殷代にも行なわれていたことである。⑧「大乙に史(まつ)るに、王はそれ多生に饗せんか。これ多子に饗せんか」とは、その祭祀の参加者に、王が饗宴を賜うことをいうものであろう。「これ多子に饗せんか」(甲・三八〇)、あるいは「これ多尹に饗せんか」(甲・七五二)は、その一族、あるいは祭祀関係のものに対する饗宴をいうものとみられる。こういう王宮の儀礼は、外にも拡大された。「王事を由(おこな)はんか」というものがそれであるが、やはり祭祀後には共餐の儀礼が行なわれたのであろう。そのため⑨にみえる北御史、また西史召(115頁参照)など、その方面の史祭の代行者もおかれている。諸氏族の祖祭にも、そういう共餐の儀礼があり、収穫祭ののちには、族長を中心として、その祖廟で祭祀と饗宴が行なわれた。

周初の官制において、最も多くみえるものは作冊・史・師などの職である。作冊は図三八⑤にもみえ、もと犠牲を掌るものであった。冊は犠牲をおく牢閑、すなわち檻の扉の形である。金文の図象標識には、両冊を観音扉のようにかき、その間に牲獣の形を加えているもの

は旧、新派では一月を正月といい、閏月は季節に合わせて年中におく。閏二月・閏三月という方法であるが特別の表示はなく、前後の干支の関係で知られるのみである。こういう暦法上の相違ということも、信仰に本づく祭儀や農時と関連をもつはずである。②③にみえるような河・岳や亀・土に対する自然神系の祭祀は、いわゆる新派のものにはみえないのである。

大采・小采の名は『国語』「魯語」にもみえ、「天子、大采に朝日す」といい、また「小采に夕月す」という。いわゆる朝夕の礼で、天子が朝に太陽を迎え、夕にこれを送る賓餞の礼を以て、一日の行事を終始する。政を朝政というのは、朝日の礼がまた政務のときでもあったからである。おそらく王朝だけでなく、諸氏族の生活においても、このような時間の秩序はあったであろう。朝を大食、夕を小食というのは朝夕二食、中間に餔(間食)を用いることはあったであろうが、大体十時ころに朝食をとり、一日は日没とともに終わったのであろう。

夜は無気味であった。天子にはトタの儀礼を行なってその安全を守ったが、軍や邑など人の集居するところでは、なんらかの危険が感じられるようなときにはそれをトした。④「貞ふ。方(国名)の来りて邑に入るに、今夕、王の自を昏(しん)せざるか」とは、外寇によるものであるが、⑤「甲戌、卜す。大(地名)に在りて貞ふ。今昏すること勿きか。十月又一に在り」というのも、上部に「來」の一字がみえ、やはりそういう事情のときであろう。⑥「己亥、貞ふ。我が多臣は昏せざるか」のように、特定の集団についてもそのことをトする。

があ る。犠牲を掌るものが、その供犠を神に告げるところから、やがて祝詞を管掌するものとなり、さらには天子の詔命を掌るものとなって、内史となった。史も祝告の器である口を奉ずるもので、もと祭祀をいう。⑧の「大乙に史る（まつる）」というものがそれである。これまた祝告を掌るもので作冊とその職掌が近く、作冊内史のような職名を生ずる。冊命のことも史が掌り、のちの整った廷礼においては、作冊が詔命を作ってこれを王に渡し、王が史官にそれを読みあげさせるという形式をとる。

師は軍官であるが、師長はまたメンズハウスにおける指導者でもあった。ゆえに長老の意ともなり、師長は軍事のほか、軍楽や諸儀礼の伝承者でもあった。

これらの職は概ね世襲であった。また氏族が王室に服属する関係において、氏族は特定の職能を以て系列化されることがあった。卜辞には沚戠や望乘などの例があり、また金文の図象標識には、その職能を表示するとみられるものが多いのである。標識の中には兵器や工具、貝や玉の類、養畜・農耕、あるいは祭祀や犠牲に関するものなどが含まれている。王朝と氏族との関係は、また氏族内部の秩序とも対応するものであろう。殷人の生活は、そういう全体の秩序の中で、与えられた伝承の意味を疑うこともなく、頑固に守りつづけられてゆくのである。

殷人が貝を珍重したことは、陵墓中の出土品からも知られ、また西周初期の金文において

加えるものであるから、その蟲虫を殴って祓う改の儀礼を行なうことを貞う。⑭には、牛を用いて改することがトされているようであるが、共感呪術の原理からいえば、そういう動物霊のなすわざとも考えられたのであろう。占夢のことは『左伝』にも多くみえており、『周礼』には王のために占夢を行なう王官があり、また悪夢の妖祥を祓う堂贈（どうそう）という儀礼もあった。民衆の間にも、それぞれ日常的な形式のものがあったはずである。

卜辞は、このような精神生活の中で生まれ、殷が滅亡するまでつづいた。そしてその後、再びこのような資料をとどめることはなかった。甲骨文は、かれらの精神史の、厳かな報告書である。ときには⑯のように、横画を刻し残したような不注意なものもいくらか存するが、それは数万片中の数片にすぎない。殷の陵墓がその規模において、また青銅器がその制作において示した殷代文化の内面にあるものを、卜辞はあますところなく今に伝えているのである。

甲骨文のもつ問題を、なるべく多面的に見てゆくために、収録した資料には多く細片や部分の写しを用いたが、完整に近い獣骨や亀版ももとより多く、『小屯』に収める亀版はその全形のものが数百版にも及んでいる。また初期獣骨に刻するものは、文字も雄偉であり、文も長文のものが多い。図四〇は『菁華』に収める大版中の一である。その字は特に濶大であって、武丁期における雄偉の気象をみるに足る。おそらくその刻字には、あざやかな朱が塗

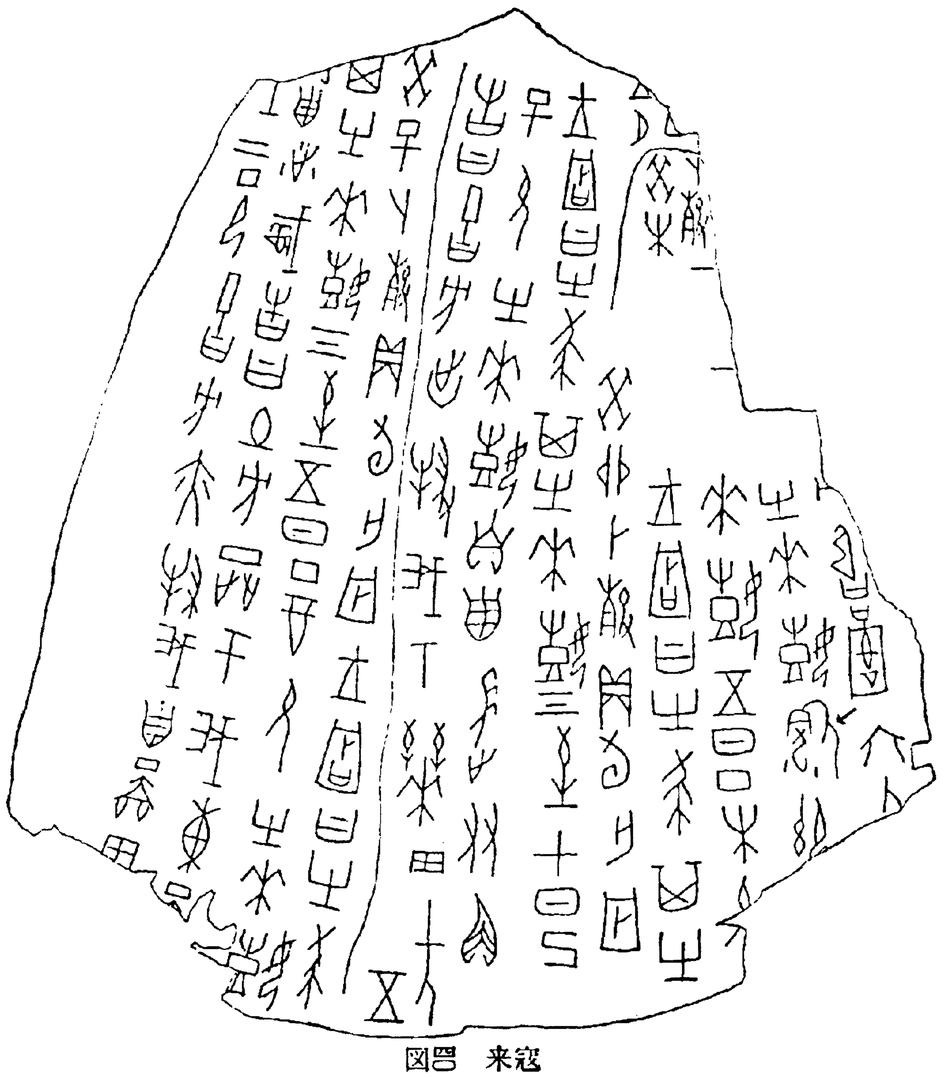
も、殷系の東方諸族に対する論功としての賜与には、ほとんど貝が用いられている。しかし甲骨文には貝のことはあまりみえず、わずかに⑩「庚戌、（卜して）貞ふ。（多）女に賜ふに、貝朋を𠂤（侑）せんか」、あるいは「貝二朋を賜はんか」（南北・坊三・八一）などの例をみるにすぎない。朋とは貝を両系に綴ったのである。貝は子安貝であり、遠く沿海からもたらされたものであろう。玉を以て模製したものも多い。それは邪霊を祓う力、その他の呪力があると信じられたのである。すべて物の価値は、特に呪的な力によって定められる。貝そのものは、経済的には格別の利用価値もないものである。しかしかれらは、集団の生活が生む共通の表象の中に生きた。呪力があると信ずることができれば、貝はやはり第一の財宝であったのである。

そういう集団表象の支配する生活の中で、かれらが直接に神秘を経験しうるのは、夢という現象であろう。夢は古代人のみでなく、今日においてもなお心理学の重要な課題である。人々の深層にひそむこの霊的なあるものは、かれらに識られざる実在の世界を自覚させる。それはおそらく、鬼のなすわざと考えられた。⑬「庚辰、卜して貞ふ。畏夢多きも、𠂤（𠂤）に至らざるか」。畏夢は災の予兆とされたのである。畏は鬼頭の人であり、夢は媚に従うことがある。それは媚蠱、邪霊を駆使するものによって、ひそかに加えられた呪詛である。⑮に壬辰卜して、𡆥貞ふ。これ畏することあるに、改せんか」という。畏は夢魘であり、媚蠱の

りこまれているのであろう。その辞には𠂤方と土方との侵寇をしるしているが、董氏の『殷暦譜』によると、武丁二十九年のものであるという。『易』に「高宗、鬼方を伐ち、三年にしてこれに克つ」という鬼方討伐の、発端のときにあたるものである。

図の中央に「王 固（かた）みて曰く、弗（たすあ）らん。それ來嬉（𡆥）りて西よりす。長友角告げて曰く、𠂤方出でて、我が示粲の田（農夫）七十五人を侵せり」という。卜旬の辞はみえないが、上部の欠落した部分にあるのであろう。おそらく五月癸未の卜旬と思われ、それに対する王の繇辞と、験辞である。卜兆によるに、外族侵寇のおそれがあると占断されたが、はたして七日己巳に、西から侵寇するものがあって、長友角から𠂤方が来寇し、田夫七十五人を拉致したと報じてきたという。殷都の西といえば、大行山脈にかこまれた山西の路安地区あたりから出撃してきたものであろう。この地には今も長子・長治などの地名があり、春秋のときには長狄がいて跳梁を恣にしたところである。おそらく大行の峡間を流れる漳（しょう）河に沿うて大行を横切り、東方の平原に侵入してきたものと思われる。

左に「癸巳卜して、殼貞ふ。旬に𠂤亡きかと。王固みて曰く、弗（たすあ）らん。それ來嬉（𡆥）らん」と前辞と同様の繇辞をしるし、「五日丁酉に至るに乞（おと）んで、允（まこと）に來嬉（𡆥）りて西よりす。沚戠告げて曰く、土方、我が東鄙を撥して二邑を𢦏（災）せり。𠂤方もまた我が西鄙の田を侵せ



図四　来寇

て、超然として蔑視する敗北の思想を育てつつあった。戦国のとき、侮蔑的な語感を含めて「宋人」とよばれたのは、この殷人の子孫たちである。しかしまた、周の礼楽を虚構として、謙下不争を説く敗者の思想である老荘の思想は、おそらくその地の生み出したものであろう。『荘子』巻頭の大鵬逍遥遊の発想が、四方風神の神話の俤をしのばせるものであることは、すでに指摘しておいたところである。

殷の末裔　『史記』の「殷本紀」にしるす世系が、甲骨文によってほぼ正確に近いものであることが実証されるとともに、古文献の伝承は大いにその信頼を回復した。しかし「殷本紀」の世系は、おそらく古い譜牒(系図)の類があってそれに依拠したものであるらしく、「殷本紀」の他の記述は、どこまで信じうるか疑問である。たとえば、武乙が天神を侮り、その神罰を受けて震死したというような話は、武乙期の甲骨文にみられる祭祀の実態からみて、信じがたいことである。また仲丁[15]より以来、兄弟相続が行なわれて九世の乱があったというが、兄弟相続は武丁[27]ののちにもなお行なわれている。また武丁の子祖甲[30]については、「本紀」に「帝甲、淫亂にして殷また衰ふ」としているが、これも疑問である。おそらく周初の伝承をかなり忠実に伝えているとみられる『書』の「無逸」篇には、「能く庶民を保恵し、敢て鰥寡(やもめ)を侮らず、ゆゑに祖甲の國を享くること三十有三年なり」とあって、殷の先王大[13]

戊、高宗といわれる武丁と並ぶ賢王とされているのである。またその下文にも「周公曰く、ああ、殷王中宗(大戊)よりして、高宗(武丁)と祖甲と我が周文王と、この四人は迪哲(賢王)なり」ともいう。『史記』はどうして、『書』のうちでも最も信頼すべき周書の諸篇にしるす殷王の事蹟を無視して、いかがわしい「逸書」によって殷王朝の史実を構成しようとしたのであろうか。周書諸篇の信憑性からいえば、「殷本紀」の記述は、その系譜以外はほとんど信じがたいものであり、それを殷史考察の出発点として用いることは、極めて危険である。

『書』の「無逸」篇は、周公がこのたびの革命について、周の有司に施政上の訓告を述べたものとされているが、殷の武丁・祖甲のかがやかしい治績を述べたのち、その後の諸王は、「稼穡(農耕)の艱難を知らず、小人の勞を聞かず、ただ耽樂にのみこれ從ひ、これよりその後、また克く壽しきものあるなし。或ひは十年、或ひは七八年、或ひは五六年、或ひは四三年」にして終わったとしているが、しかしまた、このとき同じく周公が殷の余民たる「商王の士」に告げたものとされる「多士」には、「成湯(唐)より帝乙(武乙)に至るまで、徳を明らかにし、祀を恤しまざるなし」とあり、また「殷王もまた敢て帝を失ふことなく、天のその徳に配せざるなし」ともいう。殷の敗徳は、紂に至って天の顕命を顧みなかったためであり、「これこの上帝保んぜず、この大喪(亡国)を降し」、周は天命によってこれを滅ぼさざるをえなかったのであるという。周公はまたこの「多士」において、四方の小大邦の人々に向かっても、

り」という。土方もまた北方の強族であるが、このとき呂方と相呼応して殷都の北部をうかがい、土方は東に迂回して東面より殷都を衝く態勢をとったのであろう。また右辞に「癸卯トして、殼貞ふ。旬に𡆥亡きかと。王占繇の辞につづいて、「五日丁未、允に來嬉𡎴り。□御せるに、弓より六人を圉(とら)へたり」という。□は祝が俯して蟲虫を視ている形で、御のための呪的行為を示す字であろう。その字を用いたものに、「王、□するに、𡎴亡きか」(綴合・二二九)のような例がある。この版の裏面は『菁華』(七)に掲げるものであるが、そこにも土方が来寇して田十人を侵し、また東鄙の二邑に災害を受けたことをしるしている。

王には、すべてのことが、占トを通じて予知されたのであった。しかしそのような殷王も、王朝の滅亡を予知することはできなかった。おそらくそういう運命があることは、かれらにとって信じがたいことであったのであろう。しかし、殷はやはり滅びるのである。神とともにあるというかれらの信念は、事実によってうち砕かれてしまう。しかし殷人の抱きつづけた信念は、はたしてそれによって失われたであろうか。甲骨文の示すかれらの精神の世界は、一時の興亡によって容易に消滅しがたい深い信仰と、生活の意識とをもちつづけているようにみえる。勝利者である周にとって、かれらは「頑民」であった。周はこの「殷の頑民」の統治に、しばしば困惑を感じていたようである。殷民もまた、この神話をもたぬ周族に対し

殷周の革命は天命の致すところであり、殷は天命を失って滅びたものであることを納得させようと努めている。

周書の諸篇、特に大誥・康誥・酒誥・召誥・洛誥の五誥とその前後の数篇は、おそらく当時の文献の俤をなおかなり忠実に伝えるものであることが、周初の金文である令彝や大盂鼎その他の銘文との比較によって確かめられるのであるが、そこには一貫して受命の思想が述べられている。そしてこの受命の思想こそ、神聖王の観念にかわる革命のイデオロギーであった。しかし殷は滅びたとはいえ、神聖王朝の余韻は容易に消えさるものではない。すでに滅びた殷に対しても、「召誥」には「ああ、皇天上帝、その元子たる、この大國殷の命を改む」「天既に大邦殷の命を遐終す」のように大国殷・大邦殷といい、みずからは、「多士」篇に「爾多士よ。われ小國、敢て殷の命を弋るに非ず」と、小国とさえ称していることに注意すべきであろう。殷は滅んだが、それは紂王が戦いに敗れ、聖衣をまとうてみずから火に投じたということであり、神聖王朝の映像はなお人々の眼にあった。殷は依然として大国であり、大邦であった。この東方の神政国家が現実に姿を消すまでには、周はさらに成・康二代の経営を要したのである。『史記』の「周本紀」に、成康の世は刑を用いざること四十余年、至治の時代であると称しているが、康王二十三年の器と考えられる大盂鼎には、なお殷の滅亡が酒乱のため綱紀を失った結果であることをくりかえして主張し、東方諸族の説得につとめている。周はこの時期の戡定作戦に、かつて殷に服事していた諸族を用いた。成・康の二代は、なお連年、征役のやむことがなかったとされている。

殷は帝乙に至るまで、大した失徳もなかったとされている。それが紂王(帝辛)に至ってにわかに滅びたのはなぜであろう。周書の「酒誥」篇に、「今の後嗣王」たる紂が酒に淫し、「また「誕いにこれ民の怨めるに、庶群も酒を自ひ、腥聞(不徳の評判)上に在り。故に天、喪を殷に降し」、そのため天がこれを見離したのであり、「辜は商邑に在り」、かれらみずからが招いた結果であるという。殷側の文献とされている「微子」篇にも、「我もって酒に沈酣(淫)し、用てその徳を下に亂敗し」たからであるという。殷が上下をあげて酒に溺れ、そのため天命を失ったという考えは、さきの大盂鼎にも強調されていることであるが、それは殷が祭政の形態をとり、神と人との融即が政治の極致とされていたことに対する、周側の理解のしかたを示すものといえよう。殷の青銅器には酒器が多いが、かれらは酒によって神人の一体化を実現しうるとしていたのである。

「殷本紀」によると、紂はあらゆる乱行の王であったとされている。妲己の色に迷うて酒池肉林の楽しみを極め、長夜の飲をなし、諫める者は殺し、賢者の心を剖き、淫虐の限りを尽くしたとしているが、それはおそらく、亡国の主に衆悪を悉く帰せしめたものに過ぎぬであろう。甲骨文の示す資料によると、帝辛すなわち紂の十祀九月、王はるかに東方夷族の



插図一三　征東辛帝

叛乱を伐つため長征の途に上り、翌年七月に及んだ。のちまたその二十祀五月から再度の長征を試みたことが甲骨資料によって知られ、その関係のものは二十二祀六月にまで及んでいる。このとき王は久しく東方の上鬯の地に滞在している。插図一四①には、「癸未卜貞。王の旬に在り。王の二十祠(祀)なり」(前・二・一四・四)とあり、右辞には「十月」という。上鬯にあって卜旬するものを整理してゆくと、王はこの地にあることほぼ二年という計算がえられるのである。その間、王は格別はげしい討伐を行なっている様子はなく、ときどきその周辺の地に赴いている。それはおそらく践土の礼を行なっているのであろう。地霊を祀ってその地を支配する儀礼である。②の最下辞は向において、次は七月に上鬯に在り、上文に「癸未、卜して貞ふ。王の旬に在り。王、癸を正(征)し、商を践まんか。昏に在り」(前・二・三・五)という。践は最下辞にもみえ、字は戈に従う形に近く、践の初形であろうと思う。この卜片の下に、『前編』の諸片(二・三・五、二・四・五、二・四・一)が綴合される。商はおそらく商邱の地、のちの宋都となったところであろう。



插図一二　鹿頭刻辞

王はまたこの地にあって、狩猟を試みることもあったらしく、插図一五には「戊戌、王は蒿に田して、文武丁に祊す。これ王、來りて……を正(征)(するの年なり)」とあり、紂王がこの遠征中に田して大鹿をえ、これを以てその祖父である文武丁を祀ったものであろう。狩猟はのちの遊猟と異なって、犠牲をえ、また武事を習うために行なわれた。それで特別の獲物があれば、これを祖霊に捧げて祀ったもので、この種の獣頭刻辞は他にも数例みえる。象も当時野生していたらしく、插図一六は第一期のものであるが「今夕、それ雨ふるか」「……象を獲んか」(前・三・三一・三)という。殷陵から出土した多数の雕骨や雕牙の類には、そういう獲物を用いたものもあろう。

ときには、異族の虜酋の頭骨を用いることもあった。插図一七に「……丑、……に用ふ。……義友……」(拾掇二・四九)とあり、用とは用牲をいう。この種の人頭刻辞も、また数例みえる。『左伝』に異族の虜酋を犠牲とする記事が数見するが、そのうち「邾人、郜子を執へてこれを用ふ」と僖公十九年の経の条にみえ、伝には「郜子を次睢の社に用ふ」という。これは、宋が曹・



插図一六　獲象



人頭刻辞　三図插

邾などを会したとき、宋公が命じてこれを行なわせたものである。

殷の末裔である宋には、そういう伝統があったのであろう。

紂王が永らくこの東方の地に滞留したのは、必ずしも反(かえ)ることを忘れた流連の行為であったのではない。これより十年前、紂王は一年余を費やしてこの地の夷族である人方に大遠征を試みている。殷としては、東南諸夷の背反を受けては、王朝の経営も困難となる事情があったのであろう。そのため、この方面の地盤を確かめておく必要があった。しかしおそらく、この間隙に乗じて、西方ではかねて殷から離反していた召方が先導となり、周はその親縁諸族との連帯を固くし、東方進出の準備を進めていたであろう。殷の滅亡は、上下が酒に淫したためでなく、また紂の暴虐によるのでもなく、むしろ東方諸族の背反にその原因があった。そしておそらく、その後久しからずして武王の東征が行なわれ、紂は積年の遠征のため国力も疲弊し、この蛮族たちの連合軍を撃退しえなかったのであろう。董氏の『殷暦譜』によると、紂が周の東伐を受けたのはその六十四年であるという。『今本竹書紀年』に五十二年としているので、それに近づけたものであろうが、殷末の紀年銘をもつ最後のものは、金文の宰椃角(さいこかく)にみえる二十五祀である。おそらく殷の滅亡は、紂の再度の東征ののち、久しからぬ時期であったと思われる。当時、殷の勢威は、な

要旨を載せ、在地の諸族には、いちおう氏族の自治をその慣行に従って維持することを認め、その上に周索、すなわち周の統治上の原則を適用することを定めた。いわば総体的支配というべき方法をとっている。殷の余民はおそらく宋の地に移されたらしく、紂の庶兄として賢者の名が高かった微(び)子の子孫が、その地に封ぜられた。先王朝の子孫はこれを滅ぼすことなく、その祭祀を守らせ、新しい王朝には、その祖神を客神として奉じ、王朝の祭祀に参加させるのが古くからの例とされた。『詩』の周頌にみえる「有客」「振鷺(しんろ)」「有瞽(ゆうこ)」などは、その客神の参向を歌う詩である。

宋は殷の末裔たちの国であり、そこには殷の古い伝統がそのまま伝えられた。この敗残の民は、周辺の周系の国々とは、はなはだ違和的なものとして扱われ、かれらもまたその古い伝統を頑固に守ろうとした。戦国の初年、宋の景公は、国が大旱におそわれたとき、その始祖湯王が行なったと伝えられるように、積薪の上に坐して火をつけさせ、巫祝王としての伝統を実証しようとした。また春秋のはじめころ、湣(びん)公は水害を蒙ったときに、「寡人(かじん)(王の自称)鬼神に事(つか)ふること能はざるを以て政修まらず、故に水あり」といって、神の前に自らを責めたという。宋の最後の王で桀宋とよばれた君偃(くんえん)は、血を皮嚢に盛り、天を射ると称して射させたというが、これは「殷本紀」にしるしている武乙の話と同じである。これらの事実の有無は別としても、この国に信仰上の古い伝統が流れていることは、十分に感知しうるの

である。

宋人もまた異端者扱いをされた。『孟子』(公孫丑上)には苗の生長を助けると称して苗を引き抜いてしまう助長の話、また『韓非子』には、切株で首を折った兎に味をしめて、耕すことをやめて兎を待つ「待ちぼうけ」の話(五蠹篇)、美酒を量目十分に売りながら、猛犬を飼っているので一向に客がよりつかない酒売り人の話(外儲説右上)など、宋人はいつでも間の抜けた異質な男としてかかれている。そのように外部から思われていただけでなく、かれら自身も外部と妥協しようとはしなかった。殷周革命のとき、当時の成周、今の洛陽には多くの殷系諸族、いわゆる庶殷が遷されたが、その子孫たちは、六朝に至ってもなおきわめて閉鎖的に、外部と往来することもない生活をつづけていたことが、北魏の『洛陽伽藍記』にかかれている。あきれるほどの頑固さという外ない。

このように頑固なまでの保守性によって、宋の地には、おそらく古い信仰形態や習俗が、のちまでも濃厚に遺存したと思われる。外部の人が抱く宋人意識も、そういう事実から起こったものであろう。巫祝の風も残されていたであろうし、『儀礼』の諸篇にみえる商祝は、喪葬の儀礼に与る最下層のものとされた。陳・楚は宋の南に接する地で、早くから古い殷系の文化の及んだ地である。『詩』の陳風は巫風がさかんで、その詩はほとんど歌垣の歌であり、楚地にも九歌などの祭祀歌謡があるが、東皇太一・雲中君・河伯など、殷系と思われる

お赫々たるものがあった。それで王朝が滅び、殷都が覆滅されたのちにおいても、周人はなお「大邦殷」の潜在力に、警戒の念をゆるめることができなかった。殷に代わる新しい支配者として登場してきた周に、東南の諸夷がのちまでもはげしい抵抗をつづけていることからも、殷滅亡の真因が、東夷の叛乱にあったことを思わせるのである。

殷を滅ぼした周は、直ちにその旧王畿に、周公の弟である管叔・蔡叔・霍(かく)叔を送ってその地を統治させた。いわゆる三監である。ところがこの三監は、かえって殷の王子叒父(ろくほ)とともに謀叛し、周公の東征を受けている。おそらく殷の残存勢力の中で、かれらは孤立し、その強制を受けたのであろう。三監の叛が鎮定されると、叒父は退いて後図を策し、また抵抗を試みるが、大保召公の討伐を受けて降服したようである。このときの召公関係の器物が、山東寿張の梁山から出土している。周は東方経営のために封建策をとることを定め、殷の王畿であった衛には康叔を、また周公の子伯禽を魯に入植させ、また姜姓の斉を建ててその背後を守らせた。それでも東方諸族の抵抗はつづき、その戡定に成・康の二代を要した。戡定には、かつて殷に服事していた氏族軍を用いた。「夷を以て夷を制す」という、狡猾な消耗政策をとったのである。

康叔・伯禽を封じたときの任命書である「康誥(こうこう)」は、今も『書』の一篇として残されており、「伯禽」は今は伝わらないが、『左伝』定公四年の条にその名がみえる。『左伝』にその

諸神の祭祀がある。

思想の上にも、その体験と生活とが生み出したものは、おそらく否定の精神、殊に周的な礼楽文化に対する、頑固なまでの拒否であったようである。荘子が説く価値の転換と対立者の超克、老子のいう謙下不争と小国寡民の思想は、身分制的な儒教の思想に対して、氏族社会的な伝統の中から、戦国期における思想活動のるつぼを通じて形成されてきたものであろう。それは当時の社会の現実からいえば、敗北の思想であり底辺の思想であるが、したがってまた人間存在の根柢に連なるものをもつ。

殷と周とは、かなり異質な対立者であった。古い伝統の重圧をもたない周が、殷の文化や技術を吸収しながら、やがて「郁々乎として文なる」周の礼教的文化を創造し、支配者の体制を固めつつあったときも、殷の末裔たちは古い伝統の中にみずからを閉じこめようとしていた。周の文化が儒教によってその思想的表現を完成したとすれば、殷のそれはむしろ道家的なものに近い。そしてこの二つの異質なものが止揚的に統一されるところに、中国の文化の本質があるといえよう。

甲骨文の世界は、そういう殷の文化の原質的なあり方を示している。神話的な世界観や祖祭の体系を通じて、かれらが好んだ象徴的な観念の世界と、遍満してやむことのない生命力への信仰は、遺憾なく発揮されている。それを貞トという方法で実現しているところにも、この古代王朝の性格を考えることができよう。

甲骨文は、単なる文字資料ではない。また当時の断片的な史料の遺存とすべきものでもない。それはアジアの東部にはじめて実現された古代王朝の精神の世界を、さながらに示している。それはある意味では、アジア的世界の典型であったと考えてよい。古代的な社会、また古代的思惟と、その思惟構造の典型であったとすることができよう。甲骨文の世界は、そのように精神史的に位置づけられることによって、はじめてみずからの世界を開示するのである。

参考文献

一　目録・年表

甲骨学が生まれて約七十年。その文献の目録や年表は、そのまま甲骨学の歩みを示すものといえよう。その五十年間の進展を示すものに、

五十年甲骨学論著目　胡厚宣編　一九五二年　中華書局
がある。甲骨文発見以来の関係文献を、発現・著録・考釈・研究・通説・評論・彙集・雑著の八項に分かち、八七六種を収録、著者・篇名・編年の各索引を付している。一九四九年までの書目として、最も完備したものである。

甲骨学六十年　董作賓著　民国五十四年（一九六五年）　芸文印書館
董作賓氏の甲骨学五十年（民国四十四年）を厳一萍氏が増修したもの。巻末に董氏の甲骨年表を続修し、続甲骨年表を加えている。前半は小屯の発掘調査、及び甲骨学の研究に終始指導的立場にあった董氏が、自己の研究を中心として研究史的に整理して述べたもので、研究史として最も要約をえている。後半の続年表は、民国二十六年（一九三七年）より民国五十年（一九六一年）六月までの研究文献を年表として収める。年表所収の著録は三三三種、続表所収の著録は五七二種である。

なお甲骨年表の続篇として、別に、

続甲骨年表　董作賓・黄然偉共編　民国五十六年（一九六七年）　中央研究院歴史語言研究所
があり、民国二十四年より民国五十四年に至る文献を録する。わが国や諸外国で発表されたものをも合わせて、すべて七五六種を収める。

二　著録

別表参照。『殷虚書契』前編・菁華・後編・続篇は、羅振玉がわが国でコロタイプ印刷を以て刊行したもので、最も精巧であり、かつ精片が多い。また『小屯』甲編一冊・乙編三冊は、完整なものが多く、出土坑位との関係が明らかであるため、断代研究の好資料である。

甲骨は出土のとき砕けやすく、また小屯出土のものは、戦争のため、四川省昆明を経て、ついに台湾にまで運ばれ、その間にまた破砕されたものが多く、その綴合が試みられている。科学的な調査発掘以前のものでは、

甲骨綴合編　曾毅公編　民国二十八年（一九三九年）　斉魯大学国学研究所
があり、『小屯』甲編に至るまでの著録中、綴合しうるもの三九六例を掲げている。いくらか疑問とすべきものもあるが、これによって考釈上の便宜を受けることが少なくない。なお董作賓氏の『殷暦譜』中にも、綴合を試みたものがある。小屯出土のものは、梱包の中で破砕されたものが多く、出版後もその復原の作業がつづけられ、

殷虚文字綴合　郭若愚等編　一九五五年　科学出版社
が出た。すべて四八二片の綴合が試みられている。しかし現在、その原片を蔵する中央研究院では、

綴合の作業と合わせて考釈の研究も進められており、すでに、

殷虚文字甲編考釈　屈万里著　民国五十年（一九六一年）　国立中央研究院歴史語言研究所

が出版され、所収の全片に考釈を施すとともに、綴合例など二二一図を録する。乙編の整理考釈は張秉権氏の担当で進められており、

殷虚文字丙編　張秉権著　同右

は上輯二冊（一九五七・五九年）・中輯一冊（一九六二年）が出版され、綴合の図版をも多く収めている。

わが国収蔵のものは、早く林泰輔の『亀甲獣骨文字』として、東洋文庫蔵片などが著録され、三井家収蔵の甲骨は門外不出のものであるが、金祖同の『殷契遺珠』にその精片を収める。郭氏の『卜辞通纂』にも書道博物館その他諸家の蔵片を録するが、京都大学人文科学研究所の収蔵は最も観るべきもので、その数も三四二六片に及ぶ。著録及び考釈があり、索引も備わっている。欧米のものでは、明義士の蒐集品がカナダにあり、重要な資料であるが、概ね摸本で行なわれている。最近饒宗頤氏の『欧美亜所見甲骨彔存』に、その照片若干を収める。羅氏の『殷虚書契』関係のものは、近年芸文印書館からその複製本が出ており、特に『続編』は原本のままの複印である。

三　考釈

著録書目録の上部に＊をつけたものは、その書に考釈を合わせ録しているものである。別に単行されているものでは、『殷虚書契前編』について諸家の考釈を彙集した、

殷虚書契前編集釈　葉玉森著　民国二十二年（一九三三年）　大東書局　芸文印書館複印本　民国五十年

がある。また、かねて雑誌「文哲季刊」に連載発表されていた呉其昌氏の『前編』解詁は巻一、三十七葉までのものであるが、近年、

殷虚書契解詁　呉其昌著　民国四十九年（一九六〇年）　芸文印書館

として単行された。詳密であるが、初期のものであるため、考釈として不十分なところがある。また『殷虚書契後編』については、わが国の池田末利氏がその考釈を完成している。

殷虚書契後編釈文稿　池田末利著　昭和三十九年（一九六四年）　広島大学文学部　中国哲学研究室

全片に分期をしるし、従来の諸家の研究を参考にしてはなはだ詳審である。巻末に索引もあり、検索に便利である。

羅氏の『書契』前後編や林氏の著録を彙集分類して考釈を加えたものに、早く郭沫若氏の『卜辞通纂考釈』があり、昭和八年（一九三三年）わが国で出版された。考釈書としては初期のものであるが、董氏の断代説以後、分期分派の問題が起こって、考釈の上にも研究上の体系が要求されるようになったが、そういう点から甲骨文の考釈を試みたものには、『京都大学人文科学研究所蔵甲骨文字』考釈篇（一九六〇年）がある。考釈はすべて伊藤道治氏の執筆にかかる。従来の諸説を参考にし、文例を求めて考釈を試みており、篤実の論が多い。

貞卜には多く貞人の名を付しているので、貞人別に卜辞例を彙集し、考釈を試みたものに、

殷代貞卜人物通考　饒宗頤著　一九五九年　香港大学出版社

がある。上下二冊。貞人別の上にさらに事項別に類集してあるから、特定の貞人の問題を考える上に便宜である。非常に博識の人で、その考釈に傾聴すべきものが多いが、甲骨文の性質上、その字釈に一定の限界をおく必要がある。考釈としては、著録付釈のほかに、これらのものを参考するのがよい。

四　研究

甲骨学研究の方法は、董作賓氏の『甲骨文断代研究例』（一九三五年、集刊外編慶祝蔡元培先生六十五歳論文集上冊）において基礎が与えられ、また『小屯乙編自序』（民国三十七年・一九四八年）にいわゆる分派説が提出されて、問題領域がいっそう拡大された。これよりさき、暦譜を中心とする甲骨文の整理を完成し、分期・分派の研究法を加えてこれを集大成したものに、

殷暦譜　董作賓著　民国三十四年（一九四五年）　国立中央研究院歴史語言研究所　複印本

があり、上下編四冊。大戦中、四川省南渓で二百部のみ出版されたもので、原本の入手は極めて困難であったが、近年複印本が出た。この書では、いわゆる五祀周祭の体系が、その暦譜の整理を通じて発見された。董氏の研究論文ははなはだ多く、その主要なものは、

董作賓学術論著　董作賓編　民国五十一年（一九六二年）　世界書局

に収められている。上下二冊。発見報告より整理研究に至る全過程を含み、基本的な文献というべきものである。なお董氏の論文を集成したものに、

平廬文存　董作賓著　民国五十二年（一九六三年）　芸文印書館

があり、上下二冊、中に甲骨学関係の論文を多く収めている。

董氏とともに発掘調査に従っていた胡厚宣氏は、大戦中にその研究をまとめて、成都において石印に付して出版した。

甲骨学商史論叢初集　胡厚宣著　民国三十三年（一九四四年）　斉魯大学国学研究所専刊之一

四冊。封建制・奴隷制・親族法などに関する約二十篇の論文を収め、従来の史観が先行する研究に対して、豊富な資料を駆使した実証的研究が試みられている。つづいて、

甲骨学商史論叢二集　胡厚宣著　民国三十四年（一九四五年）　同上

上下二冊が同じく成都で出版された。上冊には殷代の気候の問題、下冊には殷代農業の問題、殷代農業の問題が検討されており、甲骨学類目が付録されている。なおさらにその年第三集が出版されたが、それは中央大学所蔵の甲骨文字をはじめ諸家収蔵甲骨の著録で、計六九九片、釈文を付している。

これらの基礎的研究の上に立って、その成果を綜合し、体系的な叙述を試みたものに、

殷虚卜辞綜述　陳夢家著　一九五六年　科学出版社

がある。すべて十二章、文字文法・断代・廟号祭祀・政治・親屈・農業・宗教など、広範な領域にわたって詳細な叙述がなされており、甲骨文資料による殷代史研究は、この書によってその概観が与えられよう。

わが国での研究は、林泰輔・内藤湖南などの先駆的研究があるが、その後の研究を概説的にまとめた『古代殷帝国』（貝塚茂樹編、一九五七年　みすず書房）が、入門書としては恰好であろう。これよりさき、甲骨学会が作られ、その機関誌として、

甲骨学　第一号～第一〇号　一九五一～六四年
が出され、多くの論文が発表された。また白川はその論文集として、
甲骨金文学論叢　十集　一九五五～六二年
を刊行した。「釈史」「釈文」「作冊考」「釈師」「殷代雄族考」「羌族考」などを収める。
董氏の祀譜研究　島邦男著　昭和三十三年（一九五八年）　弘前大学
殷虚卜辞研究　島邦男著　昭和三十三年（一九五八年）　弘前大学
がある。特定の問題を対象とするものであるが、基礎的な研究として評価される。

五　文字・字釈

甲骨文の文字を彙集して考釈を試みた専著としては、早く林泰輔氏にその草稿があると聞くが未刊。
出版されたものでは、
殷虚書契考釈　羅振玉著　民国三年（一九一四年）　民国十六年（一九二七年）増訂本
がある。また文字を彙集したものに、
甲骨文編　孫海波編　民国二十三年（一九三四年）　哈仏燕京学社
があり、『説文解字』の体例によって十四巻に編次する。正編の所収一〇一三字、異構・異体の字をみな集めてある。別に合文例一五七、未釈の字一一八字を収める。この体例に従って、後出の著録の字をも合わせて続修したものに、
続甲骨文編　金祥恒編　一九五九年　台湾大学・哈仏燕京学社
甲骨文編　中国科学院考古研究所編　一九六四年　中華書局

殷虚卜辞綜類　島邦男編　一九六七年　大安
がある。文字ごとに文例を彙集してあり、用義例を調べるのに便宜である。字は原文の字形のままで、考釈はない。

六　参考

甲骨文の研究は、他に並存する文献資料がなく、当然考古学その他の古代学的な研究と提携しなくてはならない。考古学的概観としては、『世界考古学大系』（第六巻、平凡社、昭和三十三年）がよく、新しい資料をも含むものに、樋口隆康氏の『北京原人から銅器まで』（新潮社、一九六九年）があり、発掘史については特に詳しい。また殷王朝の問題について、伊藤道治氏『古代殷王朝のなぞ』（角川新書、昭和四十二年）は、従来の甲骨文研究の基礎の上に立って、多面的に問題を提示している。
本書のうちで、文字や金文、あるいは殷周の社会史的な問題に論及することが多いが、それらについては、著者の『漢字』（岩波新書）、『金文の世界』（平凡社、東洋文庫）、『詩経』（中公新書）を参照されたい。

があり、後者は正編の字一七二三、合文例三七一、未釈の字二九四九、字数としては四六七二字に及ぶ。このうち異構の字を別字とするものもあって、字の実数は約四千五百前後とみてよい。容庚氏の『金文編』に収める金文の字数が、正編一八九四、未釈のもの一一九九、合わせて約三千であるのに比して、その字数の多いことが注意される。
甲骨文字集釈　李孝定編　民国五十四年（一九六五年）　中央研究院歴史語言研究所
に収録されている。全十六冊、四千六百頁に及び、字ごとに編者の意見を付している。現在利用しうる最も便利なものである。これら古代文字の研究には、資料の用義例による研究が最も重要であるが、同時に『説文解字』のような文字の形態学的研究も欠くことのできないものであり、その研究書を併読する必要がある。そのため古代文字学の立場から『説文』の解釈を試みようとして、著者は、
説文新義　白川静著　十五巻（既刊十巻、昭和四十四年～　）　五典書院
を刊行中である。また古代文字研究の専門誌として、厳一萍氏の編集する、
中国文字　国立台湾大学文学院　民国四十九年（一九六〇年）創刊
が刊行されており、すでに四十号に達している。わが国で発行されている字書・字源書の類には、これらの古代文字研究の成果を十分にとり入れたものは、なおあらわれていない。
甲骨の文例を彙集したものに、

甲骨著録表

×印は摸本。他は石印もしくは写真版。
＊印は考釈を付したものを示す。
○印は書名の略称としてとった文字を示す。

○鉄雲蔵龜	劉　鶚	一〇五八片	一九〇三年
殷虚書契○前編	羅振玉	二二二九片	一九一三年
殷虚書契○菁○華	羅振玉	六八片	一九一四年
鉄雲蔵龜之余○	羅振玉	四〇片	一九一五年
殷虚書契○後○編	羅振玉	一一〇四片	一九一六年
×殷虚卜辞	○明○義士	二三六九片	一九一七年
＊○戩○寿堂所蔵殷虚文字	王国維	六五五片	同
＊龜甲○獣骨文字	○林泰輔	一〇三二片	一九二一年
＊鉄雲蔵龜○拾○遺	葉玉森	二四〇片	一九二二年
＊○簠室殷契○徵文	王　襄	一一二五片	同
×新獲卜辞写本	董作賓	三八一片	一九二八年
殷虚文字○存○真	関百益	八〇〇片	一九三一年
殷虚書契○続○編	羅振玉	二〇一六片	一九三三年

×甲骨六○録○	胡厚宣	六七〇片	一九四五年
龜○卜○	金祖同	一二五片	一九四八年
小屯・殷虚文字甲○編	董作賓	三九四二片	同
小屯・殷虚文字乙○編	董作賓	九一〇五片	同
殷虚撫○伏続○編	李亜農	三四三片	一九五〇年
×甲骨綴○合○編	曾毅公	三九六斤(重)	一九五〇年
×戦後○寧滬新獲甲骨集	胡厚宣	一一四三片	一九五一年
×戦後南○北○所見甲骨録	胡厚宣	三二七六片	同
殷契拾掇○第一○編	郭若愚	五六〇片	一九五三年
殷契拾掇○第二○編	郭若愚	四九五片	一九五四年
戦後京○津○新獲甲骨集	胡厚宣	五六四二片	一九五五年
甲骨続○存○	胡厚宣	三七七三片(×二七七五)	一九五五年
殷虚文字外○編	董作賓	四六四片	一九五六年
日本所見甲骨録	饒宗頤		同
**○巴○黎所見甲骨録	饒宗頤	二六片	同
○海○外甲骨録遺	饒宗頤	九八片	一九五八年
＊○京○都○大学人文科学研究所蔵甲骨文字	貝塚茂樹	三四二六片	一九六一年

＊殷○卜辞	容庚・瞿潤緡	八七四片	同
福○氏○所蔵甲骨文字	商承祚	三七片	同
＊殷契○佚○存○	商承祚	一〇〇〇片	同
＊卜辞通○纂	郭沫若	八〇〇片(重)別八七片	同
鄴中片羽初○集	黄　濬	二四五片	一九三五年
＊柏○根氏旧蔵甲骨文字	明義士	七四片	同
×庫方二氏蔵甲骨卜辞	方法斂・白瑞華	一六七八片	同
＊殷契粋○編	郭沫若	一五九五片	一九三七年
鄴中片羽二○集	黄　濬	九三片	同
×甲骨卜辞七集	方・白二氏	五二七片	一九三八年
＊甲骨文○録○	孫海波	九三〇片	同
＊天○壤○閣甲骨文存	唐　蘭	一〇八片	一九三九年
×金○璋○所蔵甲骨卜辞	方・白二氏	四八四片	同
＊殷契遺○珠○	金祖同	一四五九片	同
鉄雲蔵龜零○拾○	李旦丘	九三片	同
＊誃斎殷虚文字	孫海波	五〇〇片	一九四〇年
殷契摭○佚○	李旦丘	一一八片	一九四一年
鄴○中片羽三○集	黄　濬	二一四片	一九四二年

＊甲骨文集	白川　静	八七片(重)	一九六三年
○書○道博物館蔵甲骨文字(甲骨学6～10)	青木木菟哉	三四九片	一九六四年
日本散見甲骨文字蒐○集(甲骨学7～10)	松丸道雄	四四六片	同
×国立中央図書館収蔵甲骨	金祥恒	六四八片	一九六六年
冬飲廬蔵甲骨文字	周法高	六六〇片(重)	一九六七年
大原美術館所蔵の甲骨文字	伊藤道治	三九片	一九六八年
欧美亜所見甲骨彔存	饒宗頤	二〇〇片	一九七〇年
藤井有鄰館所蔵甲骨文字	伊藤道治	一五片	一九七一年

図版目次　「続」・「二九」・「五」は「殷虚書契続編」巻一・二九葉・第五片の意。書名は略称による。

図版番号は2-3-4-三・三・三・

⑦殷合編・一五三
⑧文録・一四四
⑨甲・二九〇二
図二四①前・七・三〇・一四
②林・一・二〇・一一
③餘・七・一
④林・一・二三・一七
⑤続・三・六・一
⑥前・四・三九・六
⑦庫方・二三七
⑧鉄・二四八・一
⑨乙・六九一
⑩続・四・二九・一
⑪粋・一四八九
⑫乙・四八五六
⑬甲・五六二
②甲・五六二
③中・二・一
④乙・四七二九
⑤鉄・一・三
⑥庫方・四八一
⑦鉄・一・三
⑧餘・上・二六・六
⑨前・一・三・三
⑩粋・二〇
図一七①乙・三七六四
②乙・三四四一
③林・二・五九
④続・六・二・四
⑤鉄・一八四・一
⑥前・八・一・三
⑦続・一・三九・四
⑧供存・五五六
⑨乙・六九〇
⑩前・一・二五・八
⑪鉄・上・二六・六
⑫乙・四八五
⑬乙・四七二九
⑭鉄・一・三
⑮粋・一三
⑯鉄・一・三
⑰乙・四八五六
⑱乙・四七二九
⑲乙・四八五六
⑳乙・四八五六
㉑乙・四八五六
㉒乙・四八五六
㉓乙・四八五六
㉔乙・四八五六
㉕乙・四八五六
㉖乙・四八五六
㉗乙・四八五六
㉘乙・四八五六
㉙乙・四八五六
㉚乙・四八五六
㉛乙・四八五六
㉜乙・四八五六
㉝乙・四八五六
㉞乙・四八五六
㉟乙・四八五六
㊱乙・四八五六
㊲乙・四八五六
㊳乙・四八五六
㊴乙・四八五六
㊵乙・四八五六
㊶乙・四八五六
㊷乙・四八五六
㊸乙・四八五六
㊹乙・四八五六
㊺乙・四八五六
㊻乙・四八五六
㊼乙・四八五六
㊽乙・四八五六
㊾乙・四八五六
㊿乙・四八五六
(1)乙・四八五六
(2)乙・四八五六
(3)乙・四八五六
(4)乙・四八五六
(5)乙・四八五六
(6)乙・四八五六
(7)乙・四八五六
(8)乙・四八五六
(9)乙・四八五六
(10)乙・四八五六
(11)乙・四八五六
(12)乙・四八五六
(13)乙・四八五六
(14)乙・四八五六
(15)乙・四八五六
(16)乙・四八五六
(17)乙・四八五六
(18)乙・四八五六
(19)乙・四八五六
(20)乙・四八五六
(21)乙・四八五六
(22)乙・四八五六
(23)乙・四八五六
(24)乙・四八五六
(25)乙・四八五六
(26)乙・四八五六
(27)乙・四八五六
(28)乙・四八五六
(29)乙・四八五六
(30)乙・四八五六
(31)乙・四八五六
(32)乙・四八五六
(33)乙・四八五六
(34)乙・四八五六
(35)乙・四八五六
(36)乙・四八五六
(37)乙・四八五六
(38)乙・四八五六
(39)乙・四八五六
(40)乙・四八五六
(41)乙・四八五六
(42)乙・四八五六
(43)乙・四八五六
(44)乙・四八五六
(45)乙・四八五六
(46)乙・四八五六
(47)乙・四八五六
(48)乙・四八五六
(49)乙・四八五六
(50)乙・四八五六
(51)乙・四八五六
(52)乙・四八五六
(53)乙・四八五六
(54)乙・四八五六
(55)乙・四八五六
(56)乙・四八五六
(57)乙・四八五六
(58)乙・四八五六
(59)乙・四八五六
(60)乙・四八五六
(61)乙・四八五六
(62)乙・四八五六
(63)乙・四八五六
(64)乙・四八五六
(65)乙・四八五六
(66)乙・四八五六
(67)乙・四八五六
(68)乙・四八五六
(69)乙・四八五六
(70)乙・四八五六
(71)乙・四八五六
(72)乙・四八五六
(73)乙・四八五六
(74)乙・四八五六
(75)乙・四八五六
(76)乙・四八五六
(77)乙・四八五六
(78)乙・四八五六
(79)乙・四八五六
(80)乙・四八五六
(81)乙・四八五六
(82)乙・四八五六
(83)乙・四八五六
(84)乙・四八五六
(85)乙・四八五六
(86)乙・四八五六
(87)乙・四八五六
(88)乙・四八五六
(89)乙・四八五六
(90)乙・四八五六
(91)乙・四八五六
(92)乙・四八五六
(93)乙・四八五六
(94)乙・四八五六
(95)乙・四八五六
(96)乙・四八五六
(97)乙・四八五六
(98)乙・四八五六
(99)乙・四八五六
(100)乙・四八五六

⑩粋・一七四
⑪鉄・五九・一
⑫粋・一三九・一
図一八①乙・四五〇四
②林・一・二〇・一一
③後・上・二六・六
④前・一・三三・三
⑤乙・五五一
⑥前・八・一・三
⑦続・一・三九・四
⑧供存・五五六
⑨乙・六九〇
⑩前・一・三三・八
⑪乙・四七二九
⑫乙・四八五六
⑬乙・四八五六
⑭乙・四八五六
⑮乙・四八五六
⑯乙・四八五六
⑰乙・四八五六
⑱乙・四八五六
⑲乙・四八五六
⑳乙・四八五六
㉑乙・四八五六
㉒乙・四八五六
㉓乙・四八五六
㉔乙・四八五六
㉕乙・四八五六
㉖乙・四八五六
㉗乙・四八五六
㉘乙・四八五六
㉙乙・四八五六
㉚乙・四八五六
㉛乙・四八五六
㉜乙・四八五六
㉝乙・四八五六
㉞乙・四八五六
㉟乙・四八五六
㊱乙・四八五六
㊲乙・四八五六
㊳乙・四八五六
㊴乙・四八五六
㊵乙・四八五六
㊶乙・四八五六
㊷乙・四八五六
㊸乙・四八五六
㊹乙・四八五六
㊺乙・四八五六
㊻乙・四八五六
㊼乙・四八五六
㊽乙・四八五六
㊾乙・四八五六
㊿乙・四八五六
(1)乙・四八五六
(2)乙・四八五六
(3)乙・四八五六
(4)乙・四八五六
(5)乙・四八五六
(6)乙・四八五六
(7)乙・四八五六
(8)乙・四八五六
(9)乙・四八五六
(10)乙・四八五六
(11)乙・四八五六
(12)乙・四八五六
(13)乙・四八五六
(14)乙・四八五六
(15)乙・四八五六
(16)乙・四八五六
(17)乙・四八五六
(18)乙・四八五六
(19)乙・四八五六
(20)乙・四八五六
(21)乙・四八五六
(22)乙・四八五六
(23)乙・四八五六
(24)乙・四八五六
(25)乙・四八五六
(26)乙・四八五六
(27)乙・四八五六
(28)乙・四八五六
(29)乙・四八五六
(30)乙・四八五六
(31)乙・四八五六
(32)乙・四八五六
(33)乙・四八五六
(34)乙・四八五六
(35)乙・四八五六
(36)乙・四八五六
(37)乙・四八五六
(38)乙・四八五六
(39)乙・四八五六
(40)乙・四八五六
(41)乙・四八五六
(42)乙・四八五六
(43)乙・四八五六
(44)乙・四八五六
(45)乙・四八五六
(46)乙・四八五六
(47)乙・四八五六
(48)乙・四八五六
(49)乙・四八五六
(50)乙・四八五六
(51)乙・四八五六
(52)乙・四八五六
(53)乙・四八五六
(54)乙・四八五六
(55)乙・四八五六
(56)乙・四八五六
(57)乙・四八五六
(58)乙・四八五六
(59)乙・四八五六
(60)乙・四八五六
(61)乙・四八五六
(62)乙・四八五六
(63)乙・四八五六
(64)乙・四八五六
(65)乙・四八五六
(66)乙・四八五六
(67)乙・四八五六
(68)乙・四八五六
(69)乙・四八五六
(70)乙・四八五六
(71)乙・四八五六
(72)乙・四八五六
(73)乙・四八五六
(74)乙・四八五六
(75)乙・四八五六
(76)乙・四八五六
(77)乙・四八五六
(78)乙・四八五六
(79)乙・四八五六
(80)乙・四八五六
(81)乙・四八五六
(82)乙・四八五六
(83)乙・四八五六
(84)乙・四八五六
(85)乙・四八五六
(86)乙・四八五六
(87)乙・四八五六
(88)乙・四八五六
(89)乙・四八五六
(90)乙・四八五六
(91)乙・四八五六
(92)乙・四八五六
(93)乙・四八五六
(94)乙・四八五六
(95)乙・四八五六
(96)乙・四八五六
(97)乙・四八五六
(98)乙・四八五六
(99)乙・四八五六
(100)乙・四八五六

⑫続存・二八五
⑬前・一・二・五
⑭金璋・六一
⑮乙録・三・六一
図一五①続・三・六一
②庫方・一五一
③鉄・一五一
④乙・四八二一
⑤前①乙・四八五六
⑥乙・四七四五
⑦庫方・三一五
⑧外編・三五
⑨続・五・五四
⑩文録・一八二
⑪文録・二〇〇
⑫京津・三〇二七
図二〇①続・三・四三・二
②京津・三〇一一
③佚存・五八六
④零拾・二
⑤柏根・八
⑥拾遺・五・八
⑦遺珠・一七九
⑧鉄・二五〇・一
⑨鉄・一八三・四
⑩遺珠・小・一四
⑪前・六・二・一
⑫乙・三四七

第四章

図二①明・二三二四
②殷・二六・八
③鉄・二三・一
④佚存・四
⑤乙・四九四
⑥乙・四九四
⑦乙・一三一七
⑧乙・四九四
⑨乙・一四二四
⑩粋・一二四〇
⑪乙・四九四
⑫乙・四八五六
⑬乙・四八五六
⑭乙・四八五六
⑮乙・四八五六
⑯乙・四八五六
⑰乙・四八五六
⑱乙・四八五六
⑲乙・四八五六
⑳乙・四八五六
㉑乙・四八五六
㉒乙・四八五六
㉓乙・四八五六
㉔乙・四八五六
㉕乙・四八五六
㉖乙・四八五六
㉗乙・四八五六
㉘乙・四八五六
㉙乙・四八五六
㉚乙・四八五六
㉛乙・四八五六
㉜乙・四八五六
㉝乙・四八五六
㉞乙・四八五六
㉟乙・四八五六
㊱乙・四八五六
㊲乙・四八五六
㊳乙・四八五六
㊴乙・四八五六
㊵乙・四八五六
㊶乙・四八五六
㊷乙・四八五六
㊸乙・四八五六
㊹乙・四八五六
㊺乙・四八五六
㊻乙・四八五六
㊼乙・四八五六
㊽乙・四八五六
㊾乙・四八五六
㊿乙・四八五六
(1)乙・四八五六
(2)乙・四八五六
(3)乙・四八五六
(4)乙・四八五六
(5)乙・四八五六
(6)乙・四八五六
(7)乙・四八五六
(8)乙・四八五六
(9)乙・四八五六
(10)乙・四八五六
(11)乙・四八五六
(12)乙・四八五六
(13)乙・四八五六
(14)乙・四八五六
(15)乙・四八五六
(16)乙・四八五六
(17)乙・四八五六
(18)乙・四八五六
(19)乙・四八五六
(20)乙・四八五六
(21)乙・四八五六
(22)乙・四八五六
(23)乙・四八五六
(24)乙・四八五六
(25)乙・四八五六
(26)乙・四八五六
(27)乙・四八五六
(28)乙・四八五六
(29)乙・四八五六
(30)乙・四八五六
(31)乙・四八五六
(32)乙・四八五六
(33)乙・四八五六
(34)乙・四八五六
(35)乙・四八五六
(36)乙・四八五六
(37)乙・四八五六
(38)乙・四八五六
(39)乙・四八五六
(40)乙・四八五六
(41)乙・四八五六
(42)乙・四八五六
(43)乙・四八五六
(44)乙・四八五六
(45)乙・四八五六
(46)乙・四八五六
(47)乙・四八五六
(48)乙・四八五六
(49)乙・四八五六
(50)乙・四八五六
(51)乙・四八五六
(52)乙・四八五六
(53)乙・四八五六
(54)乙・四八五六
(55)乙・四八五六
(56)乙・四八五六
(57)乙・四八五六
(58)乙・四八五六
(59)乙・四八五六
(60)乙・四八五六
(61)乙・四八五六
(62)乙・四八五六
(63)乙・四八五六
(64)乙・四八五六
(65)乙・四八五六
(66)乙・四八五六
(67)乙・四八五六
(68)乙・四八五六
(69)乙・四八五六
(70)乙・四八五六
(71)乙・四八五六
(72)乙・四八五六
(73)乙・四八五六
(74)乙・四八五六
(75)乙・四八五六
(76)乙・四八五六
(77)乙・四八五六
(78)乙・四八五六
(79)乙・四八五六
(80)乙・四八五六
(81)乙・四八五六
(82)乙・四八五六
(83)乙・四八五六
(84)乙・四八五六
(85)乙・四八五六
(86)乙・四八五六
(87)乙・四八五六
(88)乙・四八五六
(89)乙・四八五六
(90)乙・四八五六
(91)乙・四八五六
(92)乙・四八五六
(93)乙・四八五六
(94)乙・四八五六
(95)乙・四八五六
(96)乙・四八五六
(97)乙・四八五六
(98)乙・四八五六
(99)乙・四八五六
(100)乙・四八五六

④燕存・一九〇
⑤拾掇・三八二
⑥乙・二一〇八
図三①鄴・三九・上
②前・四・三一・五
③京大・二一九・七
④燕存・一七・一
⑤前・四・一七・三
⑥燕存・六三三
⑦乙・一一五四
⑧後・上・一八・一
⑨粋・八〇一
⑩前・四・一一・五
⑪前・四・一一・一
⑫前・四・一一・五
⑬京大・一〇五九
⑭粋・一一・六
⑮寧・二・六
⑯前・五・一一・三
⑰鉄・一一・六
⑱後・上・一一・三
⑲林・二・一一
⑳南北・誠・一六
㉑南北・撫・一六七
㉒庫方・二〇八
㉓寧・二・一六
㉔粋・一一〇
㉕前・四・一一・三
㉖後・上・一一・三
㉗林・二・一一
㉘京津・四一九
㉙乙・四六六
㉚後・上・一一・一
㉛乙・四六四
㉜乙・四六五
㉝乙・四六七
㉞乙・四六八
㉟乙・四六九
㊱乙・四七〇
㊲乙・四七一
㊳乙・四七二
㊴乙・四七三
㊵乙・四七四
㊶乙・四七五
㊷乙・四七六
㊸乙・四七七
㊹乙・四七八
㊺乙・四七九
㊻乙・四八〇
㊼乙・四八一
㊽乙・四八二
㊾乙・四八三
㊿乙・四八四
(101)乙・四八五
(102)乙・四八六
(103)乙・四八七
(104)乙・四八八
(105)乙・四八九
(106)乙・四九〇
(107)乙・四九一
(108)乙・四九二
(109)乙・四九三
(110)乙・四九四
(111)乙・四九五
(112)乙・四九六
(113)乙・四九七
(114)乙・四九八
(115)乙・四九九
(116)乙・五〇〇
(117)乙・五〇一
(118)乙・五〇二
(119)乙・五〇三
(120)乙・五〇四
(121)乙・五〇五
(122)乙・五〇六
(123)乙・五〇七
(124)乙・五〇八
(125)乙・五〇九
(126)乙・五一〇
(127)乙・五一一
(128)乙・五一二
(129)乙・五一三
(130)乙・五一四
(131)乙・五一五
(132)乙・五一六
(133)乙・五一七
(134)乙・五一八
(135)乙・五一九
(136)乙・五二〇
(137)乙・五二一
(138)乙・五二二
(139)乙・五二三
(140)乙・五二四
(141)乙・五二五
(142)乙・五二六
(143)乙・五二七
(144)乙・五二八
(145)乙・五二九
(146)乙・五三〇
(147)乙・五三一
(148)乙・五三二
(149)乙・五三三
(150)乙・五三四
(151)乙・五三五
(152)乙・五三六
(153)乙・五三七
(154)乙・五三八
(155)乙・五三九
(156)乙・五四〇
(157)乙・五四一
(158)乙・五四二
(159)乙・五四三
(160)乙・五四四
(161)乙・五四五
(162)乙・五四六
(163)乙・五四七
(164)乙・五四八
(165)乙・五四九
(166)乙・五五〇
(167)乙・五五一
(168)乙・五五二
(169)乙・五五三
(170)乙・五五四
(171)乙・五五五
(172)乙・五五六
(173)乙・五五七
(174)乙・五五八
(175)乙・五五九
(176)乙・五六〇
(177)乙・五六一
(178)乙・五六二
(179)乙・五六三
(180)乙・五六四
(181)乙・五六五
(182)乙・五六六
(183)乙・五六七
(184)乙・五六八
(185)乙・五六九
(186)乙・五七〇
(187)乙・五七一
(188)乙・五七二
(189)乙・五七三
(190)乙・五七四
(191)乙・五七五
(192)乙・五七六
(193)乙・五七七
(194)乙・五七八
(195)乙・五七九
(196)乙・五八〇
(197)乙・五八一
(198)乙・五八二
(199)乙・五八三
(200)乙・五八四
(201)乙・五八五
(202)乙・五八六
(203)乙・五八七
(204)乙・五八八
(205)乙・五八九
(206)乙・五九〇
(207)乙・五九一
(208)乙・五九二
(209)乙・五九三
(210)乙・五九四
(211)乙・五九五
(212)乙・五九六
(213)乙・五九七
(214)乙・五九八
(215)乙・五九九
(216)乙・六〇〇
(217)乙・六〇一
(218)乙・六〇二
(219)乙・六〇三
(220)乙・六〇四
(221)乙・六〇五
(222)乙・六〇六
(223)乙・六〇七
(224)乙・六〇八
(225)乙・六〇九
(226)乙・六一〇
(227)乙・六一一
(228)乙・六一二
(229)乙・六一三
(230)乙・六一四
(231)乙・六一五
(232)乙・六一六
(233)乙・六一七
(234)乙・六一八
(235)乙・六一九
(236)乙・六二〇
(237)乙・六二一
(238)乙・六二二
(239)乙・六二三
(240)乙・六二四
(241)乙・六二五
(242)乙・六二六
(243)乙・六二七
(244)乙・六二八
(245)乙・六二九
(246)乙・六三〇
(247)乙・六三一
(248)乙・六三二
(249)乙・六三三
(250)乙・六三四
(251)乙・六三五
(252)乙・六三六
(253)乙・六三七
(254)乙・六三八
(255)乙・六三九
(256)乙・六四〇
(257)乙・六四一
(258)乙・六四二
(259)乙・六四三
(260)乙・六四四
(261)乙・六四五
(262)乙・六四六
(263)乙・六四七
(264)乙・六四八
(265)乙・六四九
(266)乙・六五〇
(267)乙・六五一
(268)乙・六五二
(269)乙・六五三
(270)乙・六五四
(271)乙・六五五
(272)乙・六五六
(273)乙・六五七
(274)乙・六五八
(275)乙・六五九
(276)乙・六六〇
(277)乙・六六一
(278)乙・六六二
(279)乙・六六三
(280)乙・六六四
(281)乙・六六五
(282)乙・六六六
(283)乙・六六七
(284)乙・六六八
(285)乙・六六九
(286)乙・六七〇
(287)乙・六七一
(288)乙・六七二
(289)乙・六七三
(290)乙・六七四
(291)乙・六七五
(292)乙・六七六
(293)乙・六七七
(294)乙・六七八
(295)乙・六七九
(296)乙・六八〇
(297)乙・六八一
(298)乙・六八二
(299)乙・六八三
(300)乙・六八四
(301)乙・六八五
(302)乙・六八六
(303)乙・六八七
(304)乙・六八八
(305)乙・六八九
(306)乙・六九〇
(307)乙・六九一
(308)乙・六九二
(309)乙・六九三
(310)乙・六九四
(311)乙・六九五
(312)乙・六九六
(313)乙・六九七
(314)乙・六九八
(315)乙・六九九
(316)乙・七〇〇
(317)乙・七〇一
(318)乙・七〇二
(319)乙・七〇三
(320)乙・七〇四
(321)乙・七〇五
(322)乙・七〇六
(323)乙・七〇七
(324)乙・七〇八
(325)乙・七〇九
(326)乙・七一〇
(327)乙・七一一
(328)乙・七一二
(329)乙・七一三
(330)乙・七一四
(331)乙・七一五
(332)乙・七一六
(333)乙・七一七
(334)乙・七一八
(335)乙・七一九
(336)乙・七二〇
(337)乙・七二一
(338)乙・七二二
(339)乙・七二三
(340)乙・七二四
(341)乙・七二五
(342)乙・七二六
(343)乙・七二七
(344)乙・七二八
(345)乙・七二九
(346)乙・七三〇
(347)乙・七三一
(348)乙・七三二
(349)乙・七三三
(350)乙・七三四
(351)乙・七三五
(352)乙・七三六
(353)乙・七三七
(354)乙・七三八
(355)乙・七三九
(356)乙・七四〇
(357)乙・七四一
(358)乙・七四二
(359)乙・七四三
(360)乙・七四四
(361)乙・七四五
(362)乙・七四六
(363)乙・七四七
(364)乙・七四八
(365)乙・七四九
(366)乙・七五〇
(367)乙・七五一
(368)乙・七五二
(369)乙・七五三
(370)乙・七五四
(371)乙・七五五
(372)乙・七五六
(373)乙・七五七
(374)乙・七五八
(375)乙・七五九
(376)乙・七六〇
(377)乙・七六一
(378)乙・七六二
(379)乙・七六三
(380)乙・七六四
(381)乙・七六五
(382)乙・七六六
(383)乙・七六七
(384)乙・七六八
(385)乙・七六九
(386)乙・七七〇
(387)乙・七七一
(388)乙・七七二
(389)乙・七七三
(390)乙・七七四
(391)乙・七七五
(392)乙・七七六
(393)乙・七七七
(394)乙・七七八
(395)乙・七七九
(396)乙・七八〇
(397)乙・七八一
(398)乙・七八二
(399)乙・七八三
(400)乙・七八四
(401)乙・七八五
(402)乙・七八六
(403)乙・七八七
(404)乙・七八八
(405)乙・七八九
(406)乙・七九〇
(407)乙・七九一
(408)乙・七九二
(409)乙・七九三
(410)乙・七九四
(411)乙・七九五
(412)乙・七九六
(413)乙・七九七
(414)乙・七九八
(415)乙・七九九
(416)乙・八〇〇
(417)乙・八〇一
(418)乙・八〇二
(419)乙・八〇三
(420)乙・八〇四
(421)乙・八〇五
(422)乙・八〇六
(423)乙・八〇七
(424)乙・八〇八
(425)乙・八〇九
(426)乙・八一〇
(427)乙・八一一
(428)乙・八一二
(429)乙・八一三
(430)乙・八一四
(431)乙・八一五
(432)乙・八一六
(433)乙・八一七
(434)乙・八一八
(435)乙・八一九
(436)乙・八二〇
(437)乙・八二一
(438)乙・八二二
(439)乙・八二三
(440)乙・八二四
(441)乙・八二五
(442)乙・八二六
(443)乙・八二七
(444)乙・八二八
(445)乙・八二九
(446)乙・八三〇
(447)乙・八三一
(448)乙・八三二
(449)乙・八三三
(450)乙・八三四
(451)乙・八三五
(452)乙・八三六
(453)乙・八三七
(454)乙・八三八
(455)乙・八三九
(456)乙・八四〇
(457)乙・八四一
(458)乙・八四二
(459)乙・八四三
(460)乙・八四四
(461)乙・八四五
(462)乙・八四六
(463)乙・八四七
(464)乙・八四八
(465)乙・八四九
(466)乙・八五〇
(467)乙・八五一
(468)乙・八五二
(469)乙・八五三
(470)乙・八五四
(471)乙・八五五
(472)乙・八五六
(473)乙・八五七
(474)乙・八五八
(475)乙・八五九
(476)乙・八六〇
(477)乙・八六一
(478)乙・八六二
(479)乙・八六三
(480)乙・八六四
(481)乙・八六五
(482)乙・八六六
(483)乙・八六七
(484)乙・八六八
(485)乙・八六九
(486)乙・八七〇
(487)乙・八七一
(488)乙・八七二
(489)乙・八七三
(490)乙・八七四
(491)乙・八七五
(492)乙・八七六
(493)乙・八七七
(494)乙・八七八
(495)乙・八七九
(496)乙・八八〇
(497)乙・八八一
(498)乙・八八二
(499)乙・八八三
(500)乙・八八四
(501)乙・八八五
(502)乙・八八六
(503)乙・八八七
(504)乙・八八八
(505)乙・八八九
(506)乙・八九〇
(507)乙・八九一
(508)乙・八九二
(509)乙・八九三
(510)乙・八九四
(511)乙・八九五
(512)乙・八九六
(513)乙・八九七
(514)乙・八九八
(515)乙・八九九
(516)乙・九〇〇
(517)乙・九〇一
(518)乙・九〇二
(519)乙・九〇三
(520)乙・九〇四
(521)乙・九〇五
(522)乙・九〇六
(523)乙・九〇七
(524)乙・九〇八
(525)乙・九〇九
(526)乙・九一〇
(527)乙・九一一
(528)乙・九一二
(529)乙・九一三
(530)乙・九一四
(531)乙・九一五
(532)乙・九一六
(533)乙・九一七
(534)乙・九一八
(535)乙・九一九
(536)乙・九二〇
(537)乙・九二一
(538)乙・九二二
(539)乙・九二三
(540)乙・九二四
(541)乙・九二五
(542)乙・九二六
(543)乙・九二七
(544)乙・九二八
(545)乙・九二九
(546)乙・九三〇
(547)乙・九三一
(548)乙・九三二
(549)乙・九三三
(550)乙・九三四
(551)乙・九三五
(552)乙・九三六
(553)乙・九三七
(554)乙・九三八
(555)乙・九三九
(556)乙・九四〇
(557)乙・九四一
(558)乙・九四二
(559)乙・九四三
(560)乙・九四四
(561)乙・九四五
(562)乙・九四六
(563)乙・九四七
(564)乙・九四八
(565)乙・九四九
(566)乙・九五〇
(567)乙・九五一
(568)乙・九五二
(569)乙・九五三
(570)乙・九五四
(571)乙・九五五
(572)乙・九五六
(573)乙・九五七
(574)乙・九五八
(575)乙・九五九
(576)乙・九六〇
(577)乙・九六一
(578)乙・九六二
(579)乙・九六三
(580)乙・九六四
(581)乙・九六五
(582)乙・九六六
(583)乙・九六七
(584)乙・九六八
(585)乙・九六九
(586)乙・九七〇
(587)乙・九七一
(588)乙・九七二
(589)乙・九七三
(590)乙・九七四
(591)乙・九七五
(592)乙・九七六
(593)乙・九七七
(594)乙・九七八
(595)乙・九七九
(596)乙・九八〇
(597)乙・九八一
(598)乙・九八二
(599)乙・九八三
(600)乙・九八四
(601)乙・九八五
(602)乙・九八六
(603)乙・九八七
(604)乙・九八八
(605)乙・九八九
(606)乙・九九〇
(607)乙・九九一
(608)乙・九九二
(609)乙・九九三
(610)乙・九九四
(611)乙・九九五
(612)乙・九九六
(613)乙・九九七
(614)乙・九九八
(615)乙・九九九
(616)乙・一〇〇〇
(617)乙・一〇〇一
(618)乙・一〇〇二
(619)乙・一〇〇三
(620)乙・一〇〇四
(621)乙・一〇〇五
(622)乙・一〇〇六
(623)乙・一〇〇七
(624)乙・一〇〇八
(625)乙・一〇〇九
(626)乙・一〇一〇
(627)乙・一〇一一
(628)乙・一〇一二
(629)乙・一〇一三
(630)乙・一〇一四
(631)乙・一〇一五
(632)乙・一〇一六
(633)乙・一〇一七
(634)乙・一〇一八
(635)乙・一〇一九
(636)乙・一〇二〇
(637)乙・一〇二一
(638)乙・一〇二二
(639)乙・一〇二三
(640)乙・一〇二四
(641)乙・一〇二五
(642)乙・一〇二六
(643)乙・一〇二七
(644)乙・一〇二八
(645)乙・一〇二九
(646)乙・一〇三〇
(647)乙・一〇三一
(648)乙・一〇三二
(649)乙・一〇三三
(650)乙・一〇三四
(651)乙・一〇三五
(652)乙・一〇三六
(653)乙・一〇三七
(654)乙・一〇三八
(655)乙・一〇三九
(656)乙・一〇四〇
(657)乙・一〇四一
(658)乙・一〇四二
(659)乙・一〇四三
(660)乙・一〇四四
(661)乙・一〇四五
(662)乙・一〇四六
(663)乙・一〇四七
(664)乙・一〇四八
(665)乙・一〇四九
(666)乙・一〇五〇
(667)乙・一〇五一
(668)乙・一〇五二
(669)乙・一〇五三
(670)乙・一〇五四
(671)乙・一〇五五
(672)乙・一〇五六
(673)乙・一〇五七
(674)乙・一〇五八
(675)乙・一〇五九
(676)乙・一〇六〇
(677)乙・一〇六一
(678)乙・一〇六二
(679)乙・一〇六三
(680)乙・一〇六四
(681)乙・一〇六五
(682)乙・一〇六六
(683)乙・一〇六七
(684)乙・一〇六八
(685)乙・一〇六九
(686)乙・一〇七〇
(687)乙・一〇七一
(688)乙・一〇七二
(689)乙・一〇七三
(690)乙・一〇七四
(691)乙・一〇七五
(692)乙・一〇七六
(693)乙・一〇七七
(694)乙・一〇七八
(695)乙・一〇七九
(696)乙・一〇八〇
(697)乙・一〇八一
(698)乙・一〇八二
(699)乙・一〇八三
(700)乙・一〇八四
(701)乙・一〇八五
(702)乙・一〇八六
(703)乙・一〇八七
(704)乙・一〇八八
(705)乙・一〇八九
(706)乙・一〇九〇
(707)乙・一〇九一
(708)乙・一〇九二
(709)乙・一〇九三
(710)乙・一〇九四
(711)乙・一〇九五
(712)乙・一〇九六
(713)乙・一〇九七
(714)乙・一〇九八
(715)乙・一〇九九
(716)乙・一一〇〇
(717)乙・一一〇一
(718)乙・一一〇二
(719)乙・一一〇三
(720)乙・一一〇四
(721)乙・一一〇五
(722)乙・一一〇六
(723)乙・一一〇七
(724)乙・一一〇八
(725)乙・一一〇九
(726)乙・一一一〇
(727)乙・一一一一
(728)乙・一一一二
(729)乙・一一一三
(730)乙・一一一四
(731)乙・一一一五
(732)乙・一一一六
(733)乙・一一一七
(734)乙・一一一八
(735)乙・一一一九
(736)乙・一一二〇
(737)乙・一一二一
(738)乙・一一二二
(739)乙・一一二三
(740)乙・一一二四
(741)乙・一一二五
(742)乙・一一二六
(743)乙・一一二七
(744)乙・一一二八
(745)乙・一一二九
(746)乙・一一三〇
(747)乙・一一三一
(748)乙・一一三二
(749)乙・一一三三
(750)乙・一一三四
(751)乙・一一三五
(752)乙・一一三六
(753)乙・一一三七
(754)乙・一一三八
(755)乙・一一三九
(756)乙・一一四〇
(757)乙・一一四一
(758)乙・一一四二
(759)乙・一一四三
(760)乙・一一四四
(761)乙・一一四五
(762)乙・一一四六
(763)乙・一一四七
(764)乙・一一四八
(765)乙・一一四九
(766)乙・一一五〇
(767)乙・一一五一
(768)乙・一一五二
(769)乙・一一五三
(770)乙・一一五四
(771)乙・一一五五
(772)乙・一一五六
(773)乙・一一五七
(774)乙・一一五八
(775)乙・一一五九
(776)乙・一一六〇
(777)乙・一一六一
(778)乙・一一六二
(779)乙・一一六三
(780)乙・一一六四
(781)乙・一一六五
(782)乙・一一六六
(783)乙・一一六七
(784)乙・一一六八
(785)乙・一一六九
(786)乙・一一七〇
(787)乙・一一七一
(788)乙・一一七二
(789)乙・一一七三
(790)乙・一一七四
(791)乙・一一七五
(792)乙・一一七六
(793)乙・一一七七
(794)乙・一一七八
(795)乙・一一七九
(796)乙・一一八〇
(797)乙・一一八一
(798)乙・一一八二
(799)乙・一一八三
(800)乙・一一八四
(801)乙・一一八五
(802)乙・一一八六
(803)乙・一一八七
(804)乙・一一八八
(805)乙・一一八九
(806)乙・一一九〇
(807)乙・一一九一
(808)乙・一一九二
(809)乙・一一九三
(810)乙・一一九四
(811)乙・一一九五
(812)乙・一一九六
(813)乙・一一九七
(814)乙・一一九八
(815)乙・一一九九
(816)乙・一二〇〇
(817)乙・一二〇一
(818)乙・一二〇二
(819)乙・一二〇三
(820)乙・一二〇四
(821)乙・一二〇五
(822)乙・一二〇六
(823)乙・一二〇七
(824)乙・一二〇八
(825)乙・一二〇九
(826)乙・一二一〇
(827)乙・一二一一
(828)乙・一二一二
(829)乙・一二一三
(830)乙・一二一四
(831)乙・一二一五
(832)乙・一二一六
(833)乙・一二一七
(834)乙・一二一八
(835)乙・一二一九
(836)乙・一二二〇
(837)乙・一二二一
(838)乙・一二二二
(839)乙・一二二三
(840)乙・一二二四
(841)乙・一二二五
(842)乙・一二二六
(843)乙・一二二七
(844)乙・一二二八
(845)乙・一二二九
(846)乙・一二三〇
(847)乙・一二三一
(848)乙・一二三二
(849)乙・一二三三
(850)乙・一二三四
(851)乙・一二三五
(852)乙・一二三六
(853)乙・一二三七
(854)乙・一二三八
(855)乙・一二三九
(856)乙・一二四〇
(857)乙・一二四一
(858)乙・一二四二
(859)乙・一二四三
(860)乙・一二四四
(861)乙・一二四五
(862)乙・一二四六
(863)乙・一二四七
(864)乙・一二四八
(865)乙・一二四九
(866)乙・一二五〇
(867)乙・一二五一
(868)乙・一二五二
(869)乙・一二五三
(870)乙・一二五四
(871)乙・一二五五
(872)乙・一二五六
(873)乙・一二五七
(874)乙・一二五八
(875)乙・一二五九
(876)乙・一二六〇
(877)乙・一二六一
(878)乙・一二六二
(879)乙・一二六三
(880)乙・一二六四
(881)乙・一二六五
(882)乙・一二六六
(883)乙・一二六七
(884)乙・一二六八
(885)乙・一二六九
(886)乙・一二七〇
(887)乙・一二七一
(888)乙・一二七二
(889)乙・一二七三
(890)乙・一二七四
(891)乙・一二七五
(892)乙・一二七六
(893)乙・一二七七
(894)乙・一二七八
(895)乙・一二七九
(896)乙・一二八〇
(897)乙・一二八一
(898)乙・一二八二
(899)乙・一二八三
(900)乙・一二八四
(901)乙・一二八五
(902)乙・一二八六
(903)乙・一二八七
(904)乙・一二八八
(905)乙・一二八九
(906)乙・一二九〇
(907)乙・一二九一
(908)乙・一二九二
(909)乙・一二九三
(910)乙・一二九四
(911)乙・一二九五
(912)乙・一二九六
(913)乙・一二九七
(914)乙・一二九八
(915)乙・一二九九
(916)乙・一三〇〇
(917)乙・一三〇一
(918)乙・一三〇二
(919)乙・一三〇三
(920)乙・一三〇四
(921)乙・一三〇五
(922)乙・一三〇六
(923)乙・一三〇七
(924)乙・一三〇八
(925)乙・一三〇九
(926)乙・一三一〇
(927)乙・一三一一
(928)乙・一三一二
(929)乙・一三一三
(930)乙・一三一四
(931)乙・一三一五
(932)乙・一三一六
(933)乙・一三一七
(934)乙・一三一八
(935)乙・一三一九
(936)乙・一三二〇
(937)乙・一三二一
(938)乙・一三二二
(939)乙・一三二三
(940)乙・一三二四
(941)乙・一三二五
(942)乙・一三二六
(943)乙・一三二七
(944)乙・一三二八
(945)乙・一三二九
(946)乙・一三三〇
(947)乙・一三三一
(948)乙・一三三二
(949)乙・一三三三
(950)乙・一三三四
(951)乙・一三三五
(952)乙・一三三六
(953)乙・一三三七
(954)乙・一三三八
(955)乙・一三三九
(956)乙・一三四〇
(957)乙・一三四一
(958)乙・一三四二
(959)乙・一三四三
(960)乙・一三四四
(961)乙・一三四五
(962)乙・一三四六
(963)乙・一三四七
(964)乙・一三四八
(965)乙・一三四九
(966)乙・一三五〇
(967)乙・一三五一
(968)乙・一三五二
(969)乙・一三五三
(970)乙・一三五四
(971)乙・一三五五
(972)乙・一三五六
(973)乙・一三五七
(974)乙・一三五八
(975)乙・一三五九
(976)乙・一三六〇
(977)乙・一三六一
(978)乙・一三六二
(979)乙・一三六三
(980)乙・一三六四
(981)乙・一三六五
(982)乙・一三六六
(983)乙・一三六七
(984)乙・一三六八
(985)乙・一三六九
(986)乙・一三七〇
(987)乙・一三七一
(988)乙・一三七二
(989)乙・一三七三
(990)乙・一三七四
(991)乙・一三七五
(992)乙・一三七六
(993)乙・一三七七
(994)乙・一三七八
(995)乙・一三七九
(996)乙・一三八〇
(997)乙・一三八一
(998)乙・一三八二
(999)乙・一三八三
(1000)乙・一三八四
(1001)乙・一三八五
(1002)乙・一三八六
(1003)乙・一三八七
(1004)乙・一三八八
(1005)乙・一三八九
(1006)乙・一三九〇
(1007)乙・一三九一
(1008)乙・一三九二
(1009)乙・一三九三
(1010)乙・一三九四
(1011)乙・一三九五
(1012)乙・一三九六
(1013)乙・一三九七
(1014)乙・一三九八
(1015)乙・一三九九
(1016)乙・一四〇〇
(1017)乙・一四〇一
(1018)乙・一四〇二
(1019)乙・一四〇三
(1020)乙・一四〇四
(1021)乙・一四〇五
(1022)乙・一四〇六
(1023)乙・一四〇七
(1024)乙・一四〇八
(1025)乙・一四〇九
(1026)乙・一四一〇
(1027)乙・一四一一
(1028)乙・一四一二
(1029)乙・一四一三
(1030)乙・一四一四
(1031)乙・一四一五
(1032)乙・一四一六
(1033)乙・一四一七
(1034)乙・一四一八
(1035)乙・一四一九
(1036)乙・一四二〇
(1037)乙・一四二一
(1038)乙・一四二二
(1039)乙・一四二三
(1040)乙・一四二四
(1041)乙・一四二五
(1042)乙・一四二六
(1043)乙・一四二七
(1044)乙・一四二八
(1045)乙・一四二九
(1046)乙・一四三〇
(1047)乙・一四三一
(1048)乙・一四三二
(1049)乙・一四三三
(1050)乙・一四三四
(1051)乙・一四三五
(1052)乙・一四三六
(1053)乙・一四三七
(1054)乙・一四三八
(1055)乙・一四三九
(1056)乙・一四四〇
(1057)乙・一四四一
(1058)乙・一四四二
(1059)乙・一四四三
(1060)乙・一四四四
(1061)乙・一四四五
(1062)乙・一四四六
(1063)乙・一四四七
(1064)乙・一四四八
(1065)乙・一四四九
(1066)乙・一四五〇
(1067)乙・一四五一
(1068)乙・一四五二
(1069)乙・一四五三
(1070)乙・一四五四
(1071)乙・一四五五
(1072)乙・一四五六
(1073)乙・一四五七
(1074)乙・一四五八
(1075)乙・一四五九
(1076)乙・一四六〇
(1077)乙・一四六一
(1078)乙・一四六二
(1079)乙・一四六三
(1080)乙・一四六四
(1081)乙・一四六五
(1082)乙・一四六六
(1083)乙・一四六七
(1084)乙・一四六八
(1085)乙・一四六九
(1086)乙・一四七〇
(1087)乙・一四七一
(1088)乙・一四七二
(1089)乙・一四七三
(1090)乙・一四七四
(1091)乙・一四七五
(1092)乙・一四七六
(1093)乙・一四七七
(1094)乙・一四七八
(1095)乙・一四七九
(1096)乙・一四八〇
(1097)乙・一四八一
(1098)乙・一四八二
(1099)乙・一四八三
(1100)乙・一四八四
(1101)乙・一四八五
(1102)乙・一四八六
(1103)乙・一四八七
(1104)乙・一四八八
(1105)乙・一四八九
(1106)乙・一四九〇
(1107)乙・一四九一
(1108)乙・一四九二
(1109)乙・一四九三
(1110)乙・一四九四
(1111)乙・一四九五
(1112)乙・一四九六
(1113)乙・一四九七
(1114)乙・一四九八
(1115)乙・一四九九
(1116)乙・一五〇〇
(1117)乙・一五〇一
(1118)乙・一五〇二
(1119)乙・一五〇三
(1120)乙・一五〇四
(1121)乙・一五〇五
(1122)乙・一五〇六
(1123)乙・一五〇七
(1124)乙・一五〇八
(1125)乙・一五〇九
(1126)乙・一五一〇
(1127)乙・一五一一
(1128)乙・一五一二
(1129)乙・一五一三
(1130)乙・一五一四
(1131)乙・一五一五
(1132)乙・一五一六
(1133)乙・一五一七
(1134)乙・一五一八
(1135)乙・一五一九
(1136)乙・一五二〇
(1137)乙・一五二一
(1138)乙・一五二二
(1139)乙・一五二三
(1140)乙・一五二四
(1141)乙・一五二五
(1142)乙・一五二六
(1143)乙・一五二七
(1144)乙・一五二八
(1145)乙・一五二九
(1146)乙・一五三〇
(1147)乙・一五三一
(1148)乙・一五三二
(1149)乙・一五三三
(1150)乙・一五三四
(1151)乙・一五三五
(1152)乙・一五三六
(1153)乙・一五三七
(1154)乙・一五三八
(1155)乙・一五三九
(1156)乙・一五四〇
(1157)乙・一五四一
(1158)乙・一五四二
(1159)乙・一五四三
(1160)乙・一五四四
(1161)乙・一五四五
(1162)乙・一五四六
(1163)乙・一五四七
(1164)乙・一五四八
(1165)乙・一五四九
(1166)乙・一五五〇
(1167)乙・一五五一
(1168)乙・一五五二
(1169)乙・一五五三
(1170)乙・一五五四
(1171)乙・一五五五
(1172)乙・一五五六
(1173)乙・一五五七
(1174)乙・一五五八
(1175)乙・一五五九
(1176)乙・一五六〇
(1177)乙・一五六一
(1178)乙・一五六二
(1179)乙・一五六三
(1180)乙・一五六四
(1181)乙・一五六五
(1182)乙・一五六六
(1183)乙・一五六七
(1184)乙・一五六八
(1185)乙・一五六九
(1186)乙・一五七〇
(1187)乙・一五七一
(1188)乙・一五七二
(1189)乙・一五七三
(1190)乙・一五七四
(1191)乙・一五七五
(1192)乙・一五七六
(1193)乙・一五七七
(1194)乙・一五七八
(1195)乙・一五七九
(1196)乙・一五八〇
(1197)乙・一五八一
(1198)乙・一五八二
(1199)乙・一五八三
(1200)乙・一五八四
(1201)乙・一五八五
(1202)乙・一五八六
(1203)乙・一五八七
(1204)乙・一五八八
(1205)乙・一五八九
(1206)乙・一五九〇
(1207)乙・一五九一
(1208)乙・一五九二
(1209)乙・一五九三
(1210)乙・一五九四
(1211)乙・一五九五
(1212)乙・一五九六
(1213)乙・一五九七
(1214)乙・一五九八
(1215)乙・一五九九
(1216)乙・一六〇〇
(1217)乙・一六〇一
(1218)乙・一六〇二
(1219)乙・一六〇三
(1220)乙・一六〇四
(1221)乙・一六〇五
(1222)乙・一六〇六
(1223)乙・一六〇七
(1224)乙・一六〇八
(1225)乙・一六〇九
(1226)乙・一六一〇
(1227)乙・一六一一
(1228)乙・一六一二
(1229)乙・一六一三
(1230)乙・一六一四
(1231)乙・一六一五
(1232)乙・一六一六
(1233)乙・一六一七
(1234)乙・一六一八
(1235)乙・一六一九
(1236)乙・一六二〇
(1237)乙・一六二一
(1238)乙・一六二二
(1239)乙・一六二三
(1240)乙・一六二四
(1241)乙・一六二五
(1242)乙・一六二六
(1243)乙・一六二七
(1244)乙・一六二八
(1245)乙・一六二九
(1246)乙・一六三〇
(1247)乙・一六三一
(1248)乙・一六三二
(1249)乙・一六三三
(1250)乙・一六三四
(1251)乙・一六三五
(1252)乙・一六三六
(1253)乙・一六三七
(1254)乙・一六三八
(1255)乙・一六三九
(1256)乙・一六四〇
(1257)乙・一六四一
(1258)乙・一六四二
(1259)乙・一六四三
(1260)乙・一六四四
(1261)乙・一六四五
(1262)乙・一六四六
(1263)乙・一六四七
(1264)乙・一六四八
(1265)乙・一六四九
(1266)乙・一六五〇
(1267)乙・一六五一
(1268)乙・一六五二
(1269)乙・一六五三
(1270)乙・一六五四
(1271)乙・一六五五
(1272)乙・一六五六
(1273)乙・一六五七
(1274)乙・一六五八
(1275)乙・一六五九
(1276)乙・一六六〇
(1277)乙・一六六一
(1278)乙・一六六二
(1279)乙・一六六三
(1280)乙・一六六四
(1281)乙・一六六五
(1282)乙・一六六六
(1283)乙・一六六七
(1284)乙・一六六八
(1285)乙・一六六九
(1286)乙・一六七〇
(1287)乙・一六七一
(1288)乙・一六七二
(1289)乙・一六七三
(1290)乙・一六七四
(1291)乙・一六七五
(1292)乙・一六七六
(1293)乙・一六七七
(1294)乙・一六七八
(1295)乙・一六七九
(1296)乙・一六八〇
(1297)乙・一六八一
(1298)乙・一六八二
(1299)乙・一六八三
(1300)乙・一六八四
(1301)乙・一六八五
(1302)乙・一六八六
(1303)乙・一六八七
(1304)乙・一六八八
(1305)乙・一六八九
(1306)乙・一六九〇
(1307)乙・一六九一
(1308)乙・一六九二
(1309)乙・一六九三
(1310)乙・一六九四
(1311)乙・一六九五
(1312)乙・一六九六
(1313)乙・一六九七
(1314)乙・一六九八
(1315)乙・一六九九
(1316)乙・一七〇〇
(1317)乙・一七〇一
(1318)乙・一七〇二
(1319)乙・一七〇三
(1320)乙・一七〇四
(1321)乙・一七〇五
(1322)乙・一七〇六
(1323)乙・一七〇七
(1324)乙・一七〇八
(1325)乙・一七〇九
(1326)乙・一七一〇
(1327)乙・一七一一
(1328)乙・一七一二
(1329)乙・一七一三
(1330)乙・一七一四
(1331)乙・一七一五
(1332)乙・一七一六
(1333)乙・一七一七
(1334)乙・一七一八
(1335)乙・一七一九
(1336)乙・一七二〇
(1337)乙・一七二一
(1338)乙・一七二二
(1339)乙・一七二三
(1340)乙・一七二四
(1341)乙・一七二五
(1342)乙・一七二六
(1343)乙・一七二七
(1344)乙・一七二八
(1345)乙・一七二九
(1346)乙・一七三〇
(1347)乙・一七三一
(1348)乙・一七三二
(1349)乙・一七三三
(1350)乙・一七三四
(1351)乙・一七三五
(1352)乙・一七三六
(1353)乙・一七三七
(1354)乙・一七三八
(1355)乙・一七三九
(1356)乙・一七四〇
(1357)乙・一七四一
(1358)乙・一七四二
(1359)乙・一七四三
(1360)乙・一七四四
(1361)乙・一七四五
(1362)乙・一七四六
(1363)乙・一七四七
(1364)乙・一七四八
(1365)乙・一七四九
(1366)乙・一七五〇
(1367)乙・一七五一
(1368)乙・一七五二
(1369)乙・一七五三
(1370)乙・一七五四
(1371)乙・一七五五
(1372)乙・一七五六
(1373)乙・一七五七
(1374)乙・一七五八
(1375)乙・一七五九
(1376)乙・一七六〇
(1377)乙・一七六一
(1378)乙・一七六二
(1379)乙・一七六三
(1380)乙・一七六四
(1381)乙・一七六五
(1382)乙・一七六六
(1383)乙・一七六七
(1384)乙・一七六八
(1385)乙・一七六九
(1386)乙・一七七〇
(1387)乙・一七七一
(1388)乙・一七七二
(1389)乙・一七七三
(1390)乙・一七七四
(1391)乙・一七七五
(1392)乙・一七七六
(1393)乙・一七七七
(1394)乙・一七七八
(1395)乙・一七七九
(1396)乙・一七八〇
(1397)乙・一七八一
(1398)乙・一七八二
(1399)乙・一七八三
(1400)乙・一七八四
(1401)乙・一七八五
(1402)乙・一七八六
(1403)乙・一七八七
(1404)乙・一七八八
(1405)乙・一七八九
(1406)乙・一七九〇
(1407)乙・一七九一
(1408)乙・一七九二
(1409)乙・一七九三
(1410)乙・一七九四
(1411)乙・一七九五
(1412)乙・一七九六
(1413)乙・一七九七
(1414)乙・一七九八
(1415)乙・一七九九
(1416)乙・一八〇〇
(1417)乙・一八〇一
(1418)乙・一八〇二
(1419)乙・一八〇三
(1420)乙・一八〇四
(1421)乙・一八〇五
(1422)乙・一八〇六
(1423)乙・一八〇七
(1424)乙・一八〇八
(1425)乙・一八〇九
(1426)乙・一八一〇
(1427)乙・一八一一
(1428)乙・一八一二
(1429)乙・一八一三
(1430)乙・一八一四
(1431)乙・一八一五
(1432)乙・一八一六
(1433)乙・一八一七
(1434)乙・一八一八
(1435)乙・一八一九
(1436)乙・一八二〇
(1437)乙・一八二一
(1438)乙・一八二二
(1439)乙・一八二三
(1440)乙・一八二四
(1441)乙・一八二五
(1442)乙・一八二六
(1443)乙・一八二七
(1444)乙・一八二八
(1445)乙・一八二九
(1446)乙・一八三〇
(1447)乙・一八三一
(1448)乙・一八三二
(1449)乙・一八三三
(1450)乙・一八三四
(1451)乙・一八三五
(1452)乙・一八三六
(1453)乙・一八三七
(1454)乙・一八三八
(1455)乙・一八三九
(1456)乙・一八四〇
(1457)乙・一八四一
(1458)乙・一八四二
(1459)乙・一八四三
(1460)乙・一八四四
(1461)乙・一八四五
(1462)乙・一八四六
(1463)乙・一八四七
(1464)乙・一八四八
(1465)乙・一八四九
(1466)乙・一八五〇
(1467)乙・一八五一
(1468)乙・一八五二
(

⑥粋・一二一七
⑦続・一・一三・五
⑧卜通・別二・中村一六
⑨鉄・二六・二
⑩粋・七四九
⑪続・六・一二・六
⑫乙・三三二八
図三八①京津・三八九二
②乙・六一一一
③南北・明・四五五
④京大・二三六一
⑤京津・七〇三
⑥乙・八七一〇
⑦乙・五二二七
⑧乙・三三五七
⑨乙・八四六一
⑩乙・四九七三
⑪乙・六五八三
⑫粋・五四八
⑬続・一・四四・四
図三九①乙・四七八
②粋・五一
③契・五九二
④契・八九
⑤前・二・一三・二
⑥粋・一二〇七
⑦前・二・二八・六
⑧甲・二〇三八
⑨甲・一六三六
⑩後・下・八・五
⑪粋・一一六二
⑫庫方・一〇二五
⑬後・下・三・一八
⑭後・下・二三・三
⑮乙・三四〇七
⑯続・六・二七・六
図四〇 菁・二

あとがき

前世紀末に甲骨文が発見されてから、すでに七十年になる。その資料や研究も多く発表され、学問の領域としても、中国古代史学の重要な一分野を占めるに至ったが、しかしその重要性にくらべて、甲骨文はなお一般に親しまれていない憾みがある。甲骨文が、中国における最古の文字資料であることからいえば、少なくとも東洋の文化の起源をなす古代研究は、まずここから出発するのでなければならない。それはいわば、東洋の原点をなす。そしてその後の展開と合わせて、はじめて歴史的な理解が生まれるはずである。原点のない歴史的認識は、ありえないからである。

甲骨文についての知識は、おそらくその必要性が十分に認められながらも、用いられている文字が原始の象形字であり、容易に近づきがたい印象を与え、そのためいくらか敬遠されているところがある。それに、手頃な入門書がないということも、その理由の一つであろう。

平凡社の『書道全集』や、二玄社の『書迹名品叢刊』には、数十片の解説を収めるが、資料的に必要な片数を扱ったものはなく、殊にその背景を含めて全体的な解説を加えたものは、今もなお皆無に近い。

「東洋文庫」発刊計画の当時、私は甲骨文・金文の解説を担当するよう依託されたが、甲骨文は編集や印刷上の困難が多くて、今日までその約を果たしえなかった。殷周史の問題は、その文献資料が極めて限られており、甲骨文や金文など、当時の資料によって、直接に、より具体的に、詳細な事実を知りうるところが多い。むしろ伝承上の誤りの多い従来の文献資料を離れて、このような同時資料による、再構成を試みる必要がある。すでに『金文の世界』において、西周史の一面を復原することを試みたが、本書においては、甲骨文を資料として、古代王朝としての殷王朝の構造、その時代の性格を考えてみた。この両者を合わせて、殷周史の骨骼ともいうべきものを構成するのが、私の意図であった。ただ甲骨文には、金文のように時期的な推移のうちに社会史的な展開をみるということは困難であり、甲骨文の世界は、古代王朝の性格そのものをつねに全体的に示すというところがあるので、甲骨文一般という立場から、その背景にある社会の位相を求めようとした。そこには、歴史のある時期における、古代王朝の存在性格ともいうべきものが、かなり具体的な形で示されているように思う。わが国の古代を考える上にも、比較検討すべき問題が少なくないようである。

資料として、四五〇片の甲骨文を四十の図版に収めた。拓影では収録が困難であるため凸版としたが、資料集としてもいちおうの役割は果たしうると思う。解説はなるべくその時代の全体観をうることに主点をおいたが、種々の制約があって意を尽くさなかったところもある。また編集・組版の上にも困難が多かったが、『金文の世界』と同じく、関係者の協力を えたことを付記しておきたい。

昭和四十七年二月

白川　静

伊藤道治著

中國古代王朝の形成

——出土資料を中心とする殷周史の研究——

〔東洋學叢書〕

刊行　創文社

據日本東京創文社一九七五年三月版影印（節録）

まえがき

ここにいう出土資料とは、主として甲骨文・金文をいう。甲骨文・金文は明らかに文字資料であり、遺址や土器・石器など一般の考古學的資料とは異なって、直接人々に語りかける文字・文章である。しかし一方甲骨文や金文は、盗掘されたものは一應別としても、遺跡から發掘されるものであり、それらの時期決定には、その出土層位や伴出する土器などの形態的編年が參考にされる必要があり、また甲骨文や金文の時期が決定されると、遺址の年代上の前後關係が明らかになる。また甲骨文などの解釋には、同時代の墓や器物によってしられる祭祀などと比較される必要がある。このような意味から、甲骨文や金文は文獻資料のような單なる文字資料ではなく、出土資料とよぶのが適當であると考えられる。

この甲骨文・金文は、それぞれ資料として使用される時代に差がある。甲骨文は殷代にのみ限られるのに對し、金文は殷代末期から存在するが、その中心は西周時代にある。したがって殷代史の研究は、甲骨文が主となり、西周時代の研究には金文が主となる。本論文も、第一部殷代史の部分は甲骨文、第二部西周史の部分は金文の研究を中心として構成される。各章はいずれもかつて發表したものであるが、その後の資料の增加、新しい研究によって訂正を必要とする點は、第一部は各章末に補注として書き加え、第二部では本文をもかなり補訂した。さらに各部において、個々の研究から導き出されたところのものをまとめて結論とした。

なお引用の甲骨文・金文には、讀み下し文を附したが、同類の文が續くときには省略したものがある。

目　次

まえがき
第一部　殷代史の研究……三
序　論……三
第一章　祖靈觀念の變遷……五
第二章　宗教の政治的意義……七
第三章　祖先祭祀と貞人集團……一五
結　語……八六
第二部　西周史の研究……一二五
序　論……一二五
第一章　西周王權の消長……一二八
第二章　邑の構造とその支配……一三七
第三章　西周「封建制度」考……一三九
第四章　姬姓諸侯封建の歷史地理的意義……一七三
結　語……一九一
附　錄……一九一
一　甲骨文字研究の現狀……一九一
二　新出金文資料のもつ意義……二〇二
三　參有嗣考……二一六
四　西周文化の起源と宗周……二四〇
五　䜌䜌文の彼方……二五一
あとがき……二六九
索　引……1～16

1

中國古代王朝の形成

——出土資料を中心とする殷周史の研究——

2

第一部　殷代史の研究

3

4

序論

殷代史の研究は、その社會・經濟・政治など各方面にわたって、多くの論考が發表されてきた。なかでも最大の成果は、董作賓・島邦男兩氏らによる祭祀制度の研究であろう。[1] とりわけ先王に對する五祀とよばれるものが特に重要である。また島氏は殷代の祭祀を外祭と內祭とに分け、內祭は卽ち五祀であり、外祭は自然神や先公に對する祭祀であることを明らかにされている。董・島兩氏は、この五祀の制度において、それが始まった時期や順序などに關して、意見の相違があるが、ともにこの制度をもととして、當時の曆法の復原をも試みられている。しかし董・島兩氏の研究には、これらの祭祀制度が、殷代の歷史の動きに對してどのような意味をもっていたのか、どのような政治的・社會的な働きをしたかという點にまではふれておられない。

一體、甲骨文資料によって、當時の社會・政治などを究明することは、多くの學者によってなされてきた。しかしそれらは、余りにも結論を急ぐために、社會構成などを示すと考えられる資料にとらわれすぎ、甲骨文全資料の大部分を占める祭祀關係の記錄を無視しがちであった。

私は第一部において、董・島兩氏をはじめとする諸研究を檢討しながら、そこに明らかにされる殷代の祭祀を通じて、その背後にどのような政治的・社會的な背景があったかを探ってみようと思う。そこでまず第一章においては、殷代における外祭・內祭や宗教的態度が、約二五〇年ほどの間に、どのような變化があったかを跡づけ、ついで第二章において、外祭といわれる自然神祭祀のもつ政治的意義を考え、第三章においては、內祭といわれる先王に對する五祀から殷王室の構成をさぐり、殷代の祭祀が、當時の王朝の構成、王權の性格をどのように反映しているかを明らかにしようと思う。

（1） 董作賓『殷曆譜』（一九四五年）。島邦男『祭祀卜辭の研究』（一九五三年）・『殷墟卜辭研究』（一九五八年）。陳夢家『殷虛卜辭綜述』（一九五六年）。

第一章　祖靈觀念の變遷

はじめに

殷代人の生活において、祖先祭祀の占める位置が非常に重要なものであったことは、卜辭の大半が祭祀に關するものであることから見ても、明瞭である。從って祭祀については、既に多數の研究、特に董作賓・島邦男・陳夢家の諸氏が重要な研究を發表されている。[1] 然しながら、これらの研究においては、卜辭に記載される祭祀對象の性格が必ずしも有機的に考えられてはいない。特に自然神或いは高祖神といわれるものの性格、及びこれと上甲以下の祖先神との關係などについては明らかでない。又一方、殷代の社會構造については、胡厚宣・貝塚茂樹・白川靜の諸氏の研究、或いは最近の歷史學界の問題とされる歷史分期の觀點から幾多の著述がなされているが、これと祭祀との關係も必ずしも明らかではない。董作賓氏などの研究から導き出された祭祀の制度が、この時代の社會を研究する際に、必ずしも充分には利用されていない。實際の問題として社會構造を示すと思われる史料は極く少數であり、しかもそのうちには文字の解釋そのものが確定しないものもある。[補1] 從って當時の社會構造を考えるには、卜辭の祭祀の記載からこの時代の社會を考える手掛かりは得られないかということが、最初に注意される可きである。

然しながら、このためには祭祀制度のみの研究では不充分である。その理由は、祭祀の對象である祖先の靈魂を如何なる性格のものと考えていたか、或いは祖靈以外に靈魂或いは精靈といわれる如きものが考えられていたか、これと祖靈との關係如何ということが問題にされなければならない。私はこのような觀點から以下の研究を述べることとする。

ただこのような問題を考えるには、考古學的な史料、特に墓葬の研究が注意されなければならない。有名な武官村大墓の多數の器物の埋葬と數十人に及ぶ殉葬、[2] 或は小屯地區の建築遺址において、門あるいは戶口に武裝した人物を埋葬して惡靈を防いだと考えられる史料、[3] 更には小屯地區より多少古い段階と考えられる四盤磨地區において死者の埋葬に對して一種の復活儀禮かとも考えられる幼兒の殉葬が行われたことなどは、最も注意す可き史料であるが、[4] 現在の段階では考古學的史料の整理研究が必ずしも充分ではないので、この機會には主として卜辭史料に限定して考えてみたい。

第一節

殷代における靈魂觀念、或は宗教的態度について考える時、先ず最初に考えられることは、當時に最高神としての天の神が意識されていたか否かという問題である。周代金文或は古典などを見ると、天は常に地上に生活する人間に上臨し、特に周王朝の人々に命を降して世界を支配せしめ、またこれを監督してその王權をたすけるものとして表現される。

卜辭においては、この天の神と考えられるものは帝或は上帝として表現され、これと周代の天とは、質的に同

じものであるといわれている。(5)

然らばこのような至上神としての帝が祭祀の對象とされていたかという點になると、卜辭について見る限りでは、一般の未開氏族と同じように、必ずしも祭祀の對象とはなっていない。(6)(補2) 從ってこの研究では一應問題外としてもよいのであるが、帝のもつ機能については、かなり具體的に研究され、また部分的には後にのべる祖靈の機能とも關聯するものがあるので、一應ここに列擧する。(7)

1 風・雨に關する命令。

丁卯卜、殼貞、翌戊辰帝其令雨。(丁卯の日に卜い、殼が貞う、翌戊辰の日に帝がそれ雨ふることを命ずるか。)(乙一一五七)

□□卜、㱿貞、今三月帝命多雨。(某日に卜い、㱿が貞う、今三月に帝が多く雨ふることを命ずるか。)(前三・一八・五)

貞、翌癸卯帝其令雨。(乙三〇九四)

2 年の豐饒を授ける。

貞、帝令雨足年。貞、帝令雨弗其足年。(貞う、帝が雨をして年〈稔り〉を足らしむるか。貞う、帝がそれ年を足らざらしむるか。)(前一・五〇・一)(8)

□□卜、殼貞、□□田□勿㞢、不雨、帝授我年。二月。(某日に卜い、殼が貞う、㞢することなく、雨ふらず〈以上は情況を示す文と考えられるが意味不明〉帝が我に年を授くるか。)(南北・師友一・一六)

3 旱害を下す。

庚戌卜貞、帝其降暵。(庚戌の日に卜い貞う、帝がそれ暵〈旱〉を降すか。)(前三・二四・四)

□□卜、爭貞、上帝降暵。(南北・師友一・三一)

以上は風雨に對する命令權とそれに關聯する年の豐饒に對する支配權、及びこれと反對の機能である旱害を左右する機能であり、いわば自然現象に關するものである。

4 天祐の授與。

□午卜、殼貞、今春王省方、帝授我又。(某午の日に卜い、殼が貞う、今春に王が方を省る、帝我に又〈祐〉を授くるか。)(續五・一四・四)

貞、勿伐呂方、帝不我其受又。(貞う、呂方を伐つことなく、帝が我にそれ祐を授けざるか。)(前六・五八・四)

5 人事に對する應諾。

丙子卜、爭貞、帝弗若。(丙子の日に卜い、爭が貞う、帝が若〈諾〉することあらざるか。)(鐵六一・四)

王作邑、帝若。(王が邑を作するに、帝が諾するか。)(後下一六・一七)

6 禍を降すこと。

□亥卜、㞢 卯□、帝其降禍。貞、卯、帝弗其降禍。十月。(某亥の日に卜い、㞢〈が貞う〉、卯し…するに、帝それ禍を降すか。貞う、卯するに、帝それ禍を降すことあらざるか。十月なり。)(佚三六)

この三者は人間に對して帝のもつ機能である。

以上の如く、帝は大略六つの機能をもつと考えられるのであるが、このような機能に對して、帝を祭祀對象として明記した卜辭は見られない。從って帝は祭祀から獨立するものであり、祭祀を超越して行動するものであるということが出來る。(9)

第二節

さてここで殷代の系圖に眼を轉じよう。これによれば殷代の先王――上甲以下――がすべて十干を名としているのに對して、これに先立つ所謂先公が、名に十干をともなわず、先王とは異なった表現をされていることが明らかである。また祭祀の上から見ても、第一期武丁卜辭においては、必ずしも區別はされないが、第二期後半の祖甲時代の卜辭に至ると、上甲に始まる祖先が規則正しい祭祀を受けるのに對して、それ以前の先公は、この規則的祭祀から除外され、第四期卜辭を除いては、寧ろ卜辭から姿を沒する傾向をもっていて、大きな差異が認められる。(補3)

殷王室世系表

帝嚳――契――昭明――相土――昌若――曹圉――冥――王亥
上甲――報乙――報丙――報丁――示壬――示癸
大乙――大丁――大甲――大庚――大戊――中丁――祖乙――祖辛――祖丁
外丙　沃丁　小甲　外壬　沃甲　南庚
中壬　雍己　河亶甲
小乙――武丁――祖甲――康丁――武乙――文丁――帝乙――帝辛
小辛　祖庚　廩辛
盤庚　祖己
陽甲

これを傳說について見ると、山海經の大荒東經には、

有困民國。勾姓而食。有人曰王亥。兩手操鳥、方食其頭。王亥託於有易河伯僕牛。有易殺王亥、取僕牛。

とあり、王亥は必ずしも殷の先公として扱われてはいない。然るに郭注に引用する古本竹書紀年には、

殷王子亥賓于有易而淫焉、有易之君縣臣殺而放之、是故殷主甲微假師于河伯、以伐有易、滅之、遂殺其君縣臣也。

とあり、ここに王亥と上甲との關係があらわれて來る。然しすでに王國維・吳其昌氏などの指摘する如く、上甲微は王亥の子供ではなく、王亥の弟王恒の子であり、傳說によって考えるならば、王亥の次に弟王恒が立ち、上甲はこれを繼ぐものであり、もし、王亥・王恒が眞に上甲と血緣上の關係があるならば 史記の世系は訂正を必要とする。(10) しかし卜辭においては、王恒は、王亥などと共に、上甲にはじまる先王とは多少異なった扱いをうける。私はこれら先公に河・𡆥・兇・土・𡆥など、世系に見られない神々をも加えて、先王とは異なる、より自然神的な性格をもつものと考える。以下このような觀點から、先公と先王との區別を見、これと關聯して卜辭にあらわれる祖先觀念を時代に順って考えたい。ただ便宜上これら自然神的な祖先も、以下では先公として一括する。

第一期卜辭について見るに、先公と先王は祭祀の面でも差異を見るのであるが、そのもつ機能には明らかな差異があり、主として雨と農業、及び疾病において見られる。

最初に農業と雨とについて見たい。

第一期卜辭には

丁丑卜、賓貞、受年。(丁丑の日に卜い、賓が貞う、年〈稔り〉を受くるか。)(甲二八六六)

丙午卜、爭貞、我受年。(丙午の日に卜い、爭が貞う、我が年を受くるか。)(佚五五〇)

來㞢不其受年。(來歲にはそれ年を受けざるか。)(簠・歲九)

などの他に、帚好受年(粹八六四)・子漁受年(粹八七七)・雀受年(前三・一・二一)などの如く、年の豐饒を卜うも

のが多數あり、更に

甲午卜、宁貞、北土受年。（甲午の日に卜い、宁が貞う、北土は年を受くるか。）（乙三九二五）

などの如く、東西南北の四方の豐饒を卜うものもあり、殷代の社會が農耕を基盤とするものであったことは明らかである。従って年の豐饒を祈願することも屢々行なわれる。例えば

癸丑卜、㱿貞、𠂤年于大甲十宰、祖乙十宰。（癸丑の日に卜い、㱿が貞う、年を大甲に𠂤るに、十の宰〈牢の一種〉を、祖乙に十の宰〈を用いん〉か。）（後上二七・六）

癸亥卜、宮貞、𠂤年自上甲至于多后。九月。（癸亥の日に卜い、宮が貞う、年を上甲より多后に至るに𠂤らんか。九月なり。）（甲二九〇五）

などの如く、先王に祈願する例である。然し第一期卜辭では先王に祈稔する卜辭は稀な數に限られ、その大部分は河と𡆥とであり、これについで㞢・土・契・兕・王亥などが見られる。卽ち

辛酉卜、賓貞、𠂤年于河。貞、𠂤年于㞢□牛。（辛酉の日に卜い、賓が貞う、年を河に𠂤らんか。貞う、年を㞢に𠂤るに…の牛〈を用いん〉か。）（佚八八六）

癸卯卜、亘貞、𠂤年于𡆥。（梭三〇）

戊午卜、賓貞、彭𠂤年于𡆥・河・㞢。（戊午の日に卜い、賓が貞う、彭〈儀禮の一〉して年を𡆥と河と㞢とに𠂤らんか。）（前七・五・二）

辛酉卜、賓貞、𠂤年于河。貞、𠂤年于土、九牛。（辛酉の日に卜い、賓が貞う、年を河に𠂤らんか。貞う、年を土に𠂤るに九の牛〈を用いん〉か。）（鐵二二六・一）

貞、于王亥𠂤年。（梭二三四）

などである。卜辭にはこれとは別に𠂤のみの祭儀があり、頻繁に使用されるけれども、その祈願の目的が不明であり、恐らくはより一般的な幸を祈願したものと思われる。

この年の豐饒を別の半面から見ると、收穫に對する祟としてあらわれる。例えば

河弗𡍮我年。（河が我の年にたたりすることあらざるか。）（庫四〇七）

であるが、この事例は第一期には少く、寧ろ第三期後半から第四期の卜辭に多く、

庚寅卜、隹河𡍮禾。庚寅卜、隹㞢𡍮禾。（庚寅の日に卜う、これ河が禾にたたりせるか。庚寅の日にトう、これ㞢が禾にたたりせるか。）（摭一一）

隹害𡍮禾。（續一・四九・三）

の如くに記載されている。(11)

然るに農業と關聯する雨、例えば帝の項において見た如く、雨は農業に關係するものであるが、この雨について見ると、

庚申卜、永貞、河𡍮雨。（庚申の日に卜い、永が貞う、河が雨にたたりせるか。）（乙九二〇）

隹害𡍮雨。（粹七九二　第四期）

隹王亥𡍮雨。隹亡𡍮。（これ王亥が雨にたたりせるか。これたたりするなきか。）（粹七五　第四期）

などがあるに對し、祖先では、

隹上甲𡍮雨。（これ上甲が雨にたたりせるか。）（胡厚宣「卜辭中所見之殷代農業」引）

があり、この上甲については、王國維・董作賓・貝塚茂樹の諸氏などをはじめ、大乙以下とは區別さる可きものであり、祭祀においてもことなる所があるとせられるもので、私の

いう先王のなかでも、別格とすべきものである。(12)(補4)

これに對して雨を祈願する卜辭は、

乙卯卜、㱿貞、𠂤雨于上甲□。（乙卯の日に卜い、㱿が貞う、雨を上甲に𠂤るに…せんか。）（通・別二・六・五）

癸卯卜、𠂤雨于示壬。（粹初下・三二・八　第四期）

とある外、先公では、

甲子卜、賓貞、𠂤雨娥于河。（甲子の日に卜い、賓が貞う、𠂤〈儀禮の一〉して雨を娥と河とに𠂤らんか。）（佚三八九）

庚午卜、𠂤雨于岳。（佚四〇）

乙卯卜、王、𠂤雨于土。丙戌㞢。（乙卯の日に卜い、王〈が貞う〉、雨を土に𠂤らんか。丙戌の日に㞢せんか。）（南北・師友一・一二七）

が第一期であり、第四期では、

貞、翌辛卯㞢𠂤雨㞢、㞢雨。（貞う、翌辛卯の日に、㞢が雨を㞢に𠂤らんに、雨に㞢〈意味不明〉せんか。）（佚五一九）

貞、其𠂤雨于契、㞢九宰。（貞う、それ雨を契に𠂤らんに、九の宰を㞢せんか。）（粹六五）

□未卜、其𠂤雨于兕。（南北・明四二〇）

などがある。然しここで注意すべきは、次の如き卜辭、卽ち、

庚申卜、㱿貞、取河、出从雨。（庚申の日に卜い、㱿が貞う、河に取するに、从りて雨ふること出〈有〉らんか。）（粹五七）

戊申卜、㱿貞、𡍮𡆥。勿𡍮𡆥。（戊申の日に卜い、㱿が貞う、𡆥に𡍮せんか。𡆥に𡍮するなからんか。）（胡厚宣「卜辭中所見之殷代農業」引）

今日𡍮河眾𡆥。（今日、河と𡆥とに𡍮せんか。）（粹五一）

乙巳卜、賓貞、𡍮河。（乙巳卜、賓貞、𡍮河。）（乙三八九九）

貞、𡍮𡆥、出从雨。（貞う、𡆥に𡍮するに、从りて雨ふることあらんか。）（庫一四四）

第四期卜辭には、

乙未卜、于㞢㞢、𩅦雨。（乙未の日に卜う、㞢に㞢し、雨を𩅦〈意味不明〉せんか。）（粹一〇）

癸丑其㞢□。于河㞢雨。（癸丑の日に、それ□に㞢せんか。河に雨を㞢せんか。）（粹六五五）

己卯卜、取𡆥雨。（己卯の日に卜う、𡆥に雨を取せんか。）（後下三六・三）

などがある。これら取・𡍮・𡍮・㞢は請雨の儀禮であると言われるもの(13)で、取・𡍮の內容は不明であるが、𡍮は『周禮』女巫に「旱暵則舞雩」という舞雩の儀であり、第三・四期卜辭には𩅦にも作られる。㞢は人間を燒いて雨を請う祭りであり、大乙の時に人間を犧牲として雨請いをしたという傳說に相當するものである。

この種の雨請いの祭儀は、對象の明示せられるものが、先公のみに限られることは、先公と先王とが、その神格を異にすることを物語る。從って、自然現象を中心として見るならば、帝がこれに對して支配權をもつのに對して、先公は先王よりもより密接に作用する力をもっていたと考えられ、ただ一例ではあるが、

貞、翌甲戌、河不命雨。（貞う、翌甲戌の日に、河が雨ふることを命ぜざるか。）（乙三一二一）

という卜辭はこれを明示するものである。

次に疾病について見る。卜辭では疾病の有無を卜う記辭がしばしば見られるが、これとは別個に、

貞、疾齒、隹父乙𡆥。（貞う、齒を疾めり、これ父乙がたたりせるか。）（乙四六〇〇）

貞、疾齒、不隹父乙𡆥。（貞う、齒を疾めり、これ父乙がたたりせざるか。）（乙四五一一）

の如く、病の原因が父乙の𡆥であるか否かを卜問した卜辭があり、これに對して、

癸巳卜、殼貞、子漁疾目、祼告于父乙。（癸巳の日に卜い、殼が貞う、子漁が目を疾めり、父乙に祼して告げんか。）（佚五二四）

貞、勿于父乙告疾、□。（貞う、父乙に疾を告げるなく…）（乙五八三九）

の如く、疾を父乙に告げて、その𡆥をゆるめることを願うと考えられる卜辭がある。また、

貞、疾齒、御于父乙。（貞う、齒を疾めり、父乙に御せんか。）（前一・二五・一）

于祖辛御疾。（祖辛に疾を御せんか。）（乙四八七五）

疾孑、御于妣己眾妣庚。（孑〈不明〉を疾めり、妣己と妣庚とに御せんか。）（庫二八三）

などの如く、疾病を禁禦する祭儀が、先王・先妣になされている。(14)

卜辭には、例えば「祖乙𡆥王」、「妣庚𡆥王」の如く、祖先が王に𡆥をする記載があり、第一期卜辭に多數あらわれ、また

庚戌卜、爭貞、𢀛不𡆥我。（庚戌の日に卜い、爭が貞う、𢀛が我にたたりせるか。）

庚戌の日に卜い、爭が貞う、𢀛が我にたたりせざるか。）（乙五二七一）

壬寅卜、殼貞、河𡆥王。壬寅卜、殼貞、河弗𡆥王。（壬寅の日に卜い、殼が貞う、河が王にたたりせるか。

壬寅の日に卜い、殼が貞う、河が王にたたりするあらざるか。）（乙五二六五）

邑に人を遣して祭祀を行なうことを占ったものであると考えられる。同じようなことは𢀛についても見られ、

使人于𢀛。（粹三一）

があり、また魃については、

甲午卜、亘貞、登馬呼魃以下缺、（甲午の日に卜い、亘が貞う、馬を登いるに、魃を呼んで…。）（佚三七八）

とあり、この魃に關する形式の卜辭は、神靈をまねく意味で用いられることはなく、他の文例と比較するならば、魃は族名と考えられる可きものである。(補7)或は殷の始祖とせられる夔について見ると、卜辭には見られないが、第五期帝辛時代の金文小臣艅犧尊に、

丁巳、王省夒京。王錫小臣𠂤夒貝。維王來正人方。維王十祀有五、彡日。（丁巳の日に、王は夒の京を省れり、王は小臣の艅に夒の貝を錫えり。これ王が來りて人方を征せるのとき。これ王の十祀有五〈十五年〉にして、彡〈五祀の一〉の日なり。）

とあって、夒は地名であり、この地で夒は祭祀される場所をもっていたと考えられる。(17)

さらに注意す可きは、殷が夏を滅ぼして王朝をたてた時の王といわれる大乙成湯については、第二期以後は主として大乙といわれるに對し、第一期では少數の卜辭を除いては唐とよばれる。この唐について見ると、

帝𡆥唐邑。（帝が唐の邑に𡆥いせんか。）（乙七三七六）

唐入十。（唐が十〈枚〉を納めり。）（乙七〇〇）

の如く地名としてもあらわれ、第二例は、唐なる所から卜いに使用する龜版を十枚貢納したことを示すものであり、また第二期卜辭には、

甲寅卜、旅貞、翌乙卯歲卯三宰卅。八月在唐。（甲寅の日に卜い、旅が貞う、翌乙卯の日に歲するに、三四

と宰卅匹を卯せんか。八月にして唐に在り。）（明八四）

という卜辭があり、大乙は乙の日に祭られるものであるから、唐という所で大乙を祭ることを卜った記事と考えられる。(補8)

以上の如く見て來ると、王亥も河などと同じような機能をもち、やはりその祭祀される地をもっていたと考えられ、その土地が後に山海經に見られる困民國として語り傳えられたのではないかと推定し得られる。從ってこれらの所謂先公は、その祭祀される一種の聖地をもち、特にこれに奉仕する集團があったとも考えられ、その機能とともに、先王とは大きな差異のあることがあきらかとなる。(補9)

このように考えられるとすると、先公は、祖靈とは異った神格であることがわかり、それはその機能において農業或は天候に關係する靈鬼ともいう可きものであると考え得る。

以上によって、第一期卜辭には支配神としての帝と、死靈としての先王と、靈鬼としての先公という三つのものが分類され、共存していたことが明らかとなった。然しここで問題となることは、このように確實に分類し得るものかどうかということである。未開民族においては、天の神が直接儀禮の對象となることは少ないといわれる。然しながら、これは天に對する宗教的な觀念が缺如していたのではない。これは卜辭について見ても同樣であったと考え得る。寧ろ未開民族にあっては、天のもつ機能が分化してより具體的なものへとその機能が移され、この部分的な機能に對して祭祀を受けるものになるのではないかと考えられる。(18)(補10)

先に雨請いの對象として、第一期卜辭では河と𢀛とが特殊な位置を占めていることを見たが、河は水という同類の觀念をもって雨請いの對象となり、𢀛はまた山神であって、

の如く、河や𢀛が王に𡆥をすることが見られる。然しながら卜辭全體から見るならば、第一期では、王に𡆥をするものは祖乙以下に多いということは注意されねばならぬ。これと先の疾病の場合とを併せ考えるならば、先王は王に對して血緣的に作用すると言う可きものであり、而かも、祭祀を受ける一方では、このように王に𡆥を及ぼす力をもつものであることは、祖靈觀念というよりも、寧ろ生人にとって怖るべき死者觀念或は死靈觀念ともいう可き意識をもって見られていたことを物語る。(15)(補5)

以上によって、先公と先王との差、卽ちより多く自然現象に作用する機能をもつものと、より血緣的に作用力をもつものという二つの類別が可能となる。第一期卜辭には、

乙酉卜、賓貞、使人于河、𠂤三羊、三牛。三月。（乙酉の日に卜い、賓が貞う、人を河に使わして、三の羊を𠂤〈沈〉め、三の牛を卋せんか。三月なり）（粹三六）

第二期には、

乙亥卜、行貞、王其汎舟于河、亡災。（乙亥の日に卜い、行が貞う、王がそれ舟を河に汎べんに、災いなきか。）（前二・二六・二）

とあり、そのほか「貞于南方𡆥河」（續一・三八・三）、「往于河」（鐵七〇・三）などがあり、河という文字が地名をも示している。而かも第五期卜辭においては、帝辛が東夷を征伐した際に河邑を通過したことが卜辭に見られる。(16)(補6)

祭祀を受けるものとしての河は、後に黃河の神といわれる河伯のことであり、河とは黃河に住むと考えられたのが河邑であろう。從って先にあげた「使人于河」の卜辭は、河

とも廣く見られる現象である。今ここでは更に別の點を見よう。

先にもあげた如く、河が雨に對して支配權をもつと考えられたことは明らかであるが、また雨が雲によってもたらされるものであるために、雲が祭祀對象とされている。卽ち、

己丑卜、爭貞、亦呼雀寮于云犬。（己丑の日に卜い、爭が貞う、また雀を呼んで云〈雲〉に寮〈祭祀の一〉せしむるに犬〈を用いん〉か。）（中央研究院藏・胡厚宣「殷代之天神崇拜」引）

貞、帝于帝云。（貞う、帝雲に禘せんか。）（續二・四・一二）

があげられる。この後例の上の帝字は、所謂帝祀といわれるもので、祭りの一種であり、この祭りを受けるものは、このほかには王亥・河・𡆥・土に數例あり、他は兒・上甲・下乙に一例があげられる。而かもこの帝祀の目的は雨と風と年とに對して行なわれるものであるということは[19]、帝と先公との機能を比較して考えるならば、やはり祭祀對象としてはより具體的なものへという傾向が見られる。これはまた雷についても考え得ることであり、

丁丑卜、爭貞、不雷、帝不以下缺。丁丑卜、爭貞、不雷、隹其以下缺、（丁丑の日に卜い、爭が貞う、雷せず、帝……せざるか。丁丑の日に卜い、爭が貞う、雷せず、〈帝が〉これ……せるか。）（乙二四三八）

というト辭は缺文があるけれども、他の文例と比較して、夫々に帝不若・隹其帝若と補われるもので、雷は帝の意志に左右されるものであるが、雷そのものも意志をもつものと考えられていたことは、

癸未卜、賓貞、玆雷不隹降禍。（癸未の日に卜い、賓が貞う、この雷はこれ禍を降さざるか。）（乙九七一）

卽ち雷が禍を降すか否かというト問が示している。從って第一期ト辭においては、帝という意識が存在したことは事實であるけれども、これは祭祀對象とはならず、祭祀を受けるものは靈鬼と死靈との二つであるということが出來る[20]。

第三節

以上において、第一期を見たのであるが、次に第二期祖庚・祖甲時代から後について考えたい。ただこの時期は、第四期を除き、第一期の如き多樣性は見られなくなり、從って別の方面から考えなければならない。

第二期は祖庚と祖甲とによって二つに分れ、前半の祖庚は、祭祀その他において第一期の繼續と言われる[21]。然るに第二期後半の祖甲時代には、先公は殆んど見られず、これに對して先王先妣の規則正しい祭祀が行なわれる。この祭祀については、董作賓・島邦男・陳夢家の諸氏に詳細な研究があるが、その概略は上甲からはじまり、世代に順って、その名の十干に當る日に祭・𡆥・𣪘・彡・翌の五種の祭祀を順次に行なう[22]。この祭祀の法則は第三期前半の廩辛時代には繼續するが、第三期後半の康丁・第四期武乙・文丁の時代には行なわれず、第五期帝乙・帝辛時代に再び復活して實行された。從って私は、一應この說に從い、第二期前半の祖庚時代は第一期の繼續時代とし、この節では後半祖甲時代について考えたい[23]（補11）。

第一期ト辭では、祖先の祭祀は、その名の十干の日に行なわれるという規則はなく、寧ろ日の十干とは無關係に行なわれる場合が多い。また祭祀に限らず、大多數のト辭は肯定と否定との二つの問いかけが同時に行なわれている。例えば次の、

貞、出于河。勿出于河。（貞う、河に出せんか。河に出するなからんか。）（乙五三〇五）

というト辭は、龜甲の左右對照の位置に一對になって記載される。卽ち河に對して出という祭りを行なうか、否か、という肯定・否定の問いを同一機會に發したものであり、このことは、祭ること自體がト問によって決定されることを意味している。卽ちト問によって祭祀の擧行が決定せられていた。

然るに祖甲時代では、祭祀の規則があり、祭ること自體はすでにト問の對象とはならず、ト問の對象は祭祀の結果について行なわれる。卽ち、

丙戌卜、行貞、王賓報丙彡、亡尤。在十一月。（丙戌の日に卜い、行が貞う、王が報丙に賓して彡〈五祀の一〉す、とがめなきか。十一月に在り。）（金三四）

このト辭では、「丙戌の日に報丙に對して彡の祭りを行なうが、尤は無いか」というト問である。從って尤がないか否かが問題とされる。この尤は『說文』には「異也」とあるけれども、實際のト辭について今少しその內容を檢討しよう。

祖甲時代のト辭について見るとき、第二期貞人のうち行・旅・尹の三人のト辭が、最も祭祀の規則正しい施行についてト問したものが多い。今この三人のト辭について見る。

辛巳卜、行貞、王賓小辛彳、伐羌二卯二宰、亡尤。（辛巳の日に卜い、行が貞う、王が小辛に賓して彳〈祭祀の一〉するに、羌二を伐し、二の宰を卯す、とがめなきか。）（粹二七五）

己卯卜、旅貞、王賓兄己彡、亡尤。在正月。（己卯の日に卜い、旅が貞う、王が兄己に賓して彡す、とがめなきか。正月に在り。）（庫一二〇四）

丁巳卜、尹貞、王賓父丁彡、亡尤。在三月。（粹三〇七）

この三つの辭について見ると、いずれも辛の日に小辛、己の日に兄己、丁の日に父丁を祭り、これについて亡尤を問うている。

これに對して次のト辭では、

甲戌卜、行貞、翌乙亥祭于祖乙、亡𡆥。在八月。丙戌卜、行貞、翌丁亥祭于祖丁、亡𡆥。在九月。（甲戌の日に卜い、行が貞う、翌乙亥の日に祖乙に祭〈五祀の一〉す、たたりなきか。八月に在り。丙戌の日に卜い、行が貞う、翌丁亥の日に祖丁に祭す、たたりなきか。九月に在り。》（庫一〇三二）

丙辰卜、尹貞、翌丁巳酒于大丁、亡𡆥。（丙辰の日に卜い、尹が貞う、翌丁巳の日に大丁に酒〈五祀の一〉す、たたりなきか。）（京津三三三九）

己亥卜、旅貞、翌庚子酒于兄庚、亡𡆥。在八月。（京津三二四六）

癸酉卜、王貞、翌甲戌王其賓大甲壹、亡𡆥。（癸酉の日に卜い、王が貞う、翌甲戌の日に、王がそれ大甲に賓して壹〈五祀の一〉す、たたりなきか。）（續一・一〇・二）

などの如く、翌日に祭祀を行うことをト した際には、𡆥がなきか否かを問う。卽ち當日の場合は尤、前日の場合には𡆥という差が考えられる。從って尤と𡆥とは異なったものである。第一期ト辭では、𡆥の有無と祭祀とは無關係に考えられ、いずれも、日時は不確定であったのに比較すれば、この場合には𡆥と祭祀とは關聯するものであり、翌日には祖先に祭祀を行なうから、𡆥をしないことを願ってト問したものである。卽ち祖先は祭祀を受ければ𡆥を及ぼさないものと考えられる。

然るに尤は當日の祭りに關聯するものであり、𡆥の場合とはことなり、恐らくはその祭祀を祖先が嘉納して異變が起きないか否かを內容とするものと考えられる。卽ち、

乙亥卜、行貞、王賓小乙酒、亡尤。在十一月。乙亥卜、行貞、王賓叙、亡尤。丁丑卜、行貞、王賓叙、亡尤。在十一月。（乙亥の日に卜い、行が貞う、王が賓し叙〈祭儀の一〉す、とがめなきか。十一月に在り。乙亥の日に卜い、行が貞う、王が賓して酒す、とがめなきか。丁丑の日に卜い、行が貞う、王が賓し叙す、とがめなきか。）（乙五三〇四）

の日にトい、行が貞う、王が父丁に賓して酒す、とがめなきか。丁丑の日にトい、行が貞う、王が賓し叙す、とがめなきか。十一月に在り。）（粹二七九）

という卜辭では、酒と呼ばれる祭祀において、叙という儀禮を行なうが、これを嘉納するか否かという意味であり、この時期の卜辭では、「王賓叙亡尤」が祭祀卜辭（祖先祭祀の卜辭）とは別に記載されるものが多い。(24)先ず最初に酒なる祭祀を行なうが、これを受け入れられるか否かを問い、次に叙という儀禮で滿足するか否かを問うと考えられる。これは、

己酉ト、尹貞、王賓歲牛、亡尤。己酉ト、尹貞、王賓叙、亡尤。（己酉の日にトい、尹が貞う、王が賓し牛を歲す、とがめなきか。己酉の日にトい、尹が貞う、王が賓し叙す、とがめなきか。）（京津三三一四）

の如き卜辭によっても考え得ることであり、歲（犧牲の牛をさく）の儀禮と叙（禘祀）の儀禮とを何れにするか問うものである。勿論この儀禮が祖先に嘉納されなければ、當然、罰を受けるものであり、從って祖先はやはりわざわいを下すものであったことには相違ないが、亡尤には選擇の意味、或いは受けいれられるか否かを問う意味を含むものと考えられる。

從って亡尤の場合は、前日に翌日の祭祀をつげて咎のなきよう宥恕を請う意味で、これは第一期の如き不確定さに比較すれば、祖靈はより人間と親密な關係をもつものとなって居り、亡尤では、更に人間の好惡欲望を祖靈の働きに反映させたものと言うことが出來る。卽ち祖靈は人間の行爲の如何によって左右し得るものとなったわけで、第一期に見られる祖靈が人間の行爲によっては必ずしも左右し得なかったものであるのに比較すれば、より親しみのあるものと考えられるわけである。從って第一期の死靈ともいう可きものに比較すれば、より祖靈というか或は祖先神というものに近づいたと考えられる。

なおこの時期の卜辭には、

甲申ト、行貞、翌乙酉□祖乙歲宰。貞、二宰。（甲申の日にトい、行が貞う、翌乙酉の日に祖乙に…し宰を歲せんか。貞う、二宰〈を歲せん〉か。貞う、三宰〈を歲せん〉か。）（京津三二七七）

の如き卜辭があり、これは犧牲の數を一匹か、二匹か、三匹かと順次問うものであり、これは第三期後半か第四期卜辭と思われる、

妣癸歲宙□牛。牢。牢又一牛。二牢。大吉。（妣癸に宙(ニ)の…牛を歲せんか。牢〈を歲せん〉か。牢と一牛〈を歲せん〉か。二牢〈を歲せん〉か。大吉なり。）（南北・明六七九）

などのものと共に考えられる可きである。卽ち後例では犧牲の數を卜って、二牢に至って大吉の判定を得たことを示すものであり、前例は恐らくは三宰に至って吉の判定を得たものと考えられる。從って先の、

己酉ト、尹貞、王賓歲牛、亡尤。己酉ト、尹貞、王賓叙、亡尤。（京津三三一四）

も歲という儀禮で問うた後、改めて叙の儀禮ではどうかを問うたものと考えられる。また亡尤については、次の如き用例がある。

(1) 戊午ト、旅貞、王賓酒、亡禍。戊午ト、旅貞、今夕亡禍。貞、亡尤。
(2) 戊辰ト、旅貞、王賓酒、亡禍。貞、亡尤。戊辰ト、旅貞、今夕亡禍。在五月。
(3) 戊寅ト、旅貞、王賓酒、亡禍。貞、亡尤。戊寅ト、旅貞、今夕亡禍。在六月。（京津三三六五）

(1)戊午の日にトい、旅が貞う、王が賓し酒す、禍なきか。戊午の日にトい、旅が貞う、今夕に禍なきか。(2)戊辰の日にトい、旅が貞う、王が賓し酒す、禍なきか。戊辰の日にトい、旅が貞う、今夕に禍なきか。五月に在り。(3)戊寅の日にトい、旅が貞う、王が賓し酒す、禍なきか。戊寅の日にトい、旅が貞う、今夕に禍なきか。六月に在り。）

この三組の卜辭は同一牛骨に記されたものであり、三つの日に夫々一組のトいが行なわれたことを示している。このうち第一の戊午の卜辭は、最後に「貞亡尤」と書かれている。この形式の卜問は、「今夕亡禍」の卜問と關聯して行なわれる例は他に見られず、普通には祭祀卜辭（祖先祭祀の卜辭は一應除く）の後に行なわれる。從って他の二組と比較すれば、「王賓酒亡禍」の卜問の後に行なわれたものが、誤って最後に記載されたものである。故に禍のなきことを願って行なわれる酒という儀禮に對して、これが受けいれられたか否かを再確認するために問うものと解される。若しこの考えが許されるならば、第三の戊寅の卜問では、「貞亡尤」について、重ねて「王賓叙亡尤」と問うているのは、「貞亡尤」の結果、酒では不充分であり、叙で嘉納されるか否かを卜問したことを物語るものである。(25)(補12)

また此等一群の卜辭には祖先祭祀に見える尤・咎とは別に亡禍が卜問されるが、次にこの禍について考えたい。今あげた卜辭には、三日とも「今夕亡禍」という記載がある。この夜の禍の有無を問う卜辭は、祖甲時代の卜辭にはじまると考えられる。(26)第一期卜辭には「今夕不雨」というものが多く、これは祖甲時代にも見えるが、この時期の新しいものとして

辛[未]ト、尹貞、今夕亡禍。在[五]月。壬申ト、尹貞、今夕亡禍。在五月。
甲戌ト、尹貞、今夕亡禍。在[五]月。（辛未の日にトい、尹が貞う、今夕に禍なきか。五月に在り。以下略）
（京津三五〇〇）

の如く連夜の禍の有無を卜問するものがあり、また陳夢家氏が、

[甲]申ト、行貞、今夕亡禍。三月。乙酉ト、行貞、今夕亡禍。四月。（甲申の日にトい、行が貞う、今夕に禍なきか。三月なり。乙酉の日にトい、行が貞う、今夕に禍なきか。四月なり。）（續四・四〇・一）

辛丑ト、旅貞、今夕亡禍。在十月。壬寅ト、旅貞、今夕亡禍。在十一月。（文四二）
庚午ト、旅貞、今夕亡禍。在十一月。辛未ト、旅貞、今夕亡禍。在十二月。（文三六）

の三片によって、殷の曆月に大小がある、卽ち太陰曆の存在を指摘したことから考えれば、(27)月相が注意せられていたことを物語るものであり、從って今夕亡禍の卜辭の背後には、月相の變化を意識して連夜の卜問が行なわれたと考えることも可能となる。(補13)これに對して日中の禍の有無は、所謂卜旬卜辭として十日を一括して卜問した。月は太陽に比較しその變化がはげしいために、時には連夜の亡禍が卜問されたものと考えられる。然しながら、この夜の禍を及ぼしたものは明らかではない。胡厚宣氏は、第一期卜辭に月食の記載ありとなし、これによって月神を想定したのであるが、(28)月食の記載そのものの當否は別としても、この記載が卜旬卜辭の結果、その旬の禍の內容として記載されたものであり、(29)すでに見た如く、禍は帝の能力であるから、この月食はこれのみでは月神を想定するには不充分である。寧ろ強いて月神の存在を考えるとするならば、この祖甲時代の今夕亡禍の卜辭のほうが、有力といい得るであろうが、その確定については尙今後の研究を待つ。ただこの時期には、夜の禍に對應すると考えられる祭りが見られる。それは、

戊申ト、旅貞、王賓夕祼、亡禍。貞、亡尤。（戊申の日にトい、旅が貞う、王が賓し、夕祼す、禍なきか。貞う、とがめなきか。）（京津三三二四）
癸未ト、尹貞、王賓夕祼、亡禍。（京津三三三六）
己巳ト、卽貞、王賓夕祼、亡禍。（遺八七二）
辛未ト、[行]貞、王賓[彡]祼、亡禍。貞、亡尤。在五月。（辛未の日にトい、行が貞う、王が賓し、彡祼す、禍なきか。貞う、とがめなきか。五月に在り。）（京津三三六二）

庚戌卜、旅貞、王賓𣪘祼、亡禍。（佚三九七）

の如き卜辭である。卽ち夕祼・𣪘祼といわれるものである。この𣪘という文字は、數種の解があるが、炬苣の意味か、或は點燈時を示す言葉とするのが適當であろう。(30)ただ前說をとるとするならば、月の見られない時に、炬火を用いることによって闇黑の恐怖を逃れようとした心理を假定し得る。或は、この苣火によって月相の回復を願った呪術的な働きを考えていたという想像も可能になる。何れにしろ、夜の禍に對して祼といわれる祭りがあったことは注意されねばならない。

月の盈虛は、生命の復活という觀點から、未開社會では同時に女性の月經出產に關聯して考えられ、或は月がそのシンボルとして意識せられていたとも考えられる。

第四期卜辭に、

癸未貞、其牢生于高妣丙。（癸未の日に貞う、それ生を高妣丙に牢(いけにえ)らんか。）（續二・一五・二）

庚辰貞、其牢生妣庚妣丙。在祖乙宗卜。（庚辰の日に貞う、それ生を妣庚と妣丙とに牢らんか。祖乙の宗に在りてト せり。）（粹三九八）

などの卜辭があり、生育を祈願する卜辭は先妣のみに對して行なわれるといわれる。然し祖甲時代にはこの種の卜辭はなく、先妣は先王と同じく、その名の干支の日に祭祀されるから、寧ろ先妣も日と關聯するものであり、卜辭のみによって女性と月とを聯關せしめることは不可能である。從ってこの場合には夜の禍とそれに對應する夕祼・𣪘祼という祭りの存在したことを指摘するにとどめる。

この夜の禍に對置されるものは當然日中の禍であり、これは卜辭では十日を一括して「旬亡禍」として記載され、第一期から第五期を通じて見られる。第一期では、この禍は帝の降すものであったが、そのほか、

乙亥卜、殼貞、雀出作禍。乙亥卜、殼貞、雀亡作禍。（乙亥の日にト い、殼が貞う、雀が禍を作(な)すこと出〈有〉らんか。乙亥の日にト い、殼が貞う、雀が禍を作すことなきか。）（乙五三四九）

庚申卜、殼貞、我出作禍。庚申卜、殼貞、我亡作禍。（乙六二六三）

の如く、生者が禍をおこすと考えられる卜辭(31)(補14)があり、また、

貞、方傷征、隹帝命乍我禍。三月。（貞う、方が征〈軍〉を傷(やぶ)れり、これ帝が命じて我の禍を作(な)せるか。三月なり。）（金璋四九六）

の如く、外征の失敗は、帝が方＝外國をして禍をなさしめたと考えられたことを示す卜辭もある。禍が前以って知ることの出來ないものであり、帝とともに生者がこれを起す力をもっていたとするならば、そこには一種の生靈觀念ともいう可きものが存在していたと考えられる。然し金璋四九六によれば、その禍の根底には帝の力が認められている。從って第一期に見える禍は帝に起因するものであり、これに對する祭祀は見られなかった。

これに對して、祖甲時代には、旬の禍とは別個に夜の禍が卜問され、その起因となるものは不明であるが、ともかくこれに對應する祼という祭りが行なわれたわけであるが、日中の禍に對應する祭りが何であるかを次に見よう。私はこれが酒と書かれた祭りであったと思う。卽ち、

壬寅卜、尹貞、王賓酒、亡禍。貞、亡尤。癸卯卜、尹貞、王賓夕祼、亡禍。在四月。貞、亡尤。（壬寅の日にト い、尹が貞う、王が賓し酒す、禍なきか。貞う、とがめなきか。癸卯の日にト い、尹が貞う、王が賓し夕祼す、禍なきか。四月に在り。貞う、とがめなきか。）（京津三三五二）

の王賓酒の酒であり、先にあげた、

戊午卜、旅貞、王賓酒、亡禍。戊辰卜、旅貞、王賓酒、亡禍。戊寅卜、旅貞、王賓酒、亡禍。（戊午の日にト い、旅が貞う、王が賓し酒す、禍なきか。以下略）（京津三三六五）

の酒である。この酒は第三期後半卜辭では、

卜、又酒其𠂤于……王受又。（卜う、又〈侑〉し酒するにそれ……に𠂤〈祭儀の一〉す、王が又〈祐〉を受けんか。）（佚二五三）

翌辛巳又酒于祖辛牝。（翌辛巳の日に祖辛に又し酒するに牝〈を用いん〉か。）（粹二五二）

の如く用いられ、第四期には、

庚辰貞、日又酒其告于河。（庚辰の日に貞う、日又酒す、それ河に告げんか。）（粹五五）

辛巳貞、日又酒其告于父□。（辛巳の日に貞う、日又酒す、それ父某に告げんか。）（後上二九・六）

の如く使用される。この日又酒は、郭沫若氏などは、酒は食に通じ、日食を河に告げたものと解したが、これは第三期卜辭に比較すれば、祭りであることは明らかである。また第三期後半・第四期卜辭では例えば小乙の祭りの日を「小乙日」と書く例があり、日又酒は祭りとするのが妥當である。(32)然し祖甲卜辭には酒が夕酒として使用される例はなく、後にこれが日又酒として使用されることは、この酒が日と關係するものであることを思わしめる。從って祖甲時代には酒が日中の禍に對應するものではなかったかと考えられる。この他に、

戊申卜、旅貞、王賓祼、亡禍。在十二月。（戊申の日にト い、旅が貞う、王が賓し祼す、禍なきか。十二月に在り。）（京津三三三一）

丙子卜、尹貞、王賓祼、亡禍。（文五六一）

などの卜辭も夕祼などの略形式か、酒のかわりに祼が行なわれたとも考えられる。(33)何れにしろ祖甲卜辭では、酒・祼は常に亡禍に對應するものであったことは確實である。

この禍の問題は直接祖先に關係あるものではないが、(34)次の時期の問題と多少關係する所があり、また禍に對しても、それを宥和する手段が考えられていたということは、この時代に少なくとも靈を慰めることによって、その怒を少なくすることが一般になっていた傍證になると考えられるので、とりあげた次第である。

以上において祖甲時代の卜辭についての考察を終るが、この時期の特色を以下に總括する。卽ち先王先妣の規則正しい祭祀が行なわれ、祖先の靈は祭祀によって宥和せられ、第一期に比較して安定したものとなった。これと共に、日中と夜の禍が別個に考えられ、これに對應する祭りが夫々實施され、この禍をも宥和する手段が考えられたことがこの期の特色である。それとともに、第二期になると、第一期のような最高神としての帝があらわれなくなる。しかもこのように、禍に對する宥和が行なわれたことは、帝の神格に對する考え方に變化があったことを推測させる。

第四節

次に第三期廩辛・康丁時代に入るが、この時期のうち、前半の廩辛時代は、微弱ではあるが、祖甲時代の祭祀が繼續したと言われるし、また「今夕亡禍」の卜問も同樣に行なわれるし、これに對して、後半の康丁時代の卜辭は、第四期武乙・文丁時代の卜辭と同じ性格であり、その出土位置から見ても、廩辛卜辭とよりも、寧ろ第四期卜辭に關係が深いといわれる。(35)(補15)從ってここでは、廩辛卜辭は祖甲時代の繼續として、この章では一應除外し、第三期後半康丁と第四期武乙・文丁時代の卜辭とを一括して、その特色を考えて見たい。

中丁日、亡𡆥。(中丁の日に、たたりなきか。)(甲三九八)

甲戌貞、大乙日、亡𡆥。(甲戌の日に貞う、大乙の日に、たたりなきか。)(南北・明五四五)

己丑貞、大庚日。(南北・明五五二)

甲申貞、小乙日、亡𡆥。(南北・明五九五)

癸亥貞、小甲日、重□。(癸亥の日に貞う、小甲の日に…を重せんか。)(寧一・一七四)

甲申貞、小乙祭、亡𡆥。甲辰貞、小乙日、亡𡆥。(甲申の日に貞う、小乙に祭せん、たたりなきか。甲辰の日に貞う、小乙の日に、たたりなきか。)(京津四〇二九)

などその例であり、これらは先王の干支の前日に行なわれた卜問であり、最後の例について見ると、甲辰の翌日の乙巳には、この時期にも規則正しい祭祀が行なわれたとすれば、乙巳は小乙の劦の祭りの日に當たる。ただこの時期には規則正しい祭祀が行なわれたか否かは必ずしも明らかではないので[36]、この日がどの祭祀をさして書かれたものかは問わないが、祖甲時代に祭りの前日に行なわれる卜問が亡𡆥であることと併せて考えるならば、某日とは某々の祭りの日を意味するものであることは明らかであり、卜辭について見るに彡日・劦日・翌日の如く、彡・劦・翌の祭祀と日とが一組の言葉として記載される例もかなりあるので、この「日」は祖先の祭祀の行なわれる日であることは明らかである。従って、

丁未卜、父丁日啓。(丁未の日に卜う、父丁の日に啓〈晴〉るか。)(南北・明四一七)

上略…重今羌甲日鼎…(…これ今日羌甲の日に鼎〈祭儀の一〉し…。)(南北・明五七九)

などの如くに、祖先名と日によってある日――勿論祭りの行なわれる日ではあるが、――を示す用例も見られる。而かも殷代金文を見るに、有名な祖日乙勾兵や、大兄日乙勾兵には、祖先の名に日を附して兄日乙・祖日乙・

く第一期以來すでに存したと考えられるものであるけれども、第一期には祖先はなお𡆥を下すものであり、恐る可きものとして意識されたのに對して、この時期には恐る可きものとしてよりも、親しみやすいものとして意識されて來る。従って祖先の住む世界は、人間の意識外の闇黒の世界というよりも、現實の生活をそのままに投影した、生人にも考えることのできる世界として考えていたのである。故に以下において、この時期の祖先のもつ作用について述べよう。

既に第一期の帝の機能について見た折に述べた如く、帝は王に祐助を與えるものであった。これと同じく第一期卜辭には、

庚辛卜、㱿貞、王勿征呂方、下上弗若、不[我]其[受]又。(庚辛の日に卜い、㱿が貞う、王が呂方を征するなし、下上は若〈諾〉することあらず、我に又〈祐〉を授けざるか。)(後上一六・八)

□酉卜、王征呂方、下上若、受我[又]。(某酉の日に卜う、王が呂方を征す、下上は諾し、我に祐を授くるか。)(鐵二四四・二)

己巳卜、㱿貞、勿[住]帝好乎从沚㱿□□、下上若、受我[又]。(己巳の日に卜い、㱿が貞う、これ婦好が呼ばれて沚㱿を従えて……するなし、下上は諾し、我に祐を授くるか。)(前四・三八・一)

などの如く、下上が祐助を與える卜辭が存在する。この下上のうちの上が上帝であることは一般に認められていることであるけれども、この下については未だ明瞭ではなく、それを直接に證明するものはない。ただ次の如く、

貞、祖丁若。貞、祖丁弗若。(貞う、祖丁は諾すか。貞う、祖丁は諾するあらざるか。)(寧一・一九)

丙午卜、賓[貞]、河弗若。(丙午の日に卜い、賓が貞う、河は諾するあらざるか。)(遺一四二六)

大祖日己などの如く呼び、このような例は他にも見られるから、日が祖先と密接な關係があったことが明らかである。もともと十干によって祖先を示すこと自體が、旬即ち十日というものと祖先とを關聯して考えていたことを示すものである[37]。これは太陽と祖先とを何んらかの意味で同じものと考えていたわけであり、山海經大荒南經に、

羲和者、帝俊之妻、生十日。

とあり、この帝俊が、殷の祖嚳、卜辭の夒であるから、この山海經の記載は、ここに見た如き殷代の祖先觀をもととして出來たものであることが明らかである。而かもこのような傳說の存在こそ、殷代人がある時期に太陽と祖先とを同一視或は關係あるものとしていたことを示すものである。従って殷代人の祖先は、この時期には闇黒の世界に住むものではなく、生人と同じく日中に行動するものと考えられていたわけである[補16]。

このことは祖甲時代に夜の禍の有無の卜問が行なわれたことに對しても一つの推定を可能にするものである。即ち祖甲時代に夜の禍を支配するものは恐らくは月であったのではないか。少なくとも祖先と考えるよりは、祖先とは別個のものを觀念の基礎にもっていたということは言い得る。ただ月と推定する理由は、やはり山海經大荒西經に、

帝俊妻常羲、生月十有二。

とあり、日に關聯した禍が旬であり、この旬が十日で祖先と關係するものであるとするならば、やはり夜は月と考えざるを得ないからである[38]。

以上の如く考えるならば、この時期の祖先の靈は、所謂夜見の國に住むのではなくして、もっと明るい世界に住むと考えられる。ただその世界は、やはり生人とは別個のものであった筈である。このような祖先觀は、恐ら

辛卯卜、爭貞、我獸、下乙弗若。(辛卯の日に卜い、爭が貞う、我が獸〈狩〉す、下乙は諾するあらざるか。)(續一・四六・三)

先王或は河が若の主格としてあらわれる。この若も帝の機能の一つであることを考え併せると、この下上の下は先王或は河などを意味するものと考えられる。即ち戰爭には帝と共にその他の靈も祐助を與える働きをもっていたことになる[39]。

然るに第三期から第四期にかけては、

乙亥卜、祼鬯祖丁牢、王受又。(乙亥の日に卜う、祖丁に鬯を祼し、牢を用う、王は祐を受くるか。)(寧一・一九四)

甲午卜、其又于小乙、王受又。(甲午の日に卜う、それ小乙に又〈侑〉す、王は祐を受くるか。)(寧一・一九六)

丙午卜貞、三祖丁眔祖丁彭、王受又。(丙午の日に卜い貞う、三祖丁と祖丁とに彭す、王は祐を受くるか。)(佚二六〇)

□□卜、王其又兄丙、王受[又]。(某日に卜う、王がそれ兄丙に侑す、王は祐を受くるか。)(粹三七九)

□□卜、狄[貞]、翦祖乙、[王]受又。(某日に卜い、狄が貞う、祖乙に翦す、王は祐を受くるか。)(甲二一九八)

などの如くに、先王の祭祀と祐助を受けるか否かが關聯して考えられる。即ち第一期においては、祐助は帝と祖先とから與えられるものであり、これは禍や𡆥などとも同じく祭祀によって左右されるものではなかった。祭祀によって祐助を希望する態度は表現されていないのに對して、第三期・第四期には戰爭に關聯する卜辭はないけ

れども、上にあげた如く、祐助が祭祀と關聯してあらわれ、更には、

自中宗王受又。自后祖丁王受又。（中宗〈祖乙〉より王は祐を受くるか。后祖丁〈武丁〉より王は祐を受くるか。）（金三六三）

の如く、先王から祐助を受けるか否かを明記した卜辭があらわれる。この例によれば、明らかに祐助を與えるものは先王であった。

これを第一期卜辭と比較すると、祐助に關係するものは、第一期の帝が寧ろ姿を消して、先王に限定され、而かも第一期には祭祀との關係が見られなかったのに對して、祭祀によってその授與を可能にすることが出來ると考えられた點に大きな差異が見受けられる。

このような先王に對する觀念と、先にあげた先王と日との關係を考え併せると、祖先の靈魂は、當時の人々にとって一層親しい、而かも利益を與えるものとなったわけである。第二期においては、祖先は祭祀されるか否かによって祟を下すかもしれない、卽ちなおそこには怖る可きものとしての考えかたが見られ、祐助を與えるものとしての性格はまだ稀薄であった。然るに第三期・第四期においては、勿論祭祀の如何によるものではあるけれども、生人に一層恩惠を與えやすいものとして意識されたわけである。このような差異は、第一期から通じて見るならば、怖るべき「死靈としての崇拜」から、一歩進んで、守護の利益あるものとしての「祖先崇拜」に進化したことを物語り、また第二期後半に祖先祭祀が固定化した段階を經過したことと併せて考えると、死靈或は死者としての祭祀から、より明確な祖先崇拜に次第に進化したことが認められる。

一方このような傾向と共に先王を呼ぶ際に帝という稱を使用する風が同時に發生することは興味ある問題である。卽ち

重高祖夔祝。用。王受又。（重高祖夔に祝せんか。用いん。王は祐を受けん。）（粹一）

其告于高祖王亥、三牛。（それ高祖王亥に告げんに、三牛〈を用いん〉か。）（寧一・一四一）

辛未貞、牽禾高祖河、于辛巳酌𡆥。（辛未の日に貞う、禾〈稔り〉を高祖河に牽るに、辛巳の日に酌し𡆥せんか。）（寧一・一一九）

などその例であり、特に王亥を高祖王亥と呼ぶものが多い。而かも第一期ではこれら先公は、

戊辰卜、㱿上甲眾河、我□□衎。戊辰卜、㱿上甲眾河□臺衎。（戊辰の日に卜う、上甲と河とに既〈祭儀の一〉す、我は……衎せんか。戊辰の日に卜う、上甲と河とに夔し…臺衎せんか。〈臺衎は慣用語なるも意味不明〉）（續一・三六・一）

夔眾上甲㱿。（夔と上甲とに饗せんか。）（粹三）

の如くに稀に上甲と共に祭られ、他の先王と共に祭られることはなかったのであるが、この時期には、

甲午貞、乙未、酌、高祖亥□、大乙羌五牛三、祖乙羌□□□、小乙羌三牛二、父丁羌五牛三、亡𡆥。（甲午の日に貞う、乙未の日に、酌するに、高祖亥に…大乙に羌を五と牛を三、祖乙に羌……、小乙に羌を三と牛を二、父丁に羌を五と牛を三〈用いん〉、たたりなきか。）（南北・明四七七）

の如く大乙以下の數人の先王と共に祭られる記載があらわれる。この例は、私の見た限りでは、王亥のみである。しかし、このような變化は、第一期に比較して大きな變化といい得る。卽ち靈鬼とも言う可きものが、血緣的な祖先の系列に編入されたことを意味している。ただ單なる靈鬼を考えることは、祖甲時代を經過した殷人には困難であり、從ってこれを遠い祖先卽ち高祖として同じ血緣への編入を考えたわけであり、史記などに見られる殷の世系は、この頃の殷人の態度を傳說成立の背景にもつものである。

このことは、先に引用した山海經に王亥が「兩手操鳥、方食其頭」という傳說にも適用される。卽ち先にあげた

其告于高祖王亥、三牛。（寧一・一四一）

という卜辭の王亥の亥には鳥を附して𠂤に作り、兩手で鳥の頭をもつ形に作っており、また陳夢家氏も指摘する如く、

辛巳卜貞、王亥上甲㱿于河。（辛巳の日に卜い貞う、王亥と上甲とを河に饗せんか。）（佚八八八）

の如くに第四期卜辭において王亥・上甲・河の三者が關聯あるものとして記載された卜辭が見られることも、我われの確認できる範圍で、この時期が古代傳說に基礎を與えた最初の時期と言い得る。

このように、先公に對する態度は、第一期と大きな差異があり、これが新しい傾向である。しかしそのもつ機能は第一期と同樣で、先王とは明らかに區別される。從って全體として見るならば、第一期的なものと、祖先中心の第二期的なものとの二つが混在する時期であることは、この第三期・第四期の時代に、後に殘された傳說がある程度形成されながら、しかも完全には整理形成されていないことを示している。

しかし、以上第三期後半・第四期卜辭について見た所を總括すると、祖先は生人と同じような世界に別個に生活するものと考えられると共に、祖甲時代に比較して子孫に利益を與えるものであることが一層明確に意識されて、「祖先崇拜」が確立したわけであり、これと共に靈鬼とも言う可き先公が祖先の系列に編入される傾向が見られる時期である。

□酉卜、㱿貞、帝甲日?其牢。（某酉の日に卜い、㱿が貞う、帝甲の日?に、それ牢〈を用いん〉か。）（戩五・一三）

己卯卜、㱿貞、帝甲𡆥、其眾祖丁□。（己卯の日に卜い、㱿が貞う、帝甲に𡆥す、それ祖丁と……せんか。）（後上四・一六）

貞、其自帝甲又出?。（貞う、それ帝甲より出?〈祐〉あらんか。）（粹二五九）

甲戌卜、王曰貞、勿告于帝丁。不𡆥?。（甲戌の日に卜い、王が曰いて貞う、帝丁に告ぐるなし、𡆥?ならざるか。）（粹三七六）

乙卯卜、又歲于帝丁。（乙卯の日に卜う、帝丁に侑し歲せんか。）（南北・輔六二）

の如き卜辭がある。この帝甲とは第三期廩辛・康丁の父の祖甲、帝丁とは祖丁或は武丁の兄である兄丁に當ると言われる。(40)(補17) 從って祐助を與えるものが上帝から祖先に代わると共に、帝の稱もまた祖先に與えられることとなったわけである。これは祖先崇拜の確立と共に、王權も同時に確立したことを示すものであり、この第四期から第五期にわたって、兄弟相續が見られなくなって父子相續のみになったことの一つの現象として考えられることである。(補18)

然るに第三期後半・第四期卜辭には、再び第一期の如くに、河・𡆥・夔などの先公が頻りにあらわれる。これは宗教史として見るならば明らかに退歩といい得るものであり、その原因を考えることが必要であるけれども、これは後日に讓りたい。

ただこの時期において注意す可きことは、先公の夔・王亥・河が、單に夔などと呼ばれると共に、一方では高祖夔などの如く高祖という號を附して呼ばれることである。

第五節

以上において私の主題とする所はほぼ終るのであるが、最後に第五期卜辭について少しくふれよう。

董作賓氏らによれば、この時期の祭祀は第二期祖甲時代と殆んど同じと言われ、これは卜辭について見るとき明確に肯定し得る。(43) 從ってその詳細は同氏の研究に讓り、ただここではその相違する點について一つだけ注意したい。それは卜旬卜辭と規則的な祖先祭祀との關係である。

第二期祖甲卜辭には、

癸巳卜、旅貞、旬亡禍。在十二月。遘示癸祭、甲午壹上甲。(癸巳の日に卜い、旅が貞う、旬に禍なきか。十二月に在り。示癸の祭〈五祀の一〉に遘う。甲午の日には上甲に壹〈五祀の一〉せん。)(前一・二一・六)

癸丑卜、□貞、旬亡禍。遘示癸翌、甲寅半壹大甲、翌日[illegible]。(癸丑の日に卜い、某が貞う、旬に禍なきか。示癸の翌〈五祀の一〉に遘う。甲寅の日には大甲に半壹せん。翌日[illegible]。)(庫一二九四)

癸丑卜、王貞、旬亡禍。在四月。甲寅、彭翌自上甲。癸亥卜、王貞、旬亡禍。乙丑翌日于大乙、在五月。(癸丑の日に卜い、王が貞う、旬に禍なきか。四月に在り。甲寅の日に彭し翌〈五祀の一〉するに上甲より大乙の祭祀日で時を示す用法が行なわれ始めた習慣が、完成したことを示している點が注意されねばならない。

せん。癸亥の日に卜い、王が貞う、旬に禍なきか。乙丑の日には大乙に翌日〈翌と同じ〉せん。五月に在り。)(佚九〇六)

癸巳卜、王貞、旬亡禍。在五月、遘示癸彡、乙未彡大乙。(癸巳の日に卜い、王が貞う、旬に禍なきか。五月に在り。示癸の彡〈五祀の一〉に遘う。乙未の日には大乙に彡せん。)(綴二一)

從ってこの第五期卜辭に見る所では、それ以前に比較して祭祀が固定し、これと共に祖靈は一層安定した性格のものとなったことを示し、從って祖先祭祀が確立したことを示している。

今一つこの時期において注意す可きことは卜占に對する判定の言葉である。第一期卜旬卜辭には、王固曰吉、

などの如く、旬の禍の有無を卜問した後に、その旬の間における祖先祭祀を記載する。卽ち最後の例をとって考えると、甲午から癸卯に至る一旬の間に大乙の彡の祭祀が行なわれることを示している。(補19) これはその旬が五月の大乙の祭祀の行なわれる旬であることを示すものであって、祭祀によってその旬が如何なる時の旬であるかを示すものである。

然るに第五期卜辭においては、同じように祭祀によって時を示すのであるが、

癸巳王卜貞、旬亡禍。王占曰吉。在六月。甲午彡羌甲。隹王三祀。(癸巳の日に王が卜い貞う、旬に禍なきか。王が占〈判〉じて曰く、吉なりと。六月に在り。甲午の日には羌甲に彡せん。これ王の三祀なり。)(續一・二三・五)

の如くに、甲日の祖先の祭祀のみをあげて、他の祖先をあげるものが見られず、從ってある旬に甲日の祖先のない折は、この様な記載が見られない。從ってこの第五期には、規則的な祖先祭祀を各旬について詳細に記錄する必要を認めなかったわけである。これは第二期に比較して祭祀が一層固定化したことを示すものである。更に、

甲午王卜貞、昨余酓、朕烝禹、余步、从侯喜征人方、下上𠂤示受余祐、不𢦏我囚。告于大邑商、亡𡆥在𢦚。王占曰吉。在九月。遘上甲壹。隹十祀。(甲午の日に王が卜い貞う、昨余酓、朕烝禹〈以上二句意味不明〉、余步し、侯喜を從えて人方を征す、下上と𠂤示〈意味不明〉とは余に祐を授け、不𢦏我囚〈意味不明〉。大邑商に告ぐるに、たたりの𢦚に在るなきか。王が占じて曰く、吉なりと。九月に在り。上甲の壹に遘う。これ十祀なり。)(前・三・二七・六十四・一八・一)

丁卯王卜貞、今囚王九祭、余其从多田于多白、征盂方白𢦏。重衣、翌日步、亡尤。自上下于𠂤示、余受祐不𢦏我。告于妓大邑商、亡𡆥在𢦚。王占曰弘吉。在十月。遘大丁翌。(丁卯の日に王が卜い貞う、今囚王九祭〈意

或は王固曰出𠂤として判定が書かれ、後者卽ち凶の場合には、その後に實際に起った凶事が具體的に記載されている。この方法はすべての貞人の卜辭に對しても王が判定を下して記載される。(46) また第一期の王族卜辭においては、貞人相互に行なわれ、王の行なったと思われる卜問に對して、他の貞人が判定を下している。卽ち、

□亥卜、㠯貞、王曰有孕、嘉。㞢曰、嘉。(某亥の日に卜い、㠯が貞う、王が曰く、孕むことあり、嘉なるかと。㞢が曰く、嘉なり。)(佚五八六)

癸卯卜、王曰㞢其𡆥、貞、余勿呼征𠂤。叶曰、吉、其呼𠂤。(癸卯の日に卜い、王が曰く、㞢がそれ𡆥せり、貞う、余𠂤を呼んで征〈延〉くことなからんか。叶が曰く、吉なり。それ𠂤を呼ばん。)(前四・四二・二)

の如きがその例である。(47)(補20)

然るに第二期以降この様な記載方法が見られず、第五期に再び復活するのであるが、この復活は必ずしも第一期と同じではない。卽ち第一期においては、他の貞人の卜問に對して、吉凶何れの場合にも王が判定して、これを記載するのであるが、第五期卜辭には凶の判定は記載されなかったと考えられ、しかも吉或いは大吉などの判定は、先に引いた如く、王が自ら卜占を行なったものに限られる。これは卜占に對して王の意志が優先する傾向と考えられる。卽ち卜占の神聖性に對する王權の優越したことを示すものである。

このことと、祖先祭祀の實行如何が卜占の對象外になったことを併せ考えると、第五期に至って、祖先が神として確立し、その子孫である生王の力がすべてに對して優越したものとなったと言い得る。

おわりに

味不明〉、余それ多田〈甸〉と多伯とを從えて、盂方伯の𢦚を征す。これ衣祐にし、翌日に步し、とがめなし。上下より𠂤示に〈至るまで〉、余は祐をうけて𢦏我〈不明〉せず。この大邑商に告ぐるに、たたりの𢦚に在るなきか。王が占じて曰く、弘吉なりと。十月に在り。大丁の翌に遘う。(甲二四一六)

などの如く、或る日の卜いのあとに、卜旬卜辭の如くにその日の祭祀を記入している。また殷代末期の金文にも、

乙巳、王曰噂文武帝乙宜、才召大廟、遘乙羽日、……在四月。隹王四祀羽日。(乙巳の日に、王が曰く、文武なる帝乙に宜〈俎〉を噂〈奠〉せり、召の大廟に在り。乙の翌日に遘う。…四月に在り。これ王の四祀の翌日なり。)(仰其卣)(44)

乙酉賞貝……遘于武乙彡日。隹王六祀彡日。(乙酉の日に貝を某に賞し…武乙の彡日〈彡に同じ〉に遘う。これ王の六祀の彡日なり。)(『歷代鐘鼎彝器款識』二・三八)

などの如くに、旬間のある一日を示すのにその日の祖先祭祀を記する方法がとられている。

この記載方法の意義については貝塚茂樹教授がすでに指摘された所であるから、改めてふれる必要はない。(45) ただこのようなことは祖甲時代にくらべるとまた異なった意義が考えられる。卽ちその一は、祖先祭祀がより固定化して、祖先祭祀は卜問からより一層超越して行なわれるようになったこと、卽ち卜占に關與する精靈よりも、祖靈のほうが優位に立つものとなって了ったことを示している。その二は、第四期卜辭において見た如く、祖先

以上に見て來た所を最後に總括する。

第一期には、最高の靈として上帝があり、その下に、血緣關係によって作用する死靈とも考えられる祖先靈と、自然現象に作用する靈鬼が存在した。第二期以後、この三つのうち、祖先靈が次第に有力となって、これに對する祭祀が規則化した。第三期・第四期に至って、祖先靈は子孫を保護し、これに祐助を與えるものであるという考えが確立した。これと共に、祖先靈以外の靈鬼ともいう可きものをも祖先の系列に編入しようという態度があらわれた。第五期には、祖先靈が固定したものとなって、これに對する規則的な祭祀が確立する。この背後には、第四期・第五期にわたって王位の父子相續が確立し、族長の權力が强大化したことが注意されねばならない。即ち殷代人の宗教的態度は、第一期から第五期にかけて、祖先靈を次第に神靈と考えるようになり、祖先祭祀が最も重要なものとなり、これと表裏して王權＝族長權が確立したわけである。恐らく祖先祭祀を重要視することによって、王權は一層神聖なものと考えられるに至ったであろう。

このような祖先に對する宗教的態度の變化の裏面には、當然血緣的構造の變化が考えられるのであるが、初めにも述べた如く、卜辭にはこれを明示する史料はない。ただ以上に見た如く考えられるとするならば、この卜辭の時代には、氏族的な結合から大家族制への變化、末期には大家族制が確立していたと言い得る。(48) ただ血緣關係の研究は、非常に複雑な問題であるので、これは今後に殘された課題としたい。

(1) 董作賓『殷曆譜』下編卷二・三祀譜。
陳夢家「古文字中之商周祭祀」(燕京學報第十九期)、同「商代的神話與巫術」(同第二十期)、同「甲骨斷代學甲編」(同第四十期)、同「商王廟號考」(考古學報第八册)。
島邦男『祭祀卜辭の研究』。

(2) 郭寶鈞「一九五〇年春殷墟發掘報告」(中國考古學報第五册)。
(3) 石璋如「殷墟最近之重要發現」(中國考古學報第二・四册)。その他、馬得志・周永珍・張雲鵬「一九五三年安陽大司空村發掘報告」(考古學報第九册)によれば大司空村地區にも同じ方法の殉葬が發掘されている。
(4) 郭寶鈞「一九五〇年春殷墟發掘報告」(中國考古學報第五册)。その他、馬得志・周永珍・張雲鵬「一九五三年安陽大司空村發掘報告」(考古學報第九册)によれば大司空村地區にも同じ方法の殉葬が發掘されている。
(5) 郭沫若『先秦天道觀之進展』、胡厚宣「殷代之天神崇拜」(甲骨學商史論叢)、楊寬「中國上古史導論」(古史辨第七册上編)。これらに對して、島邦男『祭祀卜辭の研究』では、周の天と卜辭の帝とを別個のものとしている。最高神としての帝或いは天を、中國全土に展開する多くの國族に共通して認められるものとして考えることは誤りで、帝＝天の神は、殷族或いは周族にとっての最高神であり、他の國族にとっては必ずしも最高の神ではなかったことに注意しておく必要がある。第二章參照。
(6) 島邦男『祭祀卜辭の研究』一〇〇頁以下において、卜辭に見える□という文字によって帝が祭祀されたと言われるが、その說には私の理解し得ない點があり、今はこの說をとらない。卜辭には帝字そのもので示される神格に對する祭祀は見られない。
(7) 郭沫若『先秦天道觀之進展』、胡厚宣「殷代之天神崇拜」、島邦男『祭祀卜辭の研究』第二篇第一章など、ほぼ同樣の分類が行なわれている。
(8) この卜辭の足字は▽に作り、これは普通正と釋されるが、ここでは胡厚宣氏の說に引用した釋文による。
(9) 註(6)。
(10) 王國維「卜辭所見殷先公先王考」、「同續考」(觀堂集林)、吳其昌「卜辭所見殷先公先王三續考」(燕京學報第十四期)。(補21)
(11) 先公の機能を考えるには、第一期卜辭のみでは史料的に不充分であるので、以下第四期卜辭を援用する。
(12) 王國維・貝塚茂樹氏などは、上甲から示癸に至る先王は、失われた先公のかわりに、十干にあわせて作られたものであるとする。從って董作賓氏は夔から王亥までを先公前期、上甲より示癸までを先公後期とする。また大乙以下とは祭祀も異なる。貝塚茂樹『中國の古代國家』參照。

(13) 胡厚宣「卜辭中所見之殷代農業」(甲骨學商史論叢二集)。
(14) 島邦男『祭祀卜辭の研究』一二二頁。
(15) 祖乙は武丁の四世前であり、祖乙以後の先王先妣に祭が多いということは、家族構造に關係があると思われる。その詳細は不明であるけれども、恐らく大家族と關聯して考えられる可きである。
(16) 金七二八の甲骨。董作賓『殷曆譜』下編卷九日譜の帝辛日譜參照。貝塚教授はこの論文において夔を山東省梁山附近に推定せられている。但しこの銘文の釋字については董作賓『殷曆譜』下編卷九日譜の帝辛日譜引用のものに從う。
(17) 貝塚茂樹「殷末周初の東方經略について」(『中國古代史學の發展』)。貝塚教授はこの論文において夔を山東省梁山附近に推定せられている。但しこの銘文の釋字については董作賓『殷曆譜』下編卷九日譜の帝辛日譜引用のものに從う。
(18) 宇野圓空『宗教民族學』、『マライシヤに於ける稻米儀禮』の二著から教えを受けた點が多い。
(19) 島邦男『祭祀卜辭の研究』二五一頁以下參照。
(20) この二つの分類が、第一期卜辭に見える先王先公全部について確實に見られるというのではない。勿論例外があるけれども、大勢としてこの二つの分類が可能であり、これには誤りはないと思われる。
(21) 董作賓『殷曆譜』、陳夢家「甲骨斷代學甲編」。
ただ島邦男『祭祀卜辭の研究』は第一期から第五期全部にわたって祖甲時代の祭法が行なわれたことを認めようとせられるけれども、祖甲時代及び第五期以外については根據が弱く、他の卜辭の內容からも祖甲時代・第五期卜辭と他期の卜辭とは一應區別す可きものと思われる。第三章參照。
(22) 董作賓『殷曆譜』下編卷二祀譜參照。この五種の祭祀が一巡するには大略一ケ年を必要とし、この祭祀曆ともいう可きものと後に述べる太陰月の複合したものが、殷代の曆法と考えられる。藪內淸教授の御教示による。
(23) 註(21)。
(24) この王賓叡亡尤という形式の卜辭は、後に引用する京津三三六五の第三組の卜辭によれば、或いは日中の禍に對應する儀禮とその結果を卜問するものであったかもしれない。然し何れにしても亡尤という卜問は祭祀對象がその祭祀を受け入れて異變を生じないか否かを卜問するものであろう。
(25) 註(24)。

この「貞亡尤」の獨立した卜問は祖先祭祀の卜問と關聯して行なわれる例は見られない。その理由は明らかではないが、後にも述べる如く、この時期の卜辭では、禍をなすものが明らかでないものの對象が明瞭な存在として意識されていなかったことによるのではないかと推定される。また「今夕亡禍」の卜問と關聯して行なわれないのは、この今夕亡禍の卜問が再確認を必要としないものであるからである。從って後に述べる夜の禍に對應する儀禮においては、

壬寅卜、尹貞、王賓㱿、亡禍。貞、亡尤。癸卯卜、尹貞、王賓夕㞢、亡禍。在五月。(京津三三六五)
辛未卜、行貞、王賓彡㞢、亡禍。貞、亡尤。在五月。(京津三三六二)

の如くに、「貞亡尤」が行なわれる。註(34)參照。

(26) 第一期卜辭である多子族卜辭にも今夕亡禍の卜問が行なわれるが、この群の卜辭は特異のものであり、この群の卜辭の內容全般の檢討が充分ではないので、ここでは除外する。
(27) 陳夢家「甲骨斷代學甲編」三七頁以下。なおこの引用した卜辭は、文四二は丙申から癸卯までの八日間連日今夕亡禍を卜問し、文三六は癸酉から庚辰までの八日間連續して今夕亡禍を卜問したものの一部である。
(28) 胡厚宣「殷代之天神崇拜」。董作賓『殷曆譜』下編卷三交食譜も同じくこれを月食の記事となした。然し月食を示す記事と解するには疑いがあり、島邦男『祭祀卜辭の研究』一三八頁に指摘されている。
(29) 第一期卜辭では旬の禍を問うには、旬亡禍と書き、その判定が凶で、禍があるときには王固曰出希と書き、その下に後日に起った凶事を附記する。この出希が禍と同意語であることは、極く稀ではあるが、

癸酉卜、賓貞、旬出希。(甲一二三二)

と書して旬亡禍の代わりにしていることによって證し得る。ただし當時にこの二つの文字が使用されていることからいえば、そこに何らかの區別はあった筈である。
(30) 郭沫若『卜辭通纂』六三は炬芭說、島邦男『祭祀卜辭の研究』一六七頁は後說である。
(31) 由乎令沚㪚羌方。十月。(これ呼んで沚に令して羌方にたたりせしめんか。十月なり。)(前六・二〇・六)という卜辭がある。この沚は殷の西北の諸侯であり、羌方もまた同じく西北の遊牧民であるから、沚をして羌方に㪚をなさしめたと

いう意味になる。従って禍も老も生者が起すとも考えられたわけであるが、このような例は極く少數であり、これによって一つの結論を導き出すことは困難である。第二章第一節參照。

(32) 郭沫若『殷契粹編』考釋第五五片。これに對して島邦男『祭祀卜辭の研究』一三七、一四一頁では、日食説を否定して、酸は臘であり、供物に肉を使用する儀禮の一種とされている、この島氏の説がより卜辭に卽している。

(33) 酸を夜の禍に對して使用した例は見られない。

(34) 禍と祖先祭祀と關係ありと考えられるものに

(1) 甲戌卜、㞢貞、王賓[illegible]祓、亡禍。貞、亡尤。甲戌卜、㞢貞、王賓大乙[illegible]夕、亡禍。貞、亡尤。甲戌卜、㞢貞、王賓大乙[illegible]祓、亡禍。在十月。(甲戌の日に卜い、㞢が貞う、王が大乙に賓し[illegible]夕す、禍なきか。貞う、とがめなきか。甲戌の日に卜い、㞢が貞う、王が大乙に賓し[illegible]祓す、禍なきか。貞う、とがめなきか。甲戌の日に卜い、㞢が貞う、王が大乙に賓し祓す、禍なきか。十月に在り。)(南北・明三三九)

(2) 甲戌卜、㞢貞、王賓□、亡禍。貞、亡尤。甲戌卜、㞢貞、王賓夕祓、亡禍。在六月。貞、亡尤。乙亥卜、㞢貞、王賓大乙祭、亡禍。(甲戌の日に卜い、㞢が貞う、王が賓し…す、禍なきか。貞う、とがめなきか。甲戌の日に卜い、㞢が貞う、王が賓し夕祓す、禍なきか。六月に在り。貞う、とがめなきか。乙亥の日に卜い、㞢が貞う、王が大乙に賓し祭す、禍なきか。)(粹一三七＝京津三一三三)

(3) 戊戌卜、㞢貞、兄己[illegible]夕、亡禍。戊戌卜、㞢貞、王賓父丁[illegible]召、亡禍。庚戌卜、旅貞、王賓[illegible]祓、亡禍。(戊戌の日にト い、㞢が貞う、兄己に[illegible]夕す、禍なきか。戊戌の日に卜い、㞢が貞う、王が父丁に賓して[illegible]召す、禍なきか。庚戌の日に卜い、旅が貞う、王が賓し[illegible]祓す、禍なきか。)(佚三九七)

(4) 丁卯卜、㞢貞、王賓祖丁祭、亡禍。(丁卯の日に卜い、㞢が貞う、王が祖丁に賓し祭す、禍なきか。)(南北・輔四三)などがある。然しながらこのような記載の卜辭は貞人㞢のものに限られるようであり、從ってこの形式の記載が見られることに對しては別の原因を考えねばならないので、一應ここでは除外する。

(35) 陳夢家「甲骨斷代與坑位」(中國考古學報第五册)、「殷代卜人篇」(同第六册)。

なおこの研究における斷代は、主として陳氏の説によった。陳氏の斷代説は、「甲骨斷代學甲篇」、「同乙篇—商王廟號考」を併せて以上の四篇から成っている。また胡厚宣『戰後京津新獲甲骨集』も第三期・第四期を一括して斷代を行なう。

(36) 註(21)。

(37) 貝塚茂樹「古代に於ける歷史記述形態の變遷」(東方學報京都第十六册)。

(38) 但し月が祭祀されたことを示す史料がないし、或いは月に關する他の卜問も見られないから、推定の域を出ない。本章二八頁、註(22)參照。

(39) 下上の下は、以上の點から祖先と推定したのであるが、これは一つの推定であって確實なことではない。但卜辭には上甲以下の先王を總稱して多后と呼び、この后は卜辭では君主を示す言葉であるが、後には后を下土の神とする場合もあり、第三・四期卜辭に祖先が祐助を與えることから逆に類推して、下とは祖先を總稱したものと考えられる。

(40) 陳夢家「商王廟號考」。陳氏はこの帝を示と同義語かと推定し、從って神主を示す文字となる。また第四期卜辭には、□巳其禘于(以下缺)(某巳の日に、それ…に禘せんか。)(京津四三六三)

の禘の如く、帝に兩手を附したものがあり、これは帝が手で捧げられるものであることを示している。然し帝字の字形からその原義をたどることは、現在の所不可能である。島邦男『祭祀卜辭の研究』第二篇第一章第一節參照。

(41) 河を高祖とするか否かは、二説あり、島邦男『祭祀卜辭の研究』二七二頁、董作賓「五十年來考訂殷代世系的檢討」(學術季刊一の三、一〇九頁)は否定説であり、胡厚宣『戰後寧滬新獲甲骨集』序、楊樹達『積微居甲文説』卷下釋河は肯定説である。否定説の根據は、同版卜辭に

辛未貞、㞢禾于高祖、㞢五十牛。(辛未の日に貞う、禾を高祖に㞢るに、五十牛を㞢せんか。)

辛未貞、㞢禾于河、㞢三牢、㞢牢。(辛未の日に貞う、禾を河に㞢るに、三牢を㞢し、牢を㞢せんか。)

辛未貞、㞢禾高祖河、于辛巳㞢彡。(辛未の日に貞う、禾を高祖河に㞢るに、辛巳の日に㞢し彡せんか。)(寧一・一一九)

とあり、前二文が高祖と河とに別個に㞢禾を行ない、而かも燎という儀禮が河と土にのみ使用される點にある。然し第二期祖甲時代、第三・四期卜辭について見た所からすると、同一神格に對して犧牲の數を數回卜問し、また異種の儀禮について改めて卜問を行なう場合もあるので、この三つの卜辭のみから高祖と河とを別個のものとすることは多少疑問が存する。從って私の言う先公のなかでその機能の差をより詳しく分類することが必要である。それと共に史記の世系表にないからという理由によって否定説を出すことも困難である。

(42) 陳夢家「商代的神話與巫術」第三章。

この卜辭に見える河は地名として記され、王亥と上甲とを河邑で祭ることをトったものである。これは先にあげた『山海經』郭注などが、河伯を殷の先公として記載しなかったことと關聯して考えられるであろう。然し註(41)でのべた如く、卜辭について見るときには、祭祀對象としての河のもつ機能は、王亥などと必ずしも嚴密に區別し得ない點がある。從ってこの時期には、河を祖先の系列に編入する態度と、祖先とは別個のものとして扱う態度との兩者が併存していたとしておく。

(43) 註(21)。

(44) この銘文の白は安陽近出といわれるもので、その摹本をのせているが、その釋は陳夢家「商王廟號考」による。董作賓「殷曆譜後記」(中央研究院歷史語言研究所集刊第十三本)にその摹本には誤りがあると陳氏は言っている。なおその後拓本の寫眞が于省吾『商周金文錄遺』(一九五七年北京)に發表された。

(45) この卜旬卜辭に附記された部分については、既に貝塚茂樹「古代に於ける歷史記述形態の變遷」に旬と先王祭祀との關係について述べられている。

(46) 貝塚茂樹「龜卜と筮」(東方學報京都第十四册)參照。

(47) この二例を比較すると、後者も貞人は別人で、王ではなかったかもしれないが、この群の卜辭には貞人が王であることを明記したものがあり、また第二期以後には卜王曰貞という形式もあるので、一應王が貞人であったとしておく。

(48) 胡厚宣「殷代婚姻家族宗法生育制度考」においては、殷代における宗法の存在を認めているが、ただ卜辭に宗廟を示す宗の文字が見られることによってのみ宗法を認めることは危險である。宗廟の制度は宗法家族の構造の一部分にしか過ぎないからである。また李亞農『殷代社會生活』は氏族組織と共に宗法制度も崩潰したと説いているが、その根據は必ずしも明確ではない。私は宗法制度も大家族制の一つと考えるが、清水盛光『家族』によれば大家族制には數種の形態があるといわれているので、殷代の大家族制の形態については更に詳細な考察を必要とする。

補註

(1) 最も問題となる奴隸の資料に關しても、再び新しい解釋があらわれている。拙稿『古代殷王朝のなぞ』一二九—一四一頁、また卜辭解讀全般の問題は附錄一「甲骨文字研究の現狀」參照。

(2) 島邦男氏は、卜辭にあらわれる□という文字を、帝と同一のものとし、帝が祭祀を受ける際には、帝と書かれることはなく、□と書かれたとする。しかしその證據とされる資料は、それが時に帝と類似した働きをするものであることを示す資料ではあり得ても、□卽帝であると斷言できるに足るものではない。また第五期には、この□という文字が、第一期武丁以下直系五代の王に對する祭祀として使用されていることを考えると、□にはむしろ社に通ずる性格が強く、土地神との關係が考えられる可きではないかと思われる。

(3) 第三章參照。

(4) 上甲より示癸までの六王は、大乙以下の諸王とともに、五祀(第三章參照)の祭祀をうけるが、また一方では、上甲より示癸まで、或いは報乙より示癸までと一括して、大乙以下とは別個の扱いをうけることがあったことに注意すべきである。拙稿「大原美術館所藏甲骨文字」(倉敷考古館研究集報四)第七片、第八片註參照。

(5) 祖乙は武丁の高祖に當たる。のちの服喪が、この高祖よりはじまる五世代によって構成されていたことと考え併せると、老が祖乙以下に集中してあらわれるのは、死者として實感される祖先が、實は祖乙以下にあったことを物語っている。なお老や禍を示す文章によく使用される隹という文字も、祖乙以下の祖先と結びついて使用される。拙稿「藤井有鄰館所藏甲骨文字」(東方學報京都第四二册)第二片註參照。

(6) この河邑の資料は、摹寫の際の誤りで正しくは掌邑であるという。從って河邑そのものの資料はなくなる。しかしそれに相當するような邑、卽ち河神を祭る族の邑が存在したことにはかわりはない(第二章第一節及び同註5參照)。

(7) 貝塚茂樹『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』S〇〇〇一註7參照。

(8) 第二部第二章第一節參照。
(9) 第二章第一節參照。
(10) 第二章第一節で見るように、本來帝と同質的なものであり、異族の神でもあった自然神の機能のうち、殷人にとって必要な部分だけが殘され、戰爭など人事に關するものは、殷の最高神である帝だけに殘されるようになったものと考えるべきものであろう。
(11) この點に關しては、第三章とくに第三節參照。
(12) この叙という文字は、柴を示＝神主のまえに捧げて燃やす意味をあらわす文字で、第二期後半に特徴的な儀禮である。この叙を卜占する文章は單獨であらわれることは殆んどなく、祖先祭祀か歲祭と呼ばれる祭祀に附隨してあらわれ、ときには、卜日の干支を省略した場合がある。したがって叙そのものが、獨立した儀禮であるのか多少疑問があり、あるいは、第二期後半や第五期の所謂新派の時代の、祭祀に附隨した一般的な儀禮である可能性がある。最近、この文字は、齋戒を意味する文字だとする說が出された（馬薇廎『薇廎甲骨文原』一〇三八頁）。しかし、祭祀において齋戒が必要とされるのは、當然のことであり、卜占するまでもないの行爲である。したがってこの考え方にも一概に從うことができない。この叙は、「□卯卜、卽貞、王賓叙、不雨。三月。」（某卯の日に卜い、卽が貞う、王が賓し叙するに、雨ふらざるか。三月。）（人文B一五九二）の如く、時に獨立して卜われるが、この資料によると、叙に關聯して、雨か否かが卜われることから考えると、屋外で行なわれる儀式であったことがわかる。いずれにしても、この叙をめぐる問題は未解決の點が多いので、再檢討を要するが、むしろ、「亡禍（禍いなきか）」、「亡𡆥（たたりなきか）」に對して、「亡尤（とがめなきか）」は、第二期後半から一般化する語であることを考えると、この時期以後に、祭祀とそれを受ける神格との間の關係に一つの變化があらわれたことがわかる。なおこの叙に關しては第二章第一節、第三章第三節を參照。
(13) 「今夕亡禍」のトいは、多子族卜辭以外の第一期にも幾らかは見られるが、第二期後半のように連夜の亡禍が卜われることはない。第二期後半にはこの連夜の亡禍がしきりに卜われている。この習慣は第五期にふたたび見られるので、所謂新派、祖先に對する五祀の行なわれた時代の宗教思想に結びつくものである。單に夜が惡靈の跳梁する時であるという理由だけではないと考えられる。

第二章　宗教の政治的意義

はじめに

前章において、殷代の內祭・外祭の時代的な變遷と相互の關係の大略を見たが、本章では、第一節において、そのうちの外祭といわれるものが、當時の政治的支配において占めた意義を檢討し、それと關聯して、第二節において、殷代の卜師である貞人が、殷王の宗教的權威とどのようなかかわりをもっていたかを考えることによって、殷代の王權のもつ宗教的な働きを見ようと思う。(補1)

第一節

人文科學研究所藏のS〇〇〇一によると、

1己亥卜、賓貞、王至于今水、亦于河三小宰、沈三牛。（己亥の日に卜い、賓が貞う、王が今水に至り、河に三の小宰を亦し、三牛を沈〈沈〉せんか。）
2辛酉卜、賓貞、亦于𡆥白牛。二月。（辛酉の日に卜い、賓が貞う、𡆥に白牛を亦せんか。二月なり。）

(14) 嚴密には、生者である雀などの祭るそれぞれの國族の最高神が、相手に對して禍をおこすものと考えなければならないとあり、ここに河・𡆥・𠂤の三柱の自然神があらわれる。この卜辭は、康丁時代に限定できず、第四期にも及んでおり、またなかには、第二期後半の祖甲時代にまで溯るものを含んでおり、またこの一群は、王族卜辭と呼ばれる一群とも關聯があるもので、複雜な性格をもつものである（拙稿「大原美術館所藏甲骨文字」序參照）。貝塚茂樹『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』では第二・四期卜辭として一應編年を行なったものであるが、今後の甲骨文研究の上で、一つの主要な問題點となるものである。ただその卜辭にあらわれる祭祀などは、第四期卽ち第一期と同じく舊派と呼ばれるものに非常に近いものである。
(15) ここに康丁時代とした一群の卜辭は、陳夢家氏の說によったものであるが、この一群の卜辭は、康丁時代に限定できず、第四期にも及んでおり、またなかには、第二期後半の祖甲時代にまで溯るものを含んでおり、またこの一群は、王族卜辭と呼ばれる一群とも關聯があるもので、複雜な性格をもつものである（拙稿「大原美術館所藏甲骨文字」序參照）。貝塚茂樹『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』では第二・四期卜辭として一應編年を行なったものであるが、今後の甲骨文研究の上で、一つの主要な問題點となるものである。ただその卜辭にあらわれる祭祀などは、第四期卽ち第一期と同じく舊派と呼ばれるものに非常に近いものである。
(16) なおこの問題については第三章第一節及び拙稿「再び隹字について」（岩波講座世界歷史第四卷月報）參照。
(17) なお島邦男氏は、第二期卜辭にあらわれる帝｜は、武丁のことであり、第三・四期卜辭卽ち本章に引く南北・輔六二の帝丁は、第三期後半の康丁であるとする（『殷墟卜辭研究』一八六頁）。したがって島氏は、帝號は父王をよぶ際に使用されたと考えられているわけである。上帝を示す帝字が、先王を呼ぶときに使用されるようになった理由は、明らかでないが、それが上甲や大乙などの遠祖に用いられるのではなく、もっとも身近かな父王に用いられたということは、王權が確立し、父子相續が一般化したという社會的な理由だけでは說明し得ない問題を含んでいるように思われる。いずれにしろ、現在のところ、その問題に對する解答は、得られていないことは間違いない。ただ本稿で述べてきたように、祖先神が、子孫を祐助するものに變化してきたことが、その一つの理由になっていることは、第三章參照。
(18) 殷において兄弟相續がどのような社會的背景のもとに、どのような影響を與えたかについては、
(19) 示癸に對する彡の祭祀は、卜日の癸巳の日に行なわれたものである。
(20) 第三章第三節參照。
(21) ただし、卜辭における王恒の比重は輕く、本章第四節でも見るように、殷代においてすでに王亥と上甲とを結びつけることが一般化してきているので、王恒をとくに王系に加える必要はあまりないと考えられる。

3丙寅卜、賓貞、取于𠂤。（丙寅の日に卜い、賓が貞う、𠂤に取〈雨請いの祭〉せんか。）

とあり、ここに河・𡆥・𠂤の三柱の自然神があらわれる。この卜辭によって、三柱のうち河神について、その性格を考えてみよう。河神をはじめ、先公や自然神に與えられていた權能についてはすでにその概略を紹介し、且つ多數の研究が發表されているから、(1) ここでは別の面を見ようと思う。陳夢家氏は今水を河川名と解しているが、(2) 卜辭において河川を示すときには、一般に河・洹・滴の如く、水偏を附して示す。卽ち地名の亘などに水偏を附して一字で示すわけである。今水の如く書くことは殆んどない。そこで卜辭にあらわれる水字について見ると、

翌己卯其水。（翌己卯の日にそれ水あらんか。）（前四・一二・七）
洋其來水。（洋がそれ水を來すか。）（前四・一三・五）
貞、其又大水。（貞う、それ大水又〈有〉らんか。）（後下三・四）
貞、今歲亡大水。其又大水。（貞う、今歲に大水なきか。それ大水有らんか。）（金三七七）

などの如く、洪水を表現している。さらにこの洪水は、前四・一三・五の如く、洋という河川の氾濫によってもたらされると考えられた場合もあり、また大雨によってひき起されたと考えられるものもあった。(3) この場合、洪水を治めるには、

辛酉卜、御水于土宰。（辛酉の日に卜う、水を土に御するに、宰〈を用いん〉か。）（遺八三五）
辛巳卜、其告水入于上甲、祝大乙二牛。（辛巳の日に卜う、それ水の入るを上甲に告げ、大乙に祝するに二牛〈を用いん〉か。）（粹一四八）

の如く、これを先公や祖先につげ、その靈力にたよった。河神は、農作物のみならず、雨に對する支配力を持つと考えられていたのであるが、それ以外の自然現象に關しても力をもっていたのであろう。人文S〇〇〇三には

庚辰卜、賓貞、告𡆥于河。（庚辰の日に卜い、賓が貞う、𡆥を河に告げんか。）

とある。この𡆥字は、

王固曰、又𠂤、八日庚戌……昃亦又出虹自北飲于河。（王が占〈判〉じて曰く𠂤あらん。八日庚戌の日に……昃にもまた出虹の北より河に飲むことありき。〈北から南の黄河の方向に虹がかかったという意味〉）（菁四）

……昃亦又𡆥、又出虹自北飲于河。在十二月。（……昃にもまた𡆥あり。出虹の北より河に飲むことありき。十二月に在り。）（前七・四三・二）

の二例を比較すると、𠂤と對應する位置に使用される文字であることがわかる。𠂤は禍と同じ意味であるが、この文字の意味は福に近い意味もあったらしく、ある神意のあらわれとしての自然現象を示す文字であったと考えられる。それはともかく雲・虹の出現が、菁四の場合には、𠂤に屬し、後者では𡆥といわれている。いずれもとくに河と虹との關係が深いことがわかる。人文S〇〇〇三はおそらくこうした自然現象を河に告げ祭ったものと思われる。河以外に滴・洹などの河川も祭祀を受け、或いは禍をおこしたりする力を認められていた。しかしそのなかでも河に對して行なわれた祭祀や、その力に對する畏怖は、卜辭の數から見て、特に他の河川の神とはかけはなれたものであった。しかも、自然現象一般にも密接な關係をもっていた所から見て、河というのは、單に黄河の神である河伯として尊崇されたばかりでなく、水一般に力を及ぼす神と考えられていたのであろう。本片は武丁のある時期に起った洪水に對し、その水邊卽ち今水において、洪水を鎭めるために河神祭を行なったものと解される。これは殷代における類感呪術の存在を示すものである。當時の呪術については、あまり明らかでないが、これはその一端を示すものと考えられる。洪水をおこすものとして最もおそれられた黄河の神が、殷人にもっともおそれられ、祭祀されるとともに、水一般に關する大きな力が河神に與えられていたのである。

この河伯は、傳說上、殷の祖先の王亥・上甲と關係が深く、これは卜辭資料にも明らかに示されるものであった。また地名として考えられる河もあり、この地は黄河に近い地名で、河神を祭った場所と解される。この河字の字體は時期によって數體に分れるが、𠂤・𠂤・𠂤が、その大略である。このうち𠂤は第四期の字體であるが、これは第三期貞人何と同じ字體である。赤塚忠氏は、この點に注目して、この河神は何族の族神であったと說かれている。(4) 貞人何に關しては改めて後にのべるが、(5) この何に近い場所と考えられる沁の地が、現在の沁陽を中心として散在した田獵地の一つ盂と關係が深いこと、また殷の外敵であり、山西の中南部にあった方という國が、この何に侵入するか否かが卜問されていると、この二つから考えて、山西東南部・河南の界附近にあったということが出來る。(6) 殷にとっては西南に當るわけで、現在の沁陽・滎陽・新鄭を結ぶ一帶、卽ち黄河が東北に流れをかえる一帶を、河の祭地としたのではないかと考えられる。このことは、またこの附近が、當時しばしば洪水のおこった地であったとも考えさせる。そしてこの地にあって河神を祭ったのが、貞人何の出身した族であった。(補2)

また本片第二文の𩵦について見ると、やはり殷の先公の一人であるといわれる。殷本紀にのせられた誰にあてるかは、數說あり、于省吾・董作賓兩氏は二代目契に比定し、吳其昌・胡厚宣兩氏は𡆥と同一人として、始祖帝嚳にあてる。(7) これに對し島邦男氏は蔑と同一神として冥にあてる。(8) この島氏の說には多少無理な點があり、また前述の諸說についても、必ずしも完全とは認められない點がある。現在は郭沫若氏や陳夢家氏に從い、先公の一人とするに止める。殷代における先公、或いはこれに類似した性格をもつ自然神は、おもに雨や農業に大きな力をもつものと考えられていた。さらに注意すべきことは、これらの神は、それぞれの祭祀の地をもち、これを族

神として祭る族は、河と何との場合の如く、神と同じ名でよばれていた。この𩵦について見ても、

丙子卜、宮貞、乎𩵦宮方。（丙子の日に卜い、宮が貞う、𩵦を宮方に呼ばんか。）（續存上五七〇）

とあり、この𩵦は族名と考えられる。更に陳夢家氏は第一期の方國の一つとして𩵦方を指摘している。(8) このような事實から考えると、これら先公・自然神などは、本來殷以外の他の族民が祭る神であったものが、殷が次第にこれらの族を支配下に收めるに從って、殷においてもその神を祭るようになり、そのうちのあるものが、血緣に結ばれる先王の上におかれて說かれるようになった、卽ち先公として考えられるようになったのである。(9) またこれらの先公・自然神は共通の性格をもっているために、說話の整理・成立過程で、次第に幾つかの神が一つにまとめられ、また逆に、一つの神格が分化して幾つかの神となることも、神話學の上でよく見られる過程である。従って卜辭にあらわれる此等の神を殷本紀の、あるいはその他の傳說上の一神に、嚴密にあてはめる必要はないかも知れない。(10)

次に第三文の𠂤は、山神であり、嵩山の靈にあてられるが、(11) 神名以外に、地名にもあり、人名としては、骨臼刻辭の署名者、貞人としてあらわれる。(12) その例は骨臼刻辭中數十に及んでいる。從って、殷とは密接な關係のあった國族であったことがわかる。この骨臼刻辭に記錄される行爲は、別に述べる如く、殷の都の近くにおいて行なわれる行爲であるので、(13) おそらく嵩山近くに住み、𠂤を族神とする國族の出身になる卜官が、殷都に在勤していたと考えることが出來る。しかも嵩山は、河南省の鄭州に近い點も興味深い。この鄭州からは、殷代中期の巨大な城壁をともなった都市が發見されている。恐らく𠂤の國族はこの鄭を通じて殷の王室と深い關係をもっていたのであろう。白川靜氏は、卜辭にあらわれる𠂤＝鄭をこの鄭州にあて、殷の一族子鄭はここに派遣され、この地方を統治したとする。(14) この鄭という固有名詞は、骨臼刻辭のほか、これに類似する甲橋刻辭には、龜版の貢納者としてもあらわれる。

多くの研究によっても知られている如く、殷の先公は、河・𠂤などの神と同じく、自然神としての性格が強いが、これらはまたその神格の上で、上帝と關係が深く、むしろ殷における上帝神を小型化したものということが出來る。かつ祭祀においても、關係があったことは、すでに指摘した所である。(15) 今この點について少しく補足しよう。島邦男氏によると、帝字には禾に作るものと、禾に作るものがあり、兩者は互いに通用されるが、卜辭全般の傾向としては、前者は祭祀用語としての動詞、後者は神格を示す名詞として使用されることが多い。動詞卽ち祭祀としての帝の對象は、王亥・河・𠂤・兒のほか、上甲・下乙の祖先神があり、その祭祀の目的は、風雨の順調と年の豐饒にあるといわれる。(16) このほか四方の神に對しても行なわれる。例えば、

辛亥卜、內貞、帝于北方曰𠂤、風曰𡆥、年。辛亥卜、內貞、帝于南方曰𠂤、風夷、年。貞、帝于東方曰析、風曰劦、年。貞、帝于西方曰彝、風曰𠂤、年。（辛亥の日に卜い、內が貞う、北方の某と曰い、風を劦の𡆥と曰うに禘し、年〈稔り〉を年らんか。辛亥の日に卜い、內が貞う、南方の𠂤と曰い、風の夷〈と曰う〉に禘し、年を年らんか。貞う、東方の析と曰い、風の劦と曰うに禘し、年を年らんか。貞う、西方の彝と曰い、風の𡆥と曰うに禘し、年を年らんか。）（殷綴二六一＋乙六五三三）

は四方に對する帝祭と、それが年の豐饒を求めたものであることを示している。この甲骨文はつぎの、

東方曰析、風曰劦。南方曰𠂤、風曰𠂤。西方曰彝、風曰𡆥。北方曰𠂤、風曰𡆥。（東方を析と曰い、風を劦と曰う。南方を𠂤と曰い、風を𠂤と曰う。西方を彝と曰い、風を𡆥と曰う。北方を某と曰い、風を𡆥と曰う。）（京津五二一〇）

とともに、すでに胡厚宣・楊樹達・嚴一萍などの各氏によって指摘された如く、『尚書』堯典・『山海經』大荒經

に傳えられる四方の觀念の最も古い資料である。[17] このほか、

己巳王卜、貞、[今]歲商受年。王[占]曰、吉。東土受年。南土受年。西土受年。北土受年。（己巳の日に王が卜い、貞う、今歲に商が年を受けんか。王が[占]じて曰く、吉なりと。東土が年を受くるか。南土が年を受くるか。西土が年を受くるか。北土が年を受くるか。）（粹九〇七）

の如く、商卽ち殷を中心として、その周圍の四方の年の豐凶を卜ったものもある。この場合は、多く東土・北土の如く書かれているが、また佚九五六に見るごとく、東方・北方の年を卜ったものがあることから考えて、北土とは北方の土地を示すものであることがわかる。

而して、析（東方）などとよばれるものは、帝祭を受けることから考えて、それぞれの方の神をよぶ名であり、さらにそれぞれの方向から吹く風にも㚔（東方）の如く、名がつけられていたことがわかる。ところでこの二つの四方風名に關する資料を比較すると、西方・南方の場合には、方名と風名とが、いれ替っていることがわかる。これは單なる誤記ではなかったのではないかと考えられる。[18] その理由は、次のような點にあったと考えられる。卽ち四方の神と、風に對する意識が明確に分離されていなかったからである。四方の神というように抽象化されたものは、なかなか實感として理解されない。むしろ四方から吹いてくる風のほうが、直接肉體に意識できる。目に見えない神はこの風とともにやって來ると考えられていたのであろう。おそらく風と神との間には嚴密な區別がなかった結果である。卜辭には[虫]とよばれる祭祀がある。これは必ず犬を犧牲として行なわれるもので、犬を磔して四方に對して行なうものである。[19] その目的は寧風卽ち風をとめるためと言われる。では風は、何故にとめられねばならぬか。

辛未卜、王貞、今辛未大風不隹禍。（辛未の日に卜い、王が貞う、今辛未の日に大風がこれ禍せざるか。）

（前八・一四・一）

などに見られる如く、風は禍をもたらすと考えられていた。從って或る場合には風そのものであり、またある時には風を支配すると考えられた四方の神が、寧風の祭祀の對象とされたのである。おそらく方神そのものもまた禍をもたらすものであった。このことは殷において最高の神格であったと考えられる帝が、自ら禍を降すとともに、一方では風を支配する力をもつとされていたことと比較することができる。

ではこの東方などとよぶときの方は、いったいどんな意味の言葉であったのであろうか。卜辭における方字は、方一字でもって山西省中南部にあった外敵を示すと同時に、鬼方・土方などの如く、外國をさす言葉として、その固有の呼び名に附して使用される。この場合方を附して呼ばれる國は、殷に屬する、或いは殷と親密な關係にあった國を示す場合には使用されず、殷に侵入し、或いは殷の征伐を受ける國、卽ち殷の外敵を意味する言葉として使用されているのである。河・[𢦏]などに見た如く、各々の族は、それぞれ獨自の神をもっていたのであるが、人間と人間との戰いは、單に人間の戰いであるばかりでなく、その人々が奉ずる神々の戰いでもあったと考えられる。

[𠂤][方][口]隹又作禍。（…[𠂤]方が…これ禍を作すことあらんか。）（人文S〇三三二）

貞、[𠂤]方出、不隹我又作禍。（貞う、[𠂤]方が出でたり、これ我に禍を作すことあらざるか。）（續三・一〇・二）

の[𠂤]方は、第一期武丁時代に、殷の西北にあった當時最大の外敵である。[20] この[𠂤]方の出擊、卽ち殷にとっては、その侵入が、禍であったことを示している。禍は、一般に帝の降すものであったことを考えると、この卜辭に見られる禍は、[𠂤]方において祭られた神によってひきおこされると考えられていたのであろう。このほか、

乙亥卜、㱿貞、雀亡作禍。（乙亥の日に卜い、㱿が貞う、雀が禍を作すことあらんか。）（乙五三四九）

貞、雀弗其獲征長[口]人。（貞う、雀がそれ長の…人を獲征することあらざるか。）（人文S〇三四五）

んか。乙亥の日に卜い、㱿が貞う、雀が禍を作すことなきか。）（乙五三四九）

の雀は、現在の河南省溫縣にあったと言われる、殷の王室出身の屬國であった。[21] その雀が禍をおこすか否かを卜ったのである。ただこの場合には目的格を缺くので、その禍が、外敵に對して行なわれたものか、主權國である殷に對して行なわれるものか明らかではない。また先公＝自然神や祖先神のおこす祟については、

由乎令沚𢦚羌方。十月。（これ呼んで沚に令して羌方にたたりせしめんか。十月なり。）（前六・二〇・六）

の資料がある。この沚は西北にあった屬國であり、羌方は山西省南部・河南省西部・陝西省東部一帶にあった異族で、たびたび殷の征伐を受けたものである。[22] この卜辭は、沚をして羌方にたたりをさせるか否かを卜った記錄であるが、恐らく沚の族神によって起されるものであろう。以上のように、夫々の族が神をもち、その神が敵に對して禍をおこすことを考えると、こうした神は、殷における帝に近いものであったことがわかる。[23] かつ四方の場合の方が、殷の帝神と關係の深いものであったこととあわせ考えると、[𠂤]方・人方などの方にも、單に國を意味するばかりでなく、それぞれの國族の捧持する神をも意味のうちに含む言葉であったと考えられる。戰いにおいて、殷が上帝の加護を卜った卜辭があるのも、その帝が、外敵の神を屈服させる必要があったからである。こうした殷の周圍に多く散在した國々の神々を統合し、抽象化して東西南北にわけたのが、四方の神であったと考えられる。[24]

このようなことを考えさせるものとして、さきにあげた四方風名にある南方の[𠂤]に關する問題がある。卽ち京津五二〇で[𠂤]に作る字は、殷綴二六一では[𠂤]に作ることから考えて、この二つの字體は同じ文字の異體であり、且つ殷綴二六一は、省體であることがわかる。ところで、

によると、上述の雀が長という國を征伐して何人かの俘虜を獲るか否かを卜したのであるが、この卜辭の長字が、實は[𠂤]に作る。卽ち南方を示す文字と同じであることがわかる。[25] 南方は實は長と呼ばれていたのである。ところで、雀は河南溫縣にあったのであるが、これは、殷都から見れば南西にあたる。この點から見て、長は雀よりは南方、おそらく黃河の南岸にあったと考えられる。この長が南方を代表するものとなったのであり、しかもその長族の神が南方の神としての長となったのである。こうしたことは、先に見た自然神が殷において祭祀をうけるようになる經過を示すものとも考えられる。

當時にあっては、各族はそれぞれの族神をもち、族間の戰いは、その神の戰いでもあった。從って敗れた神は、神格の體系化に際して、やはり勝った神に從屬する位置を與えられたのであり、殷においては祭られるようになった先公＝自然神が、帝よりは、多少その力が劣るものとして卜辭にあらわれるのは、こうした經過によるのである。逆にいえば、帝はこうした自然神中のもっとも卓越した神であったのである。

これとともに本來異族の神であった自然神が、先公神として殷の系譜に加えられたことはすでに述べたところであるが、[26] しかし神格としては、やはり祖先神とことなるものであり、祭祀としても異るものがあった。奠・沈・貍といわれる儀禮は本來こうした自然神に固有なものであったといわれる。沈・貍は河・土などに限られるものであるが、奠は場合によって祖先神に對しても行なわれる。[27] しかしこの奠祭において問題になるのは、自然神の一つである土神との關係である。

この土には、『史記』の相土にあてる說と、土地神としての社にあてる說とがある。現在では後者の說が一般であるが、何れにしても土神に對して寧雨・寧風・求年の祭祀が行なわれることは、河・𡆥などと同じであるが、先述の帝という祭祀に關して見ると、直接に「帝于土」の形式が皆無であるといわれる。それに代って土は帝の

祭祀には、二義的に配祀され、且つその時には殆んど爽祭によってまつられる。(28) この爽は『說文』の爽であり、柴を燒いて天をまつることと言われる。これと同じように柴を用いる叙は、第二期後半からあらわれたものである。この叙は祖先の五祀に關聯が深く、かつ第二期後半には、自然神の祭祀が少なく、爽が行なわれることも少ない。ということは同じく柴を用いるのに、爽は自然神に、叙は祖先神に密接であることを示している。(29) 且つ叙の場合には、犧牲を併記したものが少なく、これに對して爽には、牛・羊を何匹と明記したものが多い。

ところで河・土に行なわれる沈・貍の儀禮について見ると、沈は犧牲を水中に沈めて供するものであるのに對して、貍は土中に埋めて土中の靈に供するものである。小屯の發掘によると、建築物基壇の下面には、礎石を置く直前に、牛・羊・犬などの犧牲を多數埋めたことがしられている。犬は主として惡靈を禦ぐ目的で用いられるけれども、これと同時に牛・羊は、土中の靈を慰和するために供えられたものと考えられる。而もこの場合發見された獸骨は、その動物を切斷して埋めたものではなく、完全な形のまま埋められている。沈の場合もおそらく同じ樣に、全型のまま水中に沈められたであろう。(30)

古代民族において、祭祀の場合に、その犧牲は、祭りに參加した同族の人々に分ち與えられ、神人共食によって祖先と族民との血緣意識が强調されるのであるけれども、こうした貍や沈においては、その犧牲は祭祀者に分ち與えられるものではなく、むしろ祭りを受けるものをなだめるために、すべてが供される。自然神は、帝につぎで恐る可き神々であり、しかも本來異族の神であったところにこうした犧牲の供えかたが生じたのであろう。さきにも述べた如く、爽が本來自然神に對するものであったとすれば、おそらく、ギリシアにおける全燔祭と等しく、犧牲、特に羊は生きた時の姿のまま薪上にのせられ、燒かれたことと考えられる。この場合、煙や動物をやく香によって神の靈をまねき、且つその香そのものが神をなぐさめると考えられていたのではないかとおもわれる。

發掘の報告によると、この爽祭を行なったと考えられる遺存が發見されているが、それによると、丙二號基址周邊には柴灰羊骨坑と黑灰堆・燒牛骨址とよぶものが數ケ所から發見されている。柴灰羊骨坑は五〇―一〇〇糎ほどの深さの坑をほり、そのなかで羊を薪で燒いた。黑灰堆は當時の地表面で薪を燒き、さらに牛を燒いている。何れの場合も、燃燒した直後に埋められて了ったと考えられる。このことはこの儀禮が本來香煙を目的としたものではなく、燒くことは、土中の神にささげるために、埋めるまえに行なわれる犧牲の一つの處理法であったと考えられる。さきにのべた貍卽ち獸坑は、乙七號基址などには多數發見されているが、丙二號では三例にすぎない。これに對して牛羊を燒いたあとは、乙七號では見られないのに、丙二號では七例ある。このほかこの二つの基址の周邊にはともに、人間をうめた全軀墓・斬頭墓が多數發見されている。卽ちこの二つの基址の間では、燒牛羊址がことなった點であった。このことはこの二つの基址の建築の用途がことなっていたことによるとも考えられるが、何れも一臲基壇面が完成したとき、おそらく礎石をおく前に行なわれたところから考えて、同じ目的、土中の靈を慰め、建築物及び使用者へ害をすることを避ける目的のために行なわれたものと考えられる。(31) 以上の點から考えてこの沈・貍と爽とは、犧牲を燒くか否かの差はあっても、何れも殷とは本來血緣のない自然神的な靈、土靈などを慰和するのが目的であったことがわかる。

所で、土は前述の如く、社神であったのであるが、また四土・四土（四方の土）の如く用いられ、四方の方が、それぞれの方向の神を含んでいるのに對し、この場合の土は、むしろ農産物を生ずる土地を意味するといわれる。(32) しかしそれ程嚴格な區別があったか否かは疑問である。社神に對すると同じように豐饒・雨が河・圭など本來ある方向の一つの族が祭祀した神にも祈願されているからである。しかもここに見た儀禮から見ても、これらの神の力は土中にも及んでいたのであろう。ただそればかりではなく、自然神の風雨に對する力、また風雨に對して最も强い支配力をもつ帝とこれら自然神とが、本來は性格が一つであったことを考えると、單に土中にあるばかりでなく、その地方の、地上・地下何れにも行きわたっていた靈がこれら自然神であったのである。(33)

殷において祭られた土神は、先述の如く他の河などとことなり、直接帝祀の對象となることはなかった。同じ自然神でありながら土とそれ以外のものとは神格にちがいが考えられていたのである。このことは河などに與えられていた雨や年に對するたたりの力が、土には認められていないことと相應ずるものであろう。それだけ土は穩和な神であり力の弱い神と考えられていたのである。(34) おそらく帝祀といわれるものは殷の人々が自らの最高神である帝に類似する力を認めた神に對して、その宥和を目的として行なうものであった。では土の力がおとると考えられたのは何故であろうか。

土は、土と呼ばれるほか、西土・南土の如きものと、唐土・亳土のごとき用法がある。西土・南土などについてはすでにふれたが、唐土・亳土の如きものは、それぞれ唐・亳の地の社神である。亳は殷の舊都であり、唐は成湯大乙に關係の深い地である。(35) これに對し單に土と稱するときは當時の殷の都を中心とした地の社である。この地には盤庚の時に遷都したと傳えられるのであるが、その際作邑の儀式が行なわれ、帝の許諾を得たのち、ここに都がつくられたと考えられる。その際、原住民によって信仰されていた自然神は、殷の帝の力に服して了ったため、禍やたたりを起す力を失い、且つ帝の力が地上・地下に普遍的に及ぶのにつれ、次第に土中に追いやられたのが、その地方の土神であったのである。しかし穀物が土中から生ずることは、そこに土神の力が大きく働く所以であり、またその靈が不滿をもたないように常に宥和されねばならなかったのである。殷都における土神の力の縮小と同じような考え方は、おそらく四方の自然神にも及び、次第にその力の縮小、土神と帝との分離、さらに各地の帝のもつ力は上帝に統合され、各地の土神卽ち社神としてその夫々の地に殘る傾向とを招いたものと考えられる。

以上の如く、自然神は、本來これを信奉する族集團があり、かつその神格は、殷における最高の神である上帝に類似したものであった。それが殷の支配下にはいるとともに、自然神は、帝の支配下にたつことになり、また祖先信仰の强い中國にあっては、そのうちのあるものは先公として祖先の系列にとりいれられることとなった。且つ殷の都――直接に殷の統治した商地域の自然神は、土神としての社となり、同じ自然神から多少性格のことなるものとなった經過が明らかになった。

このほか當時の自然神について語るためには、上甲以下の祖先神の神格と、この自然神の神格とが、次第に重なりあって行く過程を明らかにする責務があるが、現在のところ若干の點で明確な解答が得られないところがあるので、この點については後日に讓る。(補3)

第二節

董作賓氏による貞人集團の發見、それをもととした編年の體系が甲骨文研究に、大きな發展の契機を與えたことは、今更言うまでもないことであり、また最近ではそれをもととして新舊二つの文化が殷の王室に併存したのではないかと言われている。(36) これらのことについてはすでに別に紹介もあり、私自身も第三章において、二つの文化と貞人集團との關係のもつ意義についてふれるつもりである。また最近では、二三の學者によって、これらの貞人の名と、地名・國名・族名がしばしば一致することも論じられている。(37) 本節ではこの貞人名と地名などと

の一致をどのような意味をもつものとして考える可きかを論じようと思う。

第三期卜辞人文S一七四一には、

甲申卜、何貞、今夕亡禍。（甲申の日に卜い、何が貞う、今夕に禍なきか。）

とある。この何は第三期貞人であるが、第一期卜辞である、

壬辰卜、方其𢦏見何。（壬辰の日に卜う、方がそれ見と何とを𢦏〈撲〉たんか。）（續六・九・五）

を見ると、第一期に、方と呼ばれる國が見を撲伐した記事に、何があらわれることがわかる。先述の如く、方は山西省中南部にあった外敵であり、見は殷の西北にあった屬國で、呂方などの征伐をしている國である。(38)ところで饒宗頤氏は、

丁巳卜、爭貞、乎取何𢀛。（丁巳の日に卜い、爭が貞う、取と何とを呼んで𢀛〈祭儀の一〉せしめんか。）（乙三一七四）

辛未卜、殼貞、王夢兄戊、何从、不隹禍。四月。（辛未の日に卜い、殼が貞う、王が兄戊を夢みるに、何が従えり、これ禍あらざるか。四月なり。）（佚六二）

など、爭・賓などの第一期貞人の卜辞にしばしばあらわれ、さらに同じく第一期貞人の宮のあらわれる龜版の甲尾刻辞である、

□來三百。何。（某が三百〈枚の龜版〉を來らせり。何。）（甲二九八三）

に署名者としてあらわれる何を、すべて第三期貞人何と同一個人であるとし、さきの續六・九・五の何を、この卜辞を刻したときの署名であるとした。(39)このように考えるに到ったのは、甲二九八三の甲尾刻辞に、何が署名者としてあらわれることが、影響している。しかし甲尾刻辞は、骨臼刻辞などとともに、記事刻辞というべきもので、一般の卜辞とは、性格をことにする文章である。(40)かつ一般の卜辞について見ても、饒氏が文尾の署名とする例の數も、ごく限られており、且つ私の檢討したところでは、その例のうちでも、實際に卜辞を刻した者の署名と考えられる可能性のあるものは、一・二例に過ぎない。(41)したがって續六・九・五の何を、署名と解する必要もないと思われるが、いずれにしても、第一期にも何とよばれるものがあらわれ、第三期にも同じ何を名とする者があらわれることにはかわりがない。

また同じ第三期貞人宁について見ると、

貞、勿乎宁垦眾。（貞う、宁と垦とを呼んで眾にせしむるなからんか。）（人文B〇九六二）

の第一期卜辞や、同じく第一期貞人賓と爭との卜辞の記された龜甲の背面には、

宁入□□。（宁が……〈枚〉を納めり。）（乙七七六八）

という甲橋刻辞があり、宁が龜版を貢納したことが記錄される。このほか第一期に多宁と呼ばれるものがあり、(42)第二期にも、金四一三の如く、多宁があらわれる。即ち宁も第一期から卜辞にあらわれ、且つ第一期第二期には多宁とよばれる宁の集團があったことがわかる。

この宁とともに人文B〇九六二の卜辞にあらわれる垦も第三期貞人であるが、これも、

乙巳卜、內貞、垦亡禍。（乙巳の日に卜い、內が貞う、垦に禍なきか。）（乙二〇二七）

己亥卜、爭貞、垦又于祖□。（己亥の日に卜い、爭が貞う、垦が祖某に又〈侑〉……。）（戩二五・一二）

の如く、第一期卜辞において、殷王朝の祖先である祖某の祭祀を主宰し、あるいはその禍の有無が卜問されている。このことは垦が殷と親密な關係にあったことを示している。とくに王室における祭祀を主宰したことは、これが殷においてかなり重要視された地位にあったことを示している。然るに同じ第一期卜辞の甲三五一〇＋京津一六八一によると、(43)殷王が冒侯をして垦を征伐せしめたことがわかる。この場合には、一般の例から見て、垦は明らかに國名或いは族名と考えなければならない。これに對し、先の祭祀卜辞の場合は、通例によれば、垦を個人名と解すべきである。したがって垦の場合には、個人名と族名とが同一の文字をもって示されていることがわかる。卽ち垦族出身の人間は、個人の場合も、族名と同じ垦をもって呼ばれていたことがわかる。こういった場合、個人名としての垦は、その族の族長をさすとするのも可能であろう。しかし先の多宁という呼び方がある點から考えて、單に宁といって個人をさす場合に、それを族長と限定する必要はないであろう。(補4)それはとも角、垦に關する以上の三例から見て、この族は、第一期のある時期には殷の征伐をうけ、同じ第一期の別の時期には殷と親密な關係があったことがわかる。さらに第二期には、

甲戌卜、王。在㠯渣卜。（甲戌の日に卜い、王が〈貞えり〉。師渣に在りて卜せり。）（文一八〇）

貞、亡尤。在㠯渣。（貞う、とがめなきか。師渣に在り。）（文五六一）

の如く、垦に水を附して地名として表現している。これは垦族の本據の近傍の河川を示すのであるが、王の率いる軍隊がこの川の近くに駐屯していたことを示している。(44)在㠯某という言葉は、王の田獵往來卜辞に關聯するものが多いことから考えて、この垦地は第二期には王の田獵地の一つであったと考えられる。さらに第三期には垦族出身の貞人が殷都に在勤していた。このことから考えて、垦は第一期のある時期に殷の征伐を受けて、これに服屬し、その一族のうちの一部は殷都にあって王に仕え、さらにその本據地は、王の田獵地となっていたと考えることが出來る。

以上の如く、宁・垦には、族名と個人名と二つの場合があるとすれば、さきにあげた何の場合にも、個人名である場合と、族名との二つの場合があったと考えることが出來る。そして第一期甲橋刻辞「□來三百。何。」（甲二九八三）の何は個人名で、第一期に甲骨の管理官として殷都にあった人物であり、第三期貞人の何と同一人とする必要はないのである。したがって何は、族名であるとともに、個人名としても使用され、さらに河卽ち河として地名及び河神を示すものとしても使用されたのである。第一節に見た如く、國名と神名とが一致するばかりでなく、さらに個人名もこれらと一致することが明らかになった。これは當時の社會が、一つの血緣集團を基本とし、その居住する地も、それぞれの集團によって固定し、その神——この集團の最高神——との間に血緣意識が想定されていたことを示すものであろう。(45)(補5)しかもその集團に屬する個人は、個人として獨立するのでなく、むしろ集團の間に埋沒する傾向がなお強く殘っていたのである。この何に關する卜辞を見ると、殷の征伐を受けたことを示すものはなく、むしろ何に對する殷の外敵の侵入が卜されていること、及びその族神である河が第一期から殷にとって重要な自然神として祭祀されていることから考えて、第一期以前にすでに何族は殷の重要な屬國の一つとなっていたことがわかる。したがってここに述べて來た第三期の貞人のうち、何など三人を見ても、その出身した族と殷との關係には、互いに異なったものがあったことがわかる。

次に他の時期の貞人について見ると、第二期貞人の喜と關係あるものとして、甲三三三一骨臼や殷綴三五七甲橋の如き第一期の記事刻辞に婦喜なる人物があらわれる。この婦喜は喜族出身の婦人で、殷の王室において卜占に使用する龜甲牛骨を整治する任務にあたっていた。(46)また第二期卜辞にはさきの㠯渣と同じく、「在㠯濟卜」（文六八二）、「㠯喜卜」（文六八一）の如く地名としてもあらわれる。

さらに同じく第二期貞人行について見ると、第一期の貞人賓のあらわれる卜辞と同版に、

貞、行叶王事。貞、行弗其叶王事。（貞う、行が王事に叶〈協〉せんか。貞う、行が王事に協するあらざるか。）（綴一三七）

のト辭がある。「叶王事」の三字は、主として戰爭などに、王から命ぜられた任務を果たすことが出來るか否かを卜問する言葉である。從って行は當時殷王の臣であったことがわかる。また甲橋刻辭には、

行取廿五。婦井示。爭。（行が廿五〈枚の龜版〉を取れり。婦井が示せり。爭。）（乙七三一一）

の例があり、行が王命をうけて、ある地域から龜版を徵收して來たことがわかる。また第二期と考えられる、

癸未卜、王曰貞、又豕、在行、其左射及。

その左射して及べり〈田獵に關係ある文と考えられるが、正確な意味は不明〉。）（前三・三一・一）

によると、行は地名でもあった。第二期には王が行の地に行幸したことがあったのである。第一期の乙七三一一の行と、第二期貞人としての行とは同一人である可能性が充分認められるが、この第二期ト辭によって、行という地名、ひいては行とよぶ族の地があったことがわかる。

また同じく第二期貞人の大について見ると、第一期貞人史と考えられる貞人署名のある卜辭には、[47]大という人物が王の命を受けていることがわかるし、第一期貞人爭・賓などの卜辭のある龜版の裏面の甲橋刻辭、

臣大入一（臣大が一〈枚の龜版〉を納めり。）（丙三三）

のごとく、臣大という人物が龜版一枚を貢納している。また第一期の鐵一四九・四には子大という人物がある。饒宗頤氏は、これら臣大・子大を第二期貞人大と同一人ではないかとしている。[48]しかしこれを同一人と決定するまでの證據はないし、特に子大の如く、子某と呼ぶ人物を、殷王の王子或いは王子と同世代に屬する殷王朝一族の一員と考えるならば、こうした人物が貞人になる例はあまり見當らない。しかも第一期には、粹八〇一の如く、大方と呼ばれる國が、殷の屬國である亳の廿邑を侵したという記錄がある。また第三期にも、「…來告大方出伐我師…」（某が來たりて、大方が出でて我の師を伐ち…と告げたり。）（粹一一五二）の如く、殷の邊境にある某屬國から、大方が侵入し、その軍隊を襲撃したことをつげ、さらにこれに對し、馬（人名）と小臣某とが、おそらく防戰に從事したことを示す資料がある。白川靜氏は、子某と呼ばれる人物を殷の一族の王子と考え、臣某或いは小臣某と呼ばれるものは、その子某の子孫に多く、且つ子某は、その名の示す地方、卽ち例えば子大の場合は、大の地方を統治するために殷王から派遣されたものであることが多いことを考證されている。[49]この白川氏の說に從えば、子大は大方の一族出身の人間と考える必要はなくなるし、寧ろそのように考えることは誤りとなる。王子の一人が大方に派遣されたことによって子大と稱したとすれば、大方の本來の族出身者は當然大と呼ばれていた筈である。大方に對する殷からの征伐の記錄は、現在のところ殘っていないけれども、おそらく大方は、第一期のある時期には殷と敵對關係にあったが、同じ第一期のうちに、殷に服することとなり、殷からは子大がその統治に派遣された。この子大は武丁の在世中に死し、その子の臣大が代わって大方を統治し、殷に龜版を納めたと考えられる。第一期の卜辭には見られないが、この子大の派遣の一方では、おそらく大から何がしかの人間が殷のほうに送られ、さらに第二期には大方出身の人物が貞人として殷に仕えていた。それが第三期になると、再び殷から離叛していったものと考えることが出來る。[補6]

同じように第二期貞人である行と大とは、ともに第一期から、それぞれに關係ある卜辭が存在するのであるが、先に述べた如く、行はすでに第一期から、殷と密接な關係があるのに對し、大はむしろ疏遠になり勝ちな關係にあった。このことは同じ甲橋刻辭とよばれるものにあらわれながら、大と行とにはちがいがあることとも對應する。卽ち、大、嚴密には臣大の刻辭に使用される動詞は「入」であるが、これに對し行の場合には「取」である。「入」は貢納を意味するに對し、取は殷から徵發する意味である。[50]行はいわば「みつぎとり」として龜版を徵したのである。したがってたとえ臣大と貞人大、行と貞人行とが、それぞれ同一人であるとしても、そこには殷王に對する關係が異なったものであったことがわかる。このちがいは、王がみずから行幸することが出來たと考えられる行の地と、殷と敵對する場合もあった大方との違いでもある。

しかしながらここで注意しなければならない點がある。それは所謂新派・舊派と貞人集團との關係である。この問題については第三章で述べるが、要約すれば貞人集團によって、その卜辭にあらわられる祭祀制度に大きな差異がある。これは殷代の王室に、二つの慣習をもった集團があり、そのいずれが王と結びつくかによって、最大の責務であった祖先祭祀に大きな差があらわれるのである。ここにあげた第二期の三人の貞人大・喜・行につきこの點を見ると、大・喜は舊派に、行は新派に屬するものである。このうち新派の貞人は、同じ第二期でも、後半の祖甲時代の貞人である。これに對して、大は、祖甲時代にも在任したことは兄庚の稱がその卜辭にあることから明瞭であるが、兄己の稱を缺き、且つその卜辭全體を見ると、基本的には舊派卽ち第二期前半の祖庚時代に屬する貞人である。喜はこの二つの中間的形態である。

この第二期前半祖庚時代の舊派の制度は、父である第一期の武丁時代の制度をうけつぐものであるのに對し、兄祖庚の在位時代には、野に下っていた祖甲は、その時に統率した幾つかの集團の慣習を卽位後の制度に反映させたと考えられるし、その貞人たちも、この祖甲の在野時代に、彼に親しかった族から貞人として任用された可能性が大きい。したがって行の族は、殷を構成する一つの族であり、武丁の命を受けて、王室のために行動しながら、武丁が王として主宰した王朝の祭祀とはことなった習慣をもち、すでにその當時から王子である祖甲とより近く結ばれていたと考えることが出來る。一方大は、武丁時代に征服された族でありながら、その結びつきは武丁時代の舊派により親しく、第二期祖庚時代には貞人としてあらわれる。それが新派の時代になって、殷王から次第に遠ざかり、第三期のある時期には殷から離叛するに至ったと考えられる。[51]

では一體、何故にこうした關係にあった大方から、當時にあっては重要な役である卜占の官の貞人に、その出身の人物が參加するようになったのであろうか。前節にも述べた如く、殷の王朝において祭祀を受けた先公・自然神のあるものは、本來その神をまつる族があった。殷の征服後は、これらの神も殷において祭祀されることとなり、殷の最高神である帝との序列もつくられ、またあるものは殷の祖先神の系列へ組み込まれることになった。これは神聖政治を行なう古代國家には、世界に共通して見られる例である。こうしたことによって殷の力は、精神的にも周圍の小國の上に優越した地位を築くことになった。これと同じようなことが、貞人の場合にも考えられるのではなかろうか。龍山期以來、中國では、卜占に獸骨を使用する慣習が廣く見られ、これは殷代にも引きつがれて來た。[52]從って殷が强大となった後に、その支配下に入った小國には、やはりその國家の中樞に貞人がいた筈である。この貞人は、その小國內にあって人間の行動の善否を判斷する能力をもつ、いわば呪術師ともいうべきものであった。殷は征服した國家から、こうした貞人を都によびよせ、これによって殷の王室が卜占に關しても、他の國に卓越した力をそなえることになり、さらに當時の世界を精神的にも支配しようとしたのではないかと考えられる。第一期標準卜辭である王朝卜辭では、卜占の判定者は、王のみに限られ、しかもこの王は貞人としてもあらわれる。このことは、殷王が貞人集團の中で、最もすぐれた力のある貞人であったことを示しているが、貞人の性格を以上の如く考えるならば、この殷王の立場も理解されるし、また大方から何故に貞人が殷の王朝に奉仕することになったかも理解される。

ただここで注意しなければならないことは、この殷の征服が、徹底的に行なわれるものではなかったことである。異族の神を完全に否定しさることはなく、寧ろこれを殷でも祭祀し、系列化しようとしたことは、それによって異族と殷との結びつきを、精神的にも安定させようとしたのであり、その異族自身は、もとからの神を中心

とした精神生活を送っていたのであろう。したがって殷の王朝における祭祀が、新派の如くに殷の祖先神に限定されたような時代には、却って殷と被征服族との結びつきには、弛緩を招いたと考えられる。第二期後半祖甲時代には、外國關係の卜辭が殆んどあらわれなくなるのは、單に殷の軍事力がおとろえたというばかりでなく、あらゆる關心が內向的に働いた時代であろう。さらにこのことは、精神的に異族を不安定にし、これが例えば大方の離叛を招くことになったのではないかと想像される。

さて本節で述べて來た所をまとめてみると、第二期貞人にも、第三期貞人にも、何れもこれらの貞人には、本來所屬する族があり、而かもそれらの族と殷との關係には、征服・被征服の關係にあるものと、殷と親密な——なかには殷と同族の關係になるものすらあった——關係にあったものとの、二つの部類があったことがわかる。

このような點が明確にし得るのは、第二期・第三期の貞人でも、本稿にとりあげた貞人に限られ、他の貞人については、資料的に殆んど明らかでない。また最も人數の多い第一期の貞人についてふれなかったのは、第一期以前の卜辭資料が目下の所皆無であるため、貞人となる以前が明らかでないからである。[53] 勿論第一期貞人にも、例えば亘の如く、その本族である亘方は、第一期にも殷と對立し、殷の屬國である雀の征伐をうけている。[54] したがって第一期貞人についても、第二期と同じようなことが想定されて誤りはないであろうし、また第二期・第三期の他の貞人についても、ここに見た二つの系統があったと考えられる。

おわりに

以上に見た如く、貞人の出身した族には、各種の立場のものがあり、そのうちのあるものは、殷と對立したり、これに服從したりという、一定しない立場をもつものであったことが明らかである。こうした點から見て、殷王朝の勢力も、時によりかなりの變動があり、限定されたものであったことがわかる。侯家莊の發掘によって知られた殷の大墓から考えると、そこに集中された富は、殷王が非常な權力をもって支配を行なっていたことを示すように考えられる。しかしその實情は、それほど强力なものではなかった。第三章にも述べる如く、殷の中核をなすその一族集團にも、かなりちがった要素をふくむものがあったのであるが、それが、被征服民との關係になると、一層その結合は弛く、雜多な要素をふくむことになる。大方の支配の如く、いわば總督ともいうべき子大の派遣が見られるが、實際には殷との關係は、統治者と被統治者という關係よりは、むしろ多少殷の優越性を認めた連合體というのが、その實態であった。從ってその連合體の紐帶——自然神祭祀もその一つである——が弛緩すると、連合體は分裂する。こうした關係こそが當時の實態であったのである。こうした殷の內外の結合關係が、强大な軍事力による人方征伐を行ないながら、周の攻擊によって、急激に滅亡しなければならなかった理由であった。一旦、一部にでも連合體に歪みが生ずると、その影響は急速に全體に波及し、瓦壞狀態が出現するということができよう。

こうしたことは、また一方では、當時殷王が直接支配した範圍がそれ程廣くなく、むしろ比較的狹いものであったと考えさせる。その一つのあらわれは、田獵地の問題である。これについては、かってその概略を述べたが、要するに田獵地は、殷の直轄地であり、田獵はその支配の一方法であった。そうしてその範圍は安陽から、沁陽にかけての地域であったと考えられる。しかも同じ田獵地でも、周邊の地は決して安定した支配地ではなかったようで、そう言った地域には、狩獵を意味する田字ではなく、その土地を屈服させることを意味したと考えられる從という文字を使用している。これは單にその地の人々を服させるだけではなく、その地の精靈をも屈服させる儀禮をも含んでいたのであり、第一節においてのべた、諸方の自然神に對してもその征服の後にこれと同じことが行なわれたと考えられる。[55] それは兎も角として、當時にあっては、一時的な軍事行動においては、今日からは想像出來ないほど遠くまで行動することがあったことは、古代オリエントにも見られる所であるけれども、恒常的な支配範圍というものはそれ程廣いものではなかったと考える可きであろう。『史記』などによれば、殷といい、周といい、一應中國全土、少なくとも黃河流域の華北を支配していた如く表現されるけれども、實際には、その範圍は限られたものであり、且つ殷の周邊の國々は、殷の勢力の强弱に應じて、服從・離叛をくり返していたと考える可きであろう。ということは古代世界における支配權というものが、極めて不安定な基礎の上にきずかれていたことを示しているのである。

（1）陳夢家「古文字中之商周祭祀」（燕京學報第十九期）、「商代的神話與巫術」（同第二十期）、『卜辭綜述』第十六章・第十七章、島邦男『殷墟卜辭研究』第一編第三章、胡厚宣「殷代之天神崇拜」（甲骨學商史論叢初集）、「卜辭中所見之殷代農業」（同二集）、本書第一章特に河と呬とについては赤塚忠「殷王朝における河の祭祀とその起源」（甲骨學第四・五號）、「殷王朝における岳の祭祀」（同第六號）に詳しい。

（2）『卜辭綜述』三四四頁。

（3）郭沫若『卜辭通纂』別二東大三。

（4）赤塚忠「殷王朝における河の祭祀とその起源」。

（5）第一章一八頁。この時には董作賓氏の『殷曆譜』下編卷九帝辛日譜によったのである。董氏は帝辛の人方征伐に關する卜辭に、河邑の語があり、その位置を人方征伐の經路中にもとめたのである。島邦男氏『殷墟卜辭研究』も大略同じである。この資料は金七二八の卜辭であるが、饒宗頤氏によると、この甲骨は現在ケンブリッジ大學所藏のもので、實物を檢した結果、從來河邑と言われていたものは、著錄として模寫する際に誤ったもので、河字ではなく、掌邑とすべきものであるといわれている（『殷代貞卜人物通考』六一五頁）。從って河邑の資料もなく、またその位置決定も、根據を缺くことになるので、本稿において訂正する。

（6）沚については人文S〇三二七、何は人文B〇九八五、方は人文S〇〇六六の各註參照。

（7）各說の出所については人文S〇〇〇一註7。島氏の說に對する批判は人文B一五四一註1參照。

（8）S〇〇〇一註7、方をつけて呼ぶ意味は本稿六一—六三頁參照。

（9）第一章四〇頁。

（10）人文B一五四一、人文B一五四二註。

（11）孫詒讓『名源』上二〇葉、赤塚忠「殷王朝における岳の祭祀」。

（12）考古研究所編『殷虛文字綴合』一九三。

（13）拙稿「殷以前の血緣組織と宗教」（東方學報京都第三二冊）附論第一節、及び人文B一〇九一註。

（14）白川靜「殷代雄族考」一鄭（甲骨金文學論叢五集）。

（15）第一章第一節第二節。

（16）島邦男『殷墟卜辭研究』第一編第三章。

（17）胡厚宣「甲骨文四方風名考證」、「論五方觀念及『中國』稱謂之起源」（以上甲骨學商史論叢初集）、楊樹達「甲文中之四方神名與風名」（積微居甲文說）、嚴一萍「卜辭四方風新義」（大陸雜誌第十五卷一期）。

（18）殷綴二六一＋乙六五三三では南風を夷とするが、これは京津五二〇の方名の省體であると考えられる。

（19）島邦男『殷墟卜辭研究』二〇八頁、卜旬卜辭における禍字は、第五期には犬を傍に附す。このことは第五期における卜旬卜夕の儀禮化、及び五祀の固定化に關聯するものであるが、これについては第一章第五節・人文S二七四一註參照。また犬が惡靈を拂うために使われた考古學的な證據については、拙稿「最近における殷式遺蹟の研究と發掘」下（史林一九五六年第五號）參照。

（20）人文S〇三三〇註。

（21）白川靜「殷代雄族考」二雀（甲骨金文學論叢六集）。

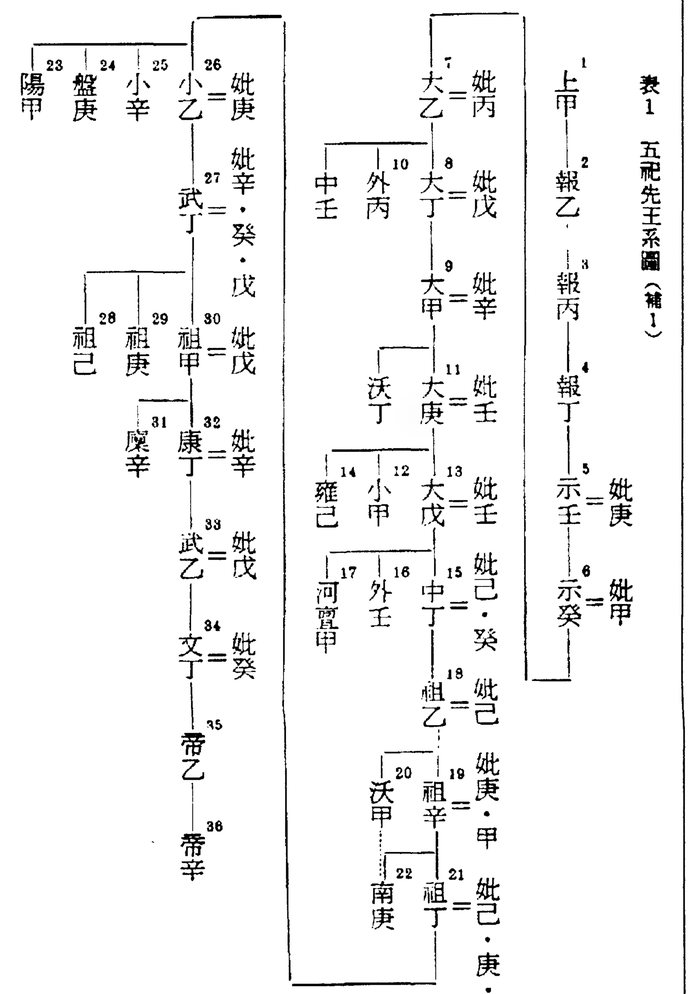
(22) 沚については人文S〇三三三、羌はB一六二九の各註參照。
(23) 禍・𢦏以外に、類似の現象として若・𣪊・𠂤などがある。これらについては人文S〇〇四二・人文S〇〇四八・人文S〇〇六三の各註參照。
(24) 陳夢家『卜辭綜述』五九〇頁は、方は本來方向を意味する文字であったとするが、こうした抽象的な意味が先にあったとは考えられない。
(25) 人文S〇三四五註2參照。甲二九〇二には「己未卜、貞、多𠂤亡禍。在南土。」(己未の日に卜い、貞う、多𠂤に禍なきか。南土に在り。)とともに「庚申卜、貞、雀亡禍南土。禍告事。」(庚申の日に卜い、貞う、雀が南土に禍するなきか。禍?ありて事を告げたり。)などの文がある。本文に引いた雀が長を征伐する卜辭とともに、雀が南土に關係深いことを示す。且つ前引の京津五二〇などの西方を示す𠂤が、族集團として示されるのは、おそらく雀とともに南方の征伐に從事したものであろう。
(26) 第一章三九—四〇頁。
(27) 島邦男『殷墟卜辭研究』二〇八・三二一・三四八各頁。
(28) 島邦男『殷墟卜辭研究』二〇二・二三七—二三一各頁。
(29) 第三章第三節及附表11。
(30) 拙稿「最近における殷式遺蹟の研究と發掘」。
(31) 石璋如『小屯』第一本乙編殷虚建築遺存『遺址的發現』一六九—七五頁及第六章貳・參、「小屯殷代丙組基址及其有關的現象」(中央研究院歷史語言研究所集刊外編第四種慶祝董作賓先生六十五歲論文集)。丙二號基址の燒牛址の牛は、全軀完全なものではなく、MAからは背骨、MBは角、MCは腿骨であったという。この三部分は、一四の牛をきり裂いたものか、或いは別個の牛のものであるのかは不明であるが、このような處置がとられたのは、羊に比し體軀が大きいことによる便宜的な處置と考えられる。乙七號の獸坑は完全なものを埋めている。
(32) 陳夢家『卜辭綜述』第十七章第五節參照。
(33) 島邦男『殷墟卜辭研究』二三一頁。前述の如く、土にも寧雨・寧風の祭祀や貍などが行なわれることから考えて、土或いはもっとことなったものであったのかは明らかでない。
(46) 拙稿「殷以前の血緣組織と宗教」附論一にその實例を示す。
(47) この卜辭は京津一四六三のものであるが、この卜辭の史は屮に作る。甲骨文字の史は一般に屮に作るが、これはその省體と考えられる。
(48) 『殷代貞卜人物通考』八一三頁、饒氏が子大として引用するもののうちには、大字を𠂤(甲三七九二・乙四九一〇)、𠂤(乙三八九五)などに作るものがあり、これは子大とは一應別個に考える可きであろう。
(49) 白川靜「殷の王族と政治の形態」(古代學第三卷一號)、「小臣考」(立命館文學一一六・一一七號)。
(50) 人文B一〇九一參照。
(51) 第三章參照。
(52) 註(46)。
(53) 董作賓氏は、第一期武丁時代卜辭のあるものを、盤庚・小辛・小乙時代に屬せしめているが、その方法は、卜辭に見える日月食と考えられる記錄を、董氏の曆譜上に排列したことによって得られたものである。しかし貞人の時代を決定する先王の稱謂の上では、そのような結論を得る確證はないし、また董氏が曆譜編成の基礎とする所謂「殷曆」なるものも、その時代の點で疑問のある曆法である。薮內清「殷代の曆法」(東方學報京都第二十一册)・「殷曆に關する二・三の問題」(東洋史研究第十五卷二號)參照。
(54) 饒宗頤『殷代貞卜人物通考』四四五—七頁。
(55) 人文S〇二六二・人文S二八六三・人文S二八七〇・人文B二九二八の各註參照。

補註

(1) 本章は、貝塚茂樹『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』本文篇を分擔執筆した際に得たものを再構成したものである。同書の分擔部分は、第一期・第二期・第三期(一三七—四四八頁)及び第五期(六一五—六七七頁)である。
(2) この地域は、黃河の屈曲點であるとともに、古く、濟水・泗水・濮水・潁水などが流れ出る地域で、水神を祭ることが重要であったと考えられる。
(3) ここで問題になるのは、上甲より示癸にいたる六王の性格である。この六王は新派の五祀の祭祀を受けるから、明らかに先王の系列に入れられているのであるが、この六王、ときに上甲を除く五王は、一括して、大乙以下とは區別され、またその神格としても、大乙以下とはことなって自然神的な性格をもっている(第一章第二節及び拙稿「大原美術館所藏甲骨文字」第七片第八片註參照)。すでに王國維(「卜辭所見殷先公先王考」「同續考」『觀堂集林』所收)以來この六王は、人爲的に殷代の人々によって作られたものではないかと言われている。おそらく自然神と祖先神とを結びつける性格を多分に負わされたものであろう。貝塚茂樹氏は、上甲・報乙・報丙・報丁の四王は、城の四門の外にある家土に葬られている無名の死者を、甲・乙・丙・丁の名を附して王系にとり入れたものであろうと推定されている(『中國の古代國家』アテネ文庫)。
(4) ただ殷代末期の金文にあらわれる固有名詞(人名)は、むしろ族長を示すものと考えるべきであろう。青銅器そのものが族長權の象徵であったからである(拙稿『古代殷王朝のなぞ』七九—八〇及び一七〇—一七七頁)。
(5) 最高神と祭祀集團との血緣的な關係を示すような資料はない、しかし第一章において見たように、帝がはじめ最高神として、他の神々から超越的なものとして意識されていたのに對し、第二期以降では、帝そのものの神格が變化したと推定されると同時に祖先神の神格が帝に接近する現象があらわれてきていることから考えて、このように考えることができると思われる。
(6) この大に關しては、第三期貞人と思われる卜辭がある。「癸巳卜、大貞、其至祖丁祝、王受祐(癸巳の日に卜い、大が貞う、それ祖丁に至るまでに祝さんに、王が祐を受けんか)」(甲一六五五)の大は、屈萬里氏も第三期貞人としているが(『殷虚文字甲編考釋』)、その字體は、第二期に比し粗雜で第三期に類し、また文末の「王受祐」の語は、第三期より使用される語であることから考えて、この甲一六五五や甲一六四七、甲二〇三一など一群の大を貞人とする卜辭は第三期とするのが妥當であろう。したがって、第二期より、第三期にかけて、大方出身の貞人があり、第三期のある時期に離叛したと考えられる。この貞人としての大は、基本的には第二期前半の祖庚時代の貞人であるが、同後半祖甲時代にも在職したことが明らかな一人で、その點でも特異な存在である(第三章第三節參照)。それ以外にも、本來傍系先王である沃甲

（卜辭の羌甲）を直系に加えて祭祀する卜辭に貞人としてあらわれるなど、極めて問題が多い（拙稿『古代殷王朝のなぞ』九四頁參照）。もっとも、本稿で述べてきたところからも明らかであるが、これら二つの時期にわたる貞人の大は、すべて同一個人とする必要はなく、大方出身の貞人の存在を示していると解すべきものであるかもしれない。ただこのように考えてくると、貞人の同版關係によって卜辭の編年を行なうことに基本的な疑問をさしはさむことになるが、現在のところでは、大以外にはこのような問題は認められない。

表1　五祀先王系圖（補1）



の規則的な祭祀である。この祭祀とは、後述の如く、第二期後半祖甲時代にはじまる五つの祭祀で、研究者の間では五祀とよびならわされているものである。では一體この五祀とは如何なるものであろうか。

これは、祭・壹・劦・彡・翌の五つの祭祀をさすものであるが、このうち前三者は關係が深く、殘りの二つは各々獨立して行なわれるから、祭と彡と翌との三系統に大別するのが便利であろう。この五つの祭祀の夫々がどのような祭りであったかということは、色々の說があり、必ずしも確定したものではないが、その實施に當たってはかなり明確な規則があったことが明らかになっている。卽ち上甲より以下、すべて十干の一つを名とする祖先は、

世代と卽位の順に從って、表2の如く順次にその名の十干の日に五つの祭祀を受ける。これを五祀といい、そのうち祭・壹・劦の三祀は、祭の祭祀が開始された次の旬に壹、さらに次旬に劦の祭祀がそれぞれ開始されるから、表2の2の第四旬以後には、祭・壹・劦の三祭祀が平行して行なわれることになる。この三祭祀が終ると次に彡の祭祀がはじまり、その終了後に、翌の祭祀が行なわれる。この五つの祭祀がすべて完了するのが、「一祀」である。第五期の卜辭では、この「一祀」に三十八旬を要し、ほぼ一年に相當する。(補2) 王の在位年數を示すのに、「五祀」、「十祀」などと稱するのは、以上のように五つの祭祀がほぼ一年で完了するためである。先王の配妣に對しても、その夫である王の順にしたがって、五祀ともに先王より夫々一旬遲れて實施される。

この五祀に關する研究は、先ず董作賓氏によって試みられ、その後、陳夢家・島邦男氏らによって發展させられた。(3) 董・陳兩氏の說はほぼ同じであるが、島氏の說には多少異なった點がある。董氏は五祀のうち、一番初めに行なわれるのは彡の祭祀であり、祭・壹・劦の一連の祭祀を最後とする。これに對し、島氏は祭・壹・劦を最初に、翌を最後とする。何れにしても、この五祀は、一巡すればただちに次回の祭祀にうつるのであり、劦の祭祀のつぎには彡の祭祀、翌の次には祭の祭祀が行なわれるのであるから、現在のところ、この二說の何れが正しいかは斷言できないし、またこのようなことは、單に五祀ばかりではなく、當時の宗教思想全般からする考察を必要とする。

次に問題となることは、この五祀が、何時から行なわれるようになったかという點である。董作賓氏は第二期後半の祖甲より始まるとするのに對し、島邦男氏は第一期には祭・壹の二祀はその例を見ないが、他の三祀は例を認めうるとなし、また先王を祭る順も、最も典型的な第五期の五祀卜辭と同じであると主張する。然し島氏の

第三章　祖先祭祀と貞人集團

はじめに

本章においては、內祭といわれる祖先祭祀が何を目的として行なわれたものであったのか、とくにこれが王朝において重視された理由を考え、つぎにその祭祀の時期的な變化が王室の構成について、どのようなことを示すものと考えられるかという點について檢討しようと思う。

第一節

『史記』によると、殷王の系譜（表1）は、帝嚳にはじまり振卽ち王亥に到る八王につぎ、上甲微より示癸に及ぶ六王、そののち夏を滅ぼして殷王朝を開いた成湯大乙以下の諸王が卽位して、帝辛＝紂王に及んでいる。このうち最初の八王は、その神格から見て寧ろ自然神に屬す可きものであり、それが系譜に採り入れられるようになった經過についてはすでに述べた。(1) さらに上甲より示癸までの六王も、成湯以下とは異なるものであることは、すでに先學によって指摘された所であるが、(2) 一方この六王は、すべて十干を名につけること、また祭祀において

表2の1　第五期帚辛時代五祀表

	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
第一旬	先王 上甲	先王 報乙	先王 報丙	先王 報丁					先王 示壬	先王 示癸
第二旬	先妣	先妣	先妣	先妣 大丁					先妣	先妣
第三旬	先王 大甲	先王 大乙	先王 外丙	先王	先王	先王	先王 大庚	先王	先王	先王
第四旬	先妣 小甲	先妣	先妣	先妣	先妣 大戊	先妣 雍己	先妣	先妣	先妣	先妣
第五旬	先王	先王	先王	先王 中丁	先王	先王	先王	先王	先王 外壬	先王
第六旬	先王 河亶甲	先王 祖乙	先王	先王	先王	先王	先王	先王 祖辛	先王	先王
第七旬	先王 羌甲	先王	先王	先王 祖丁	先王	先王	先王 南庚	先王	先王	先王
第八旬	先王 陽甲	先王	先王	先王	先王	先王	先王 盤庚	先王 小辛	先王	先王
第九旬	先王	先王 小乙	先王	先王 武丁	先王	先王 祖己	先王 祖庚	先王	先王	先王
第十旬	先王 祖甲	先王	先王	先王 康丁	先王	先王	先王	先王	先王	先王
第十一旬	先王	先王 武乙	先王	先王 文丁	先王	先王	先王	先王	先王	先王
第十二旬	先王	先王 帝乙	先王	先王	先王	先王	先王	先王	先王	先王

貞、翌甲酉自上甲衣、亡𡆥。七月。（貞う。翌甲の日に酒するに上甲より衣〈合祀〉す、たたりなきか。七月なり。）（後下三四・一）

辛卯卜、亘貞、彡酌于上甲、亡𡆥。九月。（辛卯の日にトい、亘が貞う、上甲に彡し酌す、たたりなきか。九月なり。）（鐵二四九・一）

なく、兄弟相續を行なった傍系先王をも含めて、その十干名と祭日の干支とが同じであり、しかもこれがその世代と卽位の順にしたがって規則的に行なわれるところにあると考えられる。從って五祀の開始は、董氏の如く第二期祖甲時代とすべきものである。また陳夢家氏はさきにあげた後下三四・一などによって、上甲以下の先王を合祭する衣の祭りが、五祀のうちの彡・酒・翌の祭祀と關係が深いことを指摘し、第一期に行なわれる合祭は、この規則正しい五祀の萌芽であろうとしている。しかしこうした合祭は、むしろ上甲にはじまる直系先王を祭祀するものと考えられる可きもので、傍系先王をも含む五祀とは、別個に考える可きである。したがって陳氏の說も、一概には認められない。

以上の如くこの五祀は、その實行という點から考えて、第二期後半祖甲に始まるものであり、この時期及び第五期には、祖先祭祀の規則があったことがわかる。このような祭祀の日と祖先名とが同じ十干名をもつことは、十日間卽ち旬と祖先神との間には密接な關係が考えられていたことを示すものであり、この點についてもすでに述べた所であるが[4]、今一度考えてみたい。

癸巳卜、害貞、旬亡禍。六月。（癸巳の日にトい、害が貞う、旬に禍なきか。六月なり。）（人文S〇二一二）

この卜辭は、癸巳の日に、次旬の禍の有無を卜ったものであるが、その旬とは癸巳の翌日卽ち甲午より癸卯に至る十日間をさす。このような卜旬の辭は、第一期から第五期にかけて普遍的に見られる最も基本的な卜占の一つであり、さきの五祀や當時の曆は、この旬を基礎として行なわれる。この旬のうちのある一日を示す十干及び十二支がどのようにして行なわれるに至ったかは不明であるが[5]、殷――殷文化の晩期卽ち小屯時代にはすでに完成した記日法となっていた。また日數を計算するには、十日以上の場合には何旬又何日という方法で記錄するので、この旬が重要な單位であったことがわかる[6]。さらに重要な點は、旬字そのものに、祭祀上の用語としての用

表2の2

祀系	旬序	五祀順序
祀 一 祭	第一旬	祭上甲
	第二旬	壹上甲
	第三旬	酒上甲
祀	第十二旬	祭帝乙
	第十三旬	壹帝乙
	第十四旬	酒帝乙
祀 彡	第十五旬	彡上甲
祀	第二十六旬	彡帝乙
祀 翌	第二十七旬	翌上甲
祀	第三十八旬	翌帝乙

甲戌卜、貞、翌乙亥□于祖□。庚辰卜、貞、翌辛巳出于祖辛。（甲戌の日にトい、貞う、翌乙亥の日に祖某に…せんか。庚辰の日にトい、貞う、翌辛巳の日に祖辛に侑せんか。）（對二下三六・十一）

この二片について見るに、第一例は、成卽ち成湯大乙・大丁の順は、明らかに五祀の順であるが、第二例の甲戌卜の祖某は、島氏は祖乙とされるが、原本では乙字は不明である。もしこれが祖乙であれば、祖乙・祖辛の順は、同じく五祀の順である。しかしここで注意すべきことは、この二つの例は、ここにふれて來た五祀に關するものではないことである。第一期卜辭に、五祀のうちの三つの祭祀が現われることは事實であり、また部分的に先王の順が五祀と同一であるとしても、これは所謂五祀とは殆んど關係がないと考えられる。したがって、上の如き資料から直ちに規則正しい五祀の存在を推定することは危險である。五祀の重要な點は、直系先王、先妣のみで

甲辰卜、殼貞、王賓翌日。（甲辰の日にトい、殼が貞う、王が賓して翌日〈翌と同じ〉せんか。）（乙三三二三）

多く、第一例の如く、關係ありと見られるものも、實際に甲日に行なわれたかもしれない祭祀は、上甲以下の諸先王に對して、同時に行なわれた合祭である。また島氏が先王の順序を示す例とされた

貞、翌乙未彡成。翌乙未□成□。貞、翌丁酉征出于大丁。（貞う、翌乙未の日に成に彡せんか。…貞う翌丁酉の日に征〈延〉て大丁に出〈侑〉せんか。）（乙二五〇八）

翌辛巳出于祖辛。（甲戌の日にトい、貞う、翌乙亥の日に祖某に侑せんか。）（對二下三六・十一）

法があったのである。卽ち

戊子卜、于多父旬。（戊子の日にトう、多父に旬せんか。）（人文S〇七三四）

は、戊子の日に多父、卽ち武丁の父及び父の同排行の人たちに旬という祭祀を行なうか否かを卜ったものであるが、この場合の旬が祭祀上の用語であることは、すでに島邦男氏の指摘する所であった[7]。

島氏はさらに第二期、特に第五期には閏旬、卽ち月と月との間に十日の閏をおいて、五祀の祭祀に要する日數である「一祀」と、太陽曆との調節を行なったとしている[8]。先述の如く、第五期帝辛時代には、五祀が嚴密に規則通り行なわれると、三十八旬或いは四十一旬を必要とすることになり[9]、これは太陽年三百六十五日余をかなり超過することとなる。したがって果たして島氏のような意味で置閏を行なう必要があったか否かはもう一度檢討する必要がある。しかしこのようなことが考えられるに至ったのも、當時如何に旬というものが、大きな意味をもつものであったかを示すものであろう。

以上の如く、旬というものが、當時重要な一つの觀念であり、またこれが祖先神との密接な關係をもつものであったことが明らかになった。ところで祖先の五祀に關する記錄には、獨特の用法がある。

癸巳卜、旅貞、旬亡禍。在十二月。（癸巳の日にトい、旅が貞う、旬に禍なきか。十二月に在り。）（前一・二・六）

示癸の酒に遘う。甲午の日には上甲に壹せん。）（前一・二・六）

癸巳卜、□貞、旬亡禍。遘示癸酒。（癸巳の日にトい、某が貞う、旬に禍なきか。示癸の酒に遘う。）（庫一二九四）

癸丑卜、王貞、旬亡禍。在四月。甲寅酌翌日上甲。（癸丑の日にトい、王が貞う、旬に禍なきか。四月に在り。甲寅の日に酌し翌日上甲よりせん。）（人文S〇二一二）

癸亥卜、王貞、旬亡禍。乙丑翌日于大乙。在五月。（癸亥の日にトい、王が貞う、旬に禍なきか。甲寅の日に酌し翌するに上甲より癸亥の酒に遘う。甲寅の日には大甲に出壹大甲。酒酌…。）（庫一二九四）

癸丑卜、王貞、旬亡禍。乙丑翌日于大乙。在五月。（癸丑の日にトい、王が貞う、旬に禍なきか。乙丑翌日于大乙。在五月。）

トい、王が貞う、旬に禍なきか。乙丑の日には大乙に翌日せん。五月に在り。）（佚九〇六）

癸巳卜、王貞、旬亡禍。在五月。遘示癸彡。乙未彡大乙。（癸巳の日に卜い、王が貞う、旬に禍なきか。五月に在り。示癸の彡に遘う。乙未の日には大乙に彡せん。）（綴二二）

の諸例は、すべて第二期祖甲時代の卜辭である。最後の例では卜占を行なった癸巳の日が、丁度示癸の彡の祭りの日に當たり、その次の日である甲午からはじまる旬の間に、乙未の日には大乙の彡の祭祀が行なわれることを示している。卽ちその旬が如何なる旬であるかを示すに五祀を利用するわけである。また

癸巳王卜、貞、旬亡禍。王占曰、吉。在六月。甲午彡羌甲。隹王三祀。（癸巳の日に王が卜い、貞う、旬に禍なきか。王が占（はん）〈判〉じて曰く、吉なりと。六月に在り。甲午の日には羌甲〈沃甲〉に彡せん。これ王の三祀なり。）（續一・二三・五）

癸亥卜、貞、王旬亡禍。甲子彡𢀛虎甲、𢀛羌甲。（癸亥の日に卜い、貞う、王は旬に禍なきか。甲子の日には虎甲〈陽甲〉に彡し、羌甲に劦せん。）（人文S二七四二）

など第五期卜辭では卜旬卜辭に次旬の甲日の五祀のみを記載する。甲日に五祀がない場合は記載されない。これは第二期の方法を簡略化したものであるけれども、一方ではそれだけ五祀の規則が定着化したことを示すものであろう。このほか第五期では卜旬以外の卜辭でも、特に重要であったものには、その末尾にやはりその日の五祀を記載し、或いは殷代の金文にもこれが見られる。このような五祀に關する記錄は、卜占の對象として記錄されたものではなく、一種の記日法ともいうべき用法として使用されたものである。こうしたことは旬或いは十干で示される日と祖先神との關係が密接なものであると考えられていたことを示すのみではなく、他にも色々な問題を含むものである。

弜𢀛秭宗于妣庚彡。（秭宗を妣庚に𢀛して彡〈祭祀の一〉すること弜〈弗〉ざらんか。）（甲七九四）

などの如く、記錄される。このうち妣庚の名は、祖乙・祖辛・祖丁の配妣に見られる。また妣己は祖乙・祖丁の、妣甲は示癸・祖辛二王の配妣にあり、したがってこれら卜辭から先妣がどの王の配妣であるかを確定することは困難である。[14] これに對し第二期・第五期などの五祀の祭祀の卜辭では、多くて劦す、とがめなきか。）（後上二・三）

壬子卜、行貞、王賓大戊奭妣壬劦、亡尤。（壬子の日に卜い、行が貞う、王が大戊の奭〈配〉の妣壬に賓して劦す、とがめなきか。）（後上二・三）

己丑卜、尹貞、王賓祖丁奭妣己翌、亡尤。（己丑の日に卜い、尹が貞う、王が祖丁の奭の妣己に賓して翌す、とがめなきか。）（續存一五一三）

庚子卜、貞、王賓小乙奭妣庚劦、亡尤。（庚子の日に卜い、貞う、王が小乙の奭の妣庚に賓して劦す、とがめなきか。）（續一・一七・七）

辛丑卜、貞、王賓武丁奭妣辛𢀛、亡尤。（辛丑の日に卜い、貞う、王が武丁の奭の妣辛に賓して𢀛す、とがめなきか。）（前一・一七・四）

の如くしるされる。これらの卜辭の奭字は配妣であることを示す文字であり、從って、夫々の日にまつられる先妣が、先王のうちだれの妣であるかを明記しているのである。これは一體どのようなことを意味しているのであろうか。第一期などの卜辭が、先妣を一應先王とはきりはなして意識していたと考えられるのに對し、第二・第五期の卜辭では、先妣がある先王の妣であることを明確にした上で祭祀を行なっている。今これを卜辭によって復原された殷の世系について見るに（表1）、上甲以下の先王のうち、示壬より大戊に至る間はすべて一王に一人の妣があったことが見えている。これに對して中丁・祖辛・祖丁・武丁には夫々數人の妣があったことが明らか

先ず第一には、祖先祭祀が吉凶の如何を超越して行なわれるようになったということ。これは第一期卜辭によると、祭祀を行なうこと自體が卜問によって決定されたのに對し、第二期では、五祀の實施はすでに卜問の對象ではなくなって居り、卜問を超越して行なわれるようになったということである。第二には旬の吉凶そのものも、特に殷代末期には無視されるようになった。このことは甲から癸に至る十干で示される旬というものに對する考え方が、祖先神のもつ力に對する考え方とともに變化して來たことを示すものである。卽ちかってふれた如く、殷代末期には、祖先神は恐る可き力をもつものとしてよりは、寧ろ子孫をたすける親しい神となっていたことと對應すると考えられる。[10]

以上述べたところの五祀は、先王の配妣である先妣に對しても行なわれた。この先妣に對する祭祀に關する卜辭を根據として、郭沫若氏はこのような先妣に對する祭祀は、殷代になお母權制の影響が強く殘ることを示すものと說いた。勿論このような說は、現在では否定されたものであるが、[11] これを西周時代の祭祀が殆んど男系の祖先を中心として行なわれるのと比較すると、やはり女性の祖先がかなり大きく扱われていたことには間違いない。[12] 第一期など、董作賓氏の所謂舊派の時代には、[13] 先妣に對する祭祀は、

甲午卜、賓貞、𠂤于妣甲一牛、正。（甲午の日に卜い、賓が貞う、妣甲に一牛を𠂤〈侑〉す、正せんか。）（乙三四二四）

戊寅卜、殼貞、妣己御。（戊寅の日に卜い、殼が貞う、妣己に御せんか。）（乙二六四〇）

戊午卜、殼貞、㞢御于妣庚。（戊午の日に卜い、殼が貞う、妣庚に㞢〈祭祀の一〉し御せんか。）（乙八二九二）

また第四期には

戊辰卜、其𠂤于妣己𡆥。（戊辰の日に卜う、それ妣己に𠂤しㄔ𡆥せんか〈㞢は虫を祓う意味〉。）（甲八〇三）

である。卽ち表3の如くなる。このうち祖辛・祖丁・武丁の妣の數は、夫々その子で王位についたものの數と對應している。武丁の子祖己は『史記』によると、王位についたとは記されていないのであるが、卜辭では小王父己と稱されたものであり、また五祀においても祭祀を受ける。したがってこの三王に關する限り、數人の妣が祭祀を受けたのは、先王の妣としてよりは、寧ろその妣が生んだ男子が王位についたことによるとも考えられる。成湯大乙の子の大丁は、卽位前に薨死したため、大丁の子の大甲が位をつぎ、そののちに大丁の弟の外丙がつぎ、外丙の死後、大丁の子の大庚が卽位した。そののち二世代は夫々弟の子が位につくのであるが、中丁・外壬・河亶甲三王の兄弟相續ののちは、長兄である中丁の子の祖乙がつぐ。そのあと祖乙を經て、祖辛・沃甲、祖丁・南庚、陽甲・盤庚・小辛・小乙の三世代の間は、何れも長兄の子が卽位する。そののち武丁は、末弟である小乙の子として卽位し、以後兄弟相續を經て次世代に繼承される場合は何れも末弟の子が相續する。したがって中丁から小乙に至る間には長兄の子が相續し、その前後は何れも弟の子が相續していたことがわかる。しかも一王に數人の配妣が祭祀される場合は、中丁以後の長兄の子が相續した場合に多い。こうした變化が生ずるのには色々な原因があったであろうが、ともかく中丁・外壬・河亶甲の三兄弟の死後に相續法が變化したことを示すものであることには間違いない。[補3]『史記』殷本紀によると、祖乙は河亶甲の子とされているが、卜辭によると直系は中丁から祖乙とすべきことが明らかになっている。[15] したがって『史記』の記載は誤りであるが、この時代が殷にとっては一つの變革期であったことが、誤傳されて『史記』の如き記載となったものであろう。

表3

王	王	妣	子	王
中丁	妣己・妣癸	祖乙		
祖辛	妣庚・妣甲	祖丁・南庚		
祖丁	妣庚・妣辛・妣己・妣癸	陽甲・盤庚・小辛・小乙		
武丁	妣戊・妣辛・妣癸	祖己・祖庚・祖甲		

ところで殷本紀には興味ある記載がある。それは武丁

の父小乙の兄である陽甲の時に殷が衰亡していたことを述べたのにつづいて

自中丁以來廢適而更立諸弟子。弟子或爭相代立。比九世亂。於是諸侯莫朝。

という。これは中丁ののち殷王室内に王位繼承の爭いがあったことを述べたもので、これが王位繼承法の變化、ひいては配妣の祭祀法にも變化を生じたのではないかと考えさせる。而して先妣の五祀は、子王の人數に對應するものが多いのに、中丁の場合は、妣が二人あるのに對し、子は祖乙一王のみであることも、以上のような王位をめぐる爭いがあり、結局は祖乙が位につき、その兄弟の一族が王室から次第にしりぞけられて了った結果、世系に脫落が生じたのではないかとも考えられる。

以上のような事情を考慮して考えるならば、その大勢としては、少なくとも第二期・第五期など董作賓氏のいう新派では、先妣は獨自の祖先神としての神格をもつものではなく、寧ろ王位を繼承するための一要素として考えられる傾向が强かったのではなかろうか。先妣を獨自に祭祀したと考えられる第一期などの舊派においても、先王の父子關係を前提とする直系諸王の合祭が行なわれるに對して、先妣にはかかる例が全くないことは、舊派においても男性の王系が重要視されていたことを示すものである。(16)

以上に關聯して本節の最後に、當時の女性神の地位について併せ述べておく。殷代においては、女性そのものの地位は決して低いものではなかった。特に歸妍・婦好など、婦の稱號によってよばれる女性は、胡厚宣氏などによって殷王の妃嬪であるとされている。(17)この說に對しては、色々批判もあり、そのまま認めることは出來ないが、骨臼刻辭には、多數の婦が、卜骨の整治の儀式を行なったことを記錄し、また卜辭によると軍事・祭祀・田獵などにもしばしば參加しているし、婦自身が所領をもつと考えさせる資料もある。或いは婦の妊娠の成否を占った卜辭も多數發見されている。このような資料は、當時女性――特定の限られたものではあるが――が重要な

第二節

前節で述べた如く、同じ殷王朝にあっても、時代によって祭祀にかなりの差異があり、特に同じ小屯に都しながら、第二期後半の祖甲時代には、それ以前には行なわれなかった五祀が、突然といってもよいほどに實施されるようになる。董作賓氏はこの五祀の存在を中心として、五期にわたる卜辭によって示される文化を、舊派・新派に分かった。卽ち第一期武丁・第二期前半祖庚を舊派、第二期後半祖甲・第三期廩辛・康丁を新派、第四期武乙・文丁を舊派、第五期帝乙・帝辛を新派とし、新舊二つの文化が交々行なわれたとする。この分派については、特に董氏が文丁時代とする卜辭には時期決定に大きな問題があり、また新派にいれる第三期後半康丁は、第四期の卜辭とともに舊派とすべき要素が多く、したがって董氏の區分は1舊派……第一期武丁・第二期前半祖庚、2新派……第二期後半祖甲・第三期前半廩辛、3舊派……第三期後半康丁・第四期武乙・文丁、4新派……第五期

なお確定しない。(21)また新石器時代や殷代を通じて見ても、食物の豐饒・子孫の繁殖を願うために作られるという女性の土偶や、その類似のものが中國では發見されていないし、殷末周初の作である青銅製太鼓の胴には、女性を魚で象徵させたと考えられるのに對し、男性は明らかにその性器が描かれており、性器の兩側に魚が描かれている。(22)こうしたことは、生殖において男性の占める役割がはっきり理解されていたことに基づくもので、祖先祭祀において、男性である先王の祭祀が中心をなしていたのもこのような理由によるものである。以上のような點から考えて、所謂大地母神的な信仰が、中國では非常に早く消滅した、少なくとも支配者である當時の王及び貴族たちの間ではこのような考え方はあまり認められていなかったということが出來る。

役割を果たしていたことを示すものである。(18)このような資料のうち妊娠に關聯して考えられることは子供の出生を祈る卜辭である。これは

乙未卜、于妣壬牷生。(乙未の日に卜う、妣壬に生を牷らんか。)(粹三九六)

癸未貞、其牷生于高妣丙。(癸未の日に貞う、其牷生を高妣丙に牷らんか。)(乙四六七八)

庚辰貞、其牷生妣庚妣丙。在祖乙宗卜。(庚辰の日に貞う、其牷生を妣庚と妣丙とに牷らんか。祖乙の宗に在りてトせり。)(粹三九六)

の如きものである。この牷生は、子供を得ることを祈願する祭りと解されるものであるが、この祈願の對象とされるのは先妣に限られ、先王或いは自然神＝先公には見られないものである。したがって先妣の靈が人間の生殖に大きな力をもつと認められていたことを示すものである。これに對し、自然神＝先公や先王に對して行なわれる牷雨・牷年卽ち祈雨や祈稔の祭りが、先妣に對して行なわれたことを示す資料は見當らない。(19)この事實は注意しなければならない。殷代は明らかに農耕社會であるが、このような社會では、一般に農耕儀禮に女性の占める地位が相當に大きなものであるのが普通である。これは女性の出產の力を類感呪術としてとりあげるからである。が、殷代においては、先妣に出產に對する力を認めながら、このような農耕上の力を認めていないのである。むしろ男性である先公＝自然神や先王に對してこの力を强く認めていたのである。(20)(補4)

殷墟の發掘によると、殷代の墓葬には、含貝・握貝とよばれる風習があったといわれる。この貝は子安貝で、その形が、女性の性器に類似するために、生命力或いは生殖力を象徵するものとして、これを死者の身體につけることによって、再生、或いは死者の靈魂の永遠を願ったものとする說がある。然しながらこの風習は、殷墟では大司空村地域に集中するものと考えられる點があるので、上述の如き理由によって行なわれたものか否かは、

帝乙・帝辛と區分すべき可能性が强い。(23)このような分派の問題は、何れ別個にとりあげることとして、ここでは董氏が文丁時代とした一群の卜辭について考えてみよう。

この群の卜辭の時代については、第一期と第二期にわたるものであることはかって考察したところであり、しかもこれらの卜辭は、第一期や第二期の王朝卜辭とは別個の、王族と多子族との私的な二つの群の卜辭と考えられる。(24)その時代は別として、董氏はこの二つの族のものを一括して、一つの時代としたわけであるが、その卜辭にあらわれる貞人集團の同版關係から見ても、二つの群に分けられる可きものである。この二つの群が王族・多子族のものか否かには、現在のところ批判があり、必ずしも決定的ではないが、(25)ともかく第一期から第二期にかけて、王朝の、いわば政治機關として行なわれた卜占以外に、こうした二つの卜占が存在したことは、興味ある問題である。以下に、「王族卜辭」・「多子族卜辭」の二つの卜辭群の性格を檢討しよう。

董作賓氏は、舊派の卜辭では、先公＝自然神の祭祀が盛んに行なわれたのに對し、新派の時にはこれが行なわれなかったとする。(26)現在の研究では、新派にもこれが皆無ではなかったことが明らかになっているが、時代の傾向としては、董氏の說は充分承認されるものである。この點を前記二群について見るに、王族卜辭では、表4の如く、四貞人に先公神の祭祀が見られる。これに對し多子族卜辭では、子・𠂤・余・我・𠂤の五貞人のうち、わずかに余の卜辭に蔑が一人あらわれるのみである。また先王の臣下で、祭祀を受けたことが王族卜辭に見られるものは、表5の如くである。多子族卜辭では貞人子に伊尹があるのみである。この先臣に關する卜辭も、やはり舊派に多い。この二つの點から見て、王族集團には先公神や先臣がより多く祭祀されたということが出來、また祭祀の對象とされるものも、二つの集團で異なっていたことがわか

表4

貞人	先公神
叶	夒
扶	季・河・土
𠂤	河
勹	土

表5

貞人	先臣
叶	咎戊
扶	咸戊・咎戊

る。さらに祭祀の儀禮について見ても、第一期王朝卜辭に見える出は、王族卜辭のうち玨・自・勹の三貞人に見られるのに對し、多子族卜辭では、子に見えるにすぎない。これに對し、多子族卜辭において頻出する又事という成語は、祭祀に關する語とされるものであるが、王族卜辭では全くあらわれない。このうち出字は、董氏によると、新派では又字に書かれるとされるもので、もしこの多子族卜辭の又事が祭祀用語であるとすれば、王族卜辭の出を多子族卜辭では又事としたのではないかとも考えられ、さらにこの點でも、多子族卜辭は新派的であったともいうことが出來る。さきに見た先公神の點ともあわせ考えると、董氏が一時代として一括して了ったもののうちにも、舊派的な王族卜辭と、新派的な多子族卜辭とがあったということが出來る。

ところでこの二つの群の祭祀卜辭について見ると、新派の特性である五祀は、彡が多子族の貞人余に見えるのみで、他に見られないのは、この二群が舊派に屬することを示すものであるが、同じ舊派といいながら王朝卜辭とは非常に異なった點がある。それは祭祀の對象である祖先の差異である。卽ち兩群とも父・母・妣が多く祭られるに對し、祖以上になると、王族卜辭では、玨に報乙・大乙・大丁・仲丁・祖辛、叶に祖乙が祭られ、多子族卜辭では父丁（多子族）・父戊（王族）の二人は王朝卜辭にはあらわれないといわれる。(30) このことは、王朝卜辭に

表6　父稱表

貞人	父稱
王族 叶	父乙
王族 玨	父辛・父乙・父戊・陽甲（父甲）・盤庚（父庚）
王族 勹	父乙
王族 彡	父戊・父辛
多子族 雀	父丁

表7　母稱表

貞人	母稱
王族 玨	母丙
王族 勹	母壬・母庚
多子族 雀	中母己・虎母
多子族 徃	虎母

表8　妣稱表

貞人	妣稱
王族 玨	妣乙・妣丙・妣己・妣癸
王族 勹	妣己
多子族 雀	妣己・妣庚
多子族 雀	妣甲
多子族 徃	妣己
多子族 徃	妣己

表10　貞人別稱謂表2

項目 / 貞人	先公＝自然神	祖	父	妣	母	兄
殼（武丁）	唐・河・土・兇・蔑・王亥	上甲・示壬・大乙・大丁・大甲・祖乙・祖辛・沃甲・祖丁・南庚	父乙・父庚	高妣己・高妣庚・妣己・妣庚・妣癸	母庚・母癸	兄丁
大（祖庚・祖甲）	季	上甲・示癸・大乙・大丁・祖乙・祖辛・沃甲・祖丁	父丁	妣庚		兄庚
出（祖庚）	河	上甲・大乙・大戊・祖乙・祖辛	父戊・父辛	妣庚・妣辛		
旅（祖甲）	雙・季	上甲・報內・示壬・示癸・大乙・大丁・外內・大庚・大戊・中丁・外壬・河亶甲・祖乙・祖辛・祖丁・小乙	父丁・父戊	妣戊・妣己・妣庚	母辛・母壬	兄己・兄庚

おける祖先祭祀が、王位繼承を一つの規準としていたのではないかということを裏付けるものである。換言すれば王朝卜辭における祖先祭祀は、政治的な要素がかなり強く、人爲的な祭祀と言うことが出來るであろう。

またこの二群の卜辭に妣・母が比較的多くあらわれるのも興味ある點である。王朝卜辭では女神信仰が稀薄であったことは、すでに指摘した所であるが、(31) この二群に多い妣の祭祀、卽ち女性の祖先祭祀を通じて、この女神信仰が或る程度行なわれていたのではないかと考えさせる。このことは、當時の社會が母系制或いは母權制であったことを示すものでないことは言うまでもない。(32) こうしたことの可否は別として、以上に見て來た二群の卜辭は、當時の一般社會における祖先祭祀の風習を示すと考えられ、このことは他の面からも考察される。特に王族卜辭に使用される獸骨の裏面の鑽鑿形式を見ると、私のa、b形式と呼ぶものに相當するものが多數ある。この二つの形式は、龍山期や殷前・中・後期、さらには西周期の各地の遺蹟から出土する甲骨に見られる最も普通の鑽鑿形式である。卽ち王族集團では、當時一般社會の風習をそのまま行なっていたことを示すものである。(33)

以上本節で檢討して來たところをまとめると、王朝卜辭における祖先祭祀には政治的な要素が強く、これに對して、王族・多子族におけるそれは、近い祖先に重點がおかれ、また女性の祖先が相當な比重を占めていた。しかもこの二集團のこの傾向は、當時一般社會の風習によるものであった。私はかつて殷代には氏族制から家族制への變化を認めようとしたのであるけれども、なお當時の一般社會には、西周以降に見られるような家長權の父子相續を中心とするような所謂宗法制の大家族ほどに、家族制が確立していたとするには、なお留保が必要であることを示している。(34) 宗法制の如き大家族制が成立してくるには、單に血緣關係の自然な變化によるのではなく、殷代の王朝の祖先祭祀に示されるような、政治的に、或いは權力維持の目的のためにも、次第に人爲的に形づくられて來るのではなかろうかと考えられる。とは言え殷代の一般社會が氏族制であったというのでない

表9　貞人別稱謂表一

項目 / 貞人	先公＝自然神	祖	父	妣	母	兄
玨	季・河・土	報乙・大乙・大丁・中丁・祖辛	父乙・父戊・父辛・陽甲・盤庚	妣乙・妣丙・妣己・妣癸	母庚	兄丁・兄戊
白	河		父乙		母丙	兄甲・兄丁
勹	上		父庚・父辛	妣己	母壬・母庚	兄丁

は勿論で、氏族制はすでに分解していたと考えられる。(補6)

第三節

以上の二節に見た如く、當時の祖先祭祀には五祀の有無によって區別される舊派・新派の二つがあり、新派は第二期後半の祖甲時代の資料からあらわれるものであった。一體第二期というのは、武丁を父丁とよぶ祖庚・祖甲時代をいうのである。この期の貞人は二十四人あるが、そのうち同版關係によって、同じ時期に生存したことの明らかなものは、大・出・兄・逐・矣・喜・尹・冉・旅・行・卽の一一人である。しかしこの一一人は、さらに大・出・兄・逐の一群＝大群と、尹・冉・旅・行・卽の一群＝尹群とに分かれ、矣・喜はこの二群を結びつける中間の群＝矣群をなすものであった。この分群は同版關係をもととして行なわれたものであるが(35)、陳夢家氏はさらにこれら各群の卜辭の內容にも、かなり差があることを認め、尹以下の一群を第二期のうちでも後半の祖甲時代の貞人集團であるとしている(36)。第二期には祖庚・祖甲の二王があり、父武丁のあとをついだ祖庚の死後、祖庚の弟である祖甲が位をついだといわれる。したがって祖甲時代には兄の祖庚を兄庚として祭る。換言すれば兄庚の稱のある卜辭をもつ貞人は祖甲時代の貞人ということが出來る。これを一つの基準として、さきにあげた貞人を見ると、尹・冉・旅・卽・行の尹群の五貞人には、すべて兄庚の稱が見られるのに對し、大群では大、矣群では矣にのみ見られ、したがって大・矣の二人は祖甲時代にも在職したことが知られ、これ以外の貞人は祖庚時代の貞人である可能性が强いとすることができる。陳夢家氏は、このほか五祀や歲とよばれる祭など、他の要素についても、この三群の集團には差があることを認めているが、今これを補足して、表にすると次の如くなる。(37)(補7)

表11　第二期貞人祭祀卜辭比較表

貞人	大出兄逐矣喜尹冉旅行卽	先公	大兄庚	乙己	五祀 彡翌祭壹酒	歲	𡆥	又	出	酌	奭	告
大	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
出	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
兄	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
逐	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
矣	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
喜	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
尹	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
冉	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
旅	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
行	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
卽	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

述の先公や成湯大乙の稱の關係と同じく、大・矣の二群が第一期舊派に類似するものであることを示している。(41)卽ち尹群に代表される新派は、祖甲時代にはじまり、尹群以外の二群は、むしろ祖庚時代の貞人として、父武丁時代の第一期貞人とともに舊派に屬したということが出來るであろう(42)。

ところで、さきの表11を見ると、兄稱には兄己・兄庚の二人があることがわかる。このうち兄庚は、第二期前半の祖庚をさすのであるが、兄己は、さきにのべた如く、武丁の子の祖己である。しかし尹群の五祀卜辭によると、祖甲時代に五祀の祭祀を受けたことがわかる。このことは、祖己が、傳說とは異なって王位についた可能性のあることを示すもので、武丁の妣が三人祭られるのも、これを裏付けるとも考えられる。これとは逆に第三期前半の廩辛については、島邦男氏は、第五期の五祀卜辭に廩辛があらわれないことを根據として、廩辛は卽位しなかったのであり、祖甲のつぎには、廩辛の弟の康丁が位をついだとする。廩辛・康丁はともに祖甲の子であり、したがってこの二人がともに卽位していたとすると、祖甲の配妣は、第一節にのべた他の例によれば、二人祭祀を受ける筈であるが、實際には妣戊一人しか、五祀の卜辭にあらわれない。このことは島氏の說をうらづけると考えられる(43)。しかし祖己について見るに、第三期卜辭には、第二期祖甲を父甲と稱して祭る卜辭とならんで、祖己を小王父己と稱している。この小王という言葉は、小という形容詞をつけるところから考えて、王より一段低い位を示すと考えられる。したがって五祀にふくまれるということによって、直ちに王位についたとすることは危險である。廩辛の場合は、第三期に兄辛、第四期に父辛と、廩辛に相當する辛名の祖先が第三期・第四期に存在したことを示す資料がある以上、祖己とは逆に、五祀にないことのみによってその卽位を否定することは、やはり危險であるが、第三期卜辭に關しては他に多くの問題があるので、廩辛の問題は他日に讓ることとし、ここではもう少し第二期卜辭の問題を見よう。

董作賓氏によると、成湯大乙は、新派においては大乙と呼ばれるのに對し、舊派では唐とよばれたという(38)。右の表によると、唐の稱號は、尹群の貞人では、旅・卽の二人に見られるのに對し、大群では大・出、矣群の喜に見える。したがってこの點に關する限りでは、三群の貞人には殆んど差が見えないように考えられる。しかるに、今一つ大乙の稱について見ると、尹群の五貞人には、すべて大乙の稱があらわれるのに對し、他の群には全くあらわれない。また先公の祭祀は、董氏は新派には見られないものとするが、この點を見ると、尹群には旅にあらわれるのに對し、大・矣の二群では、逐をのぞくすべての貞人に見られる(39)。

さらに祭祀儀禮について見ると、最も重要な五祀は、彡が出・矣、翌が喜に用いられるにすぎないが、尹群では殆んど全部があらわれる。また陳夢家氏の指摘した歲祭は、陳氏の說には反して、三群の貞人の殆んどにあらわれるのに對し、この歲祭に關聯深い叙は、尹群のみにあらわれる。しかも叙による可きである。或いは酌の祭儀も尹群に限られる(40)。したがって尹群と他の二群との間には、祭祀の上で大きな差異があったことがわかる。しかも尹群の五貞人にはすべて兄庚の稱が見られるところから考えて、たとえこの三群の貞人の間に同版關係があったとしても、少なくとも尹群の貞人は祖甲時代のものであることがわかる。これに對し、第一期に於いては五祀中の酌・彡・翌があらわれるにすぎない點は、大・矣二群と五祀との關係に近いし、また第一期に多い告祭も、やはりこの二群に多いことは、先

この祖己は、祖庚の兄であると言われるので、祖甲時代に祖庚を兄庚として祭ったと同じように、祖庚時代に、兄己として祭られた可能性が充分あるのである。しかるにさきの表11によると、祖甲時代の尹群になってはじめてあらわれる。このことは一體どのように考えたらよいのであろうか。

第一期王朝卜辭のうち、上甲以下の祖先を合祭したことを示す卜辭は、父子相續を行なった直系の先王を祭ったことを示すのであるが、このことは、父子關係を中心としたもので、兄弟相續を行なった傍系先王を排除するものである。これに對して祖甲時代の五祀では、直系・傍系の如何を問わず、すべての王を祭る。この五祀は、どのような理由、淵源から成立したものか明らかでない以上、確言は出來ないが、第一期武丁、第二期祖庚が、何れも父子相續によって卽位したのに對し、祖甲は兄弟相續を行なって兄を繼いだ王であったということが、祖己・祖庚の二兄を祭祀するようになった一つの理由となし得るであろう。それにしても、同じく武丁の子でありながら、祖庚と祖甲との二王の間には、大きな差があったわけであるが、このことはどのような問題をもつのであろうか。『尙書』無逸篇によると、周公の語として次のようなことが傳えられている。

昔在殷王中宗、嚴恭寅畏、天命自度、治民祗懼、不敢荒寧、肆中宗之享國、七十有五年。其在高宗、時舊勞于外、爰暨小人、作其卽位、乃或亮陰、三年不言、其惟不言、言乃雍、不敢荒寧、嘉靖殷邦、至于小大、無時或怨、肆高宗之享國、五十有九年。其在祖甲、不義惟王、舊爲小人、作其卽位、爰知小人之依、能保惠于庶民、不敢侮鰥寡、肆祖甲之享國、三十有三年。自時厥後立王、生則逸。生則逸、不知稼穡之艱難、不聞小人之勞、惟耽樂之從。自時厥後、亦罔或克壽。或十年、或七八年、或五六年、或四三年。

このうち中宗は祖乙であり、高宗は武丁、祖甲は第二期の祖甲をさすと考えられている。何れも逸することなく、稼穡の艱難を知り、小人の勞苦をよく知り、恭謙であったので、在位が長かったというのである。ところで

祖乙は父中丁の子でありながら、中丁のつぎには叔父にあたる外壬・河亶甲の二王が位をつぎ、河亶甲の死後にはじめて位をついだ人物で、且つ前述の如く祖乙の相續についても兄弟の繼承爭いがあったろうと推測した。武丁は祖丁の子の四王陽甲・盤庚・小辛・小乙の四人の兄弟のうち、末弟の小乙の子として父のあとをついだ人物である。祖甲はこれまでにも述べた如く、兄の祖庚をついだ王であった。このうち祖乙についてはすでに先にのべたので省略するが、武丁が卽位前に小人とともに外に勞したといわれるのは、父小乙の命をうけたものであるといわれる。また祖甲は、兄祖庚との間に王位をめぐる問題があり、野に下っていたと考えられている。(44)

ところで、祖甲は兄祖庚との繼承問題のために野に下ったのであるが、その結果『尙書』にいう小人、恐らく殷の自由農民と考えられるものの意向をよく體驗することが出來、卽位して善政を布くことが出來たというのである。(45) 先に述べた如く、祖甲時代の貞人と、祖庚時代の貞人とを比較すると、その卜辭の內容にはかなりの差異があり、祖庚時代の卜辭は、武丁時代の舊派をつぐものであった。これに對し、祖甲時代には、卜辭の內容が變化するし、貞人集團も、そのおもなものは、祖庚時代とは一應別個の集團を形成する。このことは、王がかわることによって貞人集團も別の集團がその中核を形成することになったことを示している。おそらく貞人以外の、王朝、今日の言葉でいえば、政府機關に相當するものにもかなり變化があったことを推測させる。(46) 卜辭の內容の變化がこれを物語っている。そして新しく政治に關與したものは、おそらく『尙書』にいう小人といわれるものを代表する人々であったと言うことが出來る。したがって兄の祖庚が在位中は、祖甲は野に在ったのであるから、ここにいう小人は、祖庚時代には同じく野にあった人々である。第一期には王朝卜辭以外に王族卜辭と多子族卜辭とがあり、このうち王族卜辭は武丁の私的な部族の卜辭であるといわれる。しかもこの卜辭には舊派的な要素がより多かったことも指摘した所である。恐らく武丁の背後にはこうした王族卜辭に代表される一團の人々があり、

さて以上の如く、殷代における兄弟相續をめぐる色々な問題を見て來たのであるが、兄弟相續を行なった場合、特に中丁以後には、その兄弟の數と、五祀に祭られる母の數とは大體一致していた。このことは、兄弟の王はそれぞれ生母をことにしていたことを示すものである。(49) したがって兄弟の間に王位をめぐる爭いがなかった場合でも、子供が卽位した場合に、生母或いは生母の出身する族の影響が相當强かったであろう。このようなことは卜辭には何ら資料としては殘っていない。また當時の婚姻制度も、おそらく族外婚的なもので、その上かなり政治的な、殷と被支配族とを結びつけるための婚姻も行なわれたと考えられる以外には明らかでないが、母族の影響ということも、充分に可能な推定である。これが母權を意味するものでないことは言うまでもないが。

このほか、貞人の出身や卜占法の問題から見ても、殷の王朝を構成するものは、色々の風習をもった人々たちによるのであるが、(50) それぱかりではなく、その中核になる王室、言うなれば殷族の構成そのものが複數の集團から成り立っていたのである。

私はかって小屯における宮殷址といわれる遺蹟を檢討した際、これら宮殷といわれるものが、小屯時代を通じて固定したものではなく、比較的短期間の使用のものが多いことを考證した。(51) その後石璋如氏によって正式の遺蹟の報告が發表された。(52) 石氏もやはり遺址と出土甲骨の關係からその遺址の時代を推定するのであるが、甲骨の編年は董作賓氏によるため、おのずから私の說とは異なった點が生ずる。(53) しかし石氏の報告によるとしても、やはり宮殷の使用期間は短い。その理由としては、拙稿では宗教的なものがあることを推定したのであるが、それ以外にもっと現實的な、兄弟間の關係、或いは各王の背後にあった集團との關係ということも當然考慮されなければならない。

これが武丁時代の政治、ひいては王朝卜辭にも反映していたと考えられる。現在發見されている卜辭は、武丁を上限とするため、小乙時代、或いはそれ以前の小辛などの時代については何もわからないが、無逸篇に述べられていることを信ずるとすれば、武丁が——おそらく兄の在位中の小乙も——行動を共にした小人とよばれるものが、ここにいう王族を構成したのではなかったかと考えられる。(47)

第一期王朝卜辭では、武丁も王として卜占に參加し、卜問を行なうが、卜辭に附記されるその結果の判定は、すべて王によって下されている。それは各族から都に出仕した貞人の上に、貞人の最高權威者として、王が君臨していたからである。これに對して王族卜辭を見ると、同じように王も貞人として卜占に參加するが、判定は王以外の貞人によって下されている。(48) これは本來王と他の貞人とが同格のものであったことを示している。王朝卜辭の貞人が、政治的集團の貞人であるのに對し、王族卜辭の貞人はより同族集團的な要素が强かったことによるものということができる。したがって、無逸篇に見られる武丁が行動を共にした小人もやはり殷王室と同族のものであった可能性が强い。第二期祖庚は、父武丁の死後、王位をつぐとともに、武丁支持の王族とよぶ集團をも受けついだのではないかと想像される。祖庚時代の卜辭が、舊派に屬するのも、このようなことがその理由の一つであったと考えられる。

このような假定が許されるとするならば、祖庚の在位時代、弟の祖甲がともに行動したと考えられる人々は、第一期に王族とよばれた集團とは別個のものであったと考えられる。したがって殷の王室を構成するのは、單一の血緣集團ではなく、かなり複雜な要素をふくむ複數の集團であった筈である。しかも同じ殷の王室を構成しながらも、當時最も重要な祭祀が、祖庚と祖甲とによって相違することから考えて、この集團間にはその慣習に相當なへだたりがあったことを豫想させる。

おわりに

以上に述べた所を、ふりかえって見ると、

1 殷の王朝卜辭における祖先祭祀は、男系の王位繼承という事實に重點がおかれている。

2 しかもその祖先祭祀には、「舊派」・「新派」といわれる二つの系統がある。

3 兄弟相續を契機として舊派・新派の交替があった。

4 その背後には、殷の王室を構成する幾つかの集團間の習慣の相違があった。

の四點にまとめられる。これらはすべて、第一期・第二期の卜辭を中心として考察したもので、これは卜辭の一部にしか過ぎない。第三期について見ると、その前半の廩辛時代に限定しようとする陳夢家氏の說があり、それ以外にも、普通に第三期卜辭といわれるものをその前半の廩辛時代のものとする。(54) 島邦男氏は廩辛在位を否定する立場から所謂後半の康丁時代の卜辭は、貞人無署名の干支卜形式であるとする。島氏の說についてはすでにふれたが、陳氏の說も、廩辛時代に限定することが可能か否かは今一つ確かでなく、また陳氏が康丁時代とする卜辭と同じ一群の卜辭のなかには、第二期後半祖甲時代にまで上ると思われるものもあるし、また第四期に下がると考えられるものもある。(55)(補8) したがって現在のところ、第三期には普通に第三期卜辭といわれるものと、今一つ陳氏が康丁時代卜辭とした一群の貞人無署名の干支卜形式卜辭との二つが併存していたとすべきであろう。こうした二つの併存關係そのものが、王室構成の複數制を示すものである。

さらに第四期には、かつてふれた文丁時代の卜辭という大きな問題があり、これから派生して干支貞形式の卜辭の時代を武乙時に限定するか、或いは武乙・文丁の二王にわたるとするかという問題がある。またさきの康丁時代とする卜辭がこの時期にも併存することも、第三期と同じような意味をもつものである。(56)

第四期の二王武乙・文丁は、父子相續であり、その間に第二期や第三期の兄弟相續のような問題はなかったと考えられる。しかし第五期の帝乙・帝辛も同じく父子相續であり、さらに帝乙は文丁の子で、第四期・第五期の問もやはり父子相續である。しかるに第四期卜辭と第五期卜辭との間には、舊派・新派の別のみでなく、文字の字體、書風なども全く異なった樣式への變化がある。こういった點はむしろ第一期から第四期までが連續し、とくに第四期の干支貞形式卜辭は第一期に非常に類似している。では第五期に至って何故に急變したのであろうか。資料の上からこれを說明するものは何もないのであるが、帝乙の卽位に當たって、何か問題があり、その政治に文丁時代とは別の集團の影響が强くなったことによると考えられる。帝乙個人の意志のみによる改革ではなかったであろう。(57)

成湯大乙以前は問題外として、大乙は夏をほろぼして殷王朝をたて、亳に都した。そののち盤庚までに五たび遷都を行なったと傳えられている。これがかつては殷の不定住性を示すものであり、殷に遊牧的要素を大きく見ようとする一根據を提供していた。しかし遷都の最初が中丁の時に行なわれたという點は、本稿にのべた相續法の變化、これにともなう兄弟相續の問題が、殷の王室に發生して來た時期に當たるということと關聯する事件であったのではなかろうか。さらに中丁の弟河亶甲と、河亶甲をついだ中丁の子祖乙の時とにも遷都が行なわれた。相續上最も問題の多かったと考えられる時代に數度にわたる遷都がくり返されたのである。(補9) 盤庚にいたってさらに現在我々が殷墟と呼んでいる安陽小屯に遷都し、紂王に及ぶのであるが、この盤庚の遷都については、『尙書』

己丑子卜、貞、小王𠂤田夫。(己丑の日に子が卜い、貞う、小王が夫〈地名〉に𠂤田せんか〈𠂤は副詞〉。)
(庫一二五九)

という卜辭で、小王は田獵の主格としてあらわれる。この卜骨はさらに

丁亥子卜、貞、我𠂤田麛。(丁亥の日に子が卜い、貞う、我が麛〈地名〉に𠂤田せんか。)(前八・一〇・一)

己丑卜、我𠂤田麛。(己丑の日に卜う、我が麛に𠂤田せんか。)(金六二二)

及び人文B三二四一と同一版の破片であることがわかっている。卽ち小王は我と同格のものとしてあつかわれる。我は多子族の長である子の一人稱代名詞といわれる。(補10) この我と小王とがどのような關係になるのかは明らかでないが、他の小王の稱が祭祀對象として、卽ち死者としてはこの多子族卜辭以外にはない。したがってこの小王祖己は、第一期のある時期にこの卜辭の集團と密接な關係があったことがわかる。(60) 先述の如く、この卜辭を多子族集團の卜辭とするか否かについては、批判もある。しかし王朝卜辭とは一應別個の集團のものであることには問違いない。祖己は武丁の在世中、小王という稱號を與えられ、この集團と密接な關係をもっていたのである。(61) この祖己の立場は、かつての父武丁の立場と同じであったのではなかろうか。無逸篇に見える限りでは、祖甲はかつて小人であったというのみである。しかしたとえ如何なる立場にあったとはいえ、祖甲が小人そのものである筈はない。この無逸篇の記載は、祖乙や武丁についても王と小人とを直接に結びつけている點で、王の民に對する政治道德を强調する、より儒家的な態度でまとめられている。(62) しかし漢代の馬融・鄭玄ともに武丁に關しては、殷代の實情にかなり近い解釋を下していたということが出來る。(63) 祖己もこの武丁と同じように、小王という、王に近い地位を與えられて、ある集團を統治していたのであろうし、祖甲もおそらくこうした地位にあったものが、兄弟相續か父

の盤庚篇に說話が傳えられている。これは盤庚の弟小辛の時代に、盤庚を追憶して、盤庚の話を記したものといわれる。その上篇によると、朝臣が小人の箴をとざす、舊說によれば奢侈に苦しむため、小人がそれを王に訴えようとするのを朝臣がさまたげた。そこで盤庚が朝臣を訓戒したという。この話は遷都に際して行なわれたといわれている。ここにもさきの無逸篇と同じく小人の語がある。盤庚はむしろ小人の立場をいれて遷都を行なったとも考えられるが、王と朝臣と民或いは小人との三者は一體どのように考えられる可きであろうか。中江丑吉氏は、朝臣は原則的には王と同族關係にある貴族・長老であり、民・小人は王とは異族の被征服族であり、農業民であるとする。(58) この農業民の支配は、朝臣を通じて行なわれ、王からすれば間接的支配である。これに對し前節でもふれた如く、この小人や衆・民を自由農民とする說がある、この說では小人も朝臣もともに殷と同族關係——眞に血緣關係があったか否かは問わない——にあり、何れもかつては平等な族成員であったものが、次第に貴族階級がそのなかから出て來たとする。(59) そして貴族が地主となるにつれ、自由農民と貴族との間に、利害の衝突が生ずるようになった。その結果が小人と朝臣との爭いになったのである。この二說の何れが正しいかは、輕しく斷定し得ないが、小人に關して見れば現在のところでは後說のほうが妥當ではないかと思う。ただこの場合にも、民の支配には、王と民との間に朝臣が存したことにはかわりはない。

この支配關係を前節にあげた無逸篇と比較すると、無逸篇では、武丁なり祖甲なりが、特に武丁は盤庚のときの朝臣の位置に當たるものであったと考えることが出來る。而うして王の死後に、かつて自分が朝臣であった時の經驗を政治に生かしたわけである。ところでここに興味あることは、小王とよばれるものが卜辭にあらわれることである。武丁の長子で、父の生前に死んだ祖己が小王とよばれていたことは旣に述べたところである。この場合小王は死亡した祖己に冠されているのであるが、明らかに生人を指すものがある。それは

子相續かをめぐる爭いのために、卽ち殷王室において次第に父子相續が主流になりつつある時に、(64) 兄弟相續をおこなったため、祖甲の立場を吳太伯・季歷や伯夷・叔齊說話流に說明しようとしたのではないかと考えられる。このほか武丁時代に王室の王子などは、各地を支配するために、派遣され所領を與えられている。(65) 祖己や祖甲もこれと同じようにかなりの權力を分與されていたことは想像に難くない。祖己が本章にいう多子族卜辭の集團と關係が深かったとすれば、卽位前の祖甲も、のちに卽位後に出現する尹群新派卜辭の集團と關係が密接であったと考えることができる。盤庚篇の文では、上述の如き支配關係がたどられるとしても、文自體では盤庚と朝臣と小人が如何なる具體的な結びつき方をしていたのかは明らかでないが、この遷都を、王室や貴族の奢侈や、或いは洪水をさけるためのものと考えるだけではなく、兄弟相續と、夫々の兄弟の本來支配していた族との關係、卽ち王の權力をささえる基礎であった族間の勢力爭いも、その原因の一つとなり得たと考えることができる。前述の中丁などの遷都の場合にも、當然同じことが考えられてよい。

『尙書』盤庚篇にしても、無逸篇にしても、その成立年代を考えると、決して說話の時代その當時に成立したものではない。しかしこれを卜辭資料をたどって得られた結果と比較すると、以上のような解釋が成り立ち、全くの後世の作り話としてしまうことは出來ないようである。

それは兎も角、以上本章に述べて來たことは、殷王室の構成要素の複數性についてであった。卜辭には、王族・多子族・右族などのほか、多宁・多馬・多箙などの族名、さらには殷代金文には族標識といわれるものが多種類存在することなど、これらを職能氏族と考えるにしろ、或いはもっとことなった集團と考えるにしろ、いずれも殷の構成が複雜であったことを示している。(66) また殷が多くの氏族から成り立つものとしてしばしば引用されるものに『左傳』定公四年の殷民六族・七族の語があるが、(67) しかし私が本章

において考えて來たことは、むしろこういった數量的な複數性とか、王朝における職能的な複數性を言うのではない。寧ろより中核的な構成要素の複數性を言うのである。即ち將來王位につく可能性のある王子中の年長者、有力者が、小王卽ち王に次ぐものとして統率した集團の間の慣習に、特に古代世界において最も重要な祭祀制度に相當なへだたりがあったということである。しかも王位繼承を一つの契機として、これが王朝における制度の改革にも影響したということは、おそらく常時こうした集團の間に勢力を求める爭いがあったことを物語るものと言えよう。

考古學的に見た場合、小屯周邊の殷代の無數とも言える墓葬のなかでも、さきにふれた含貝握貝の風習は、大司空村地區の墓葬に集中してあらわれるということは、埋葬の風習においてもことなった集團が、この地域に併存していたことを示している。(68)

こうした個々の集團の血緣組織が、氏族制であったか、家族制であったかについては、しばしばふれた如く、氏族制はすでに崩壞し、これにかわる宗法制のように整った大家族は、未だ確立されていなかったと考えられる。王國維はかって封建制度と父子相續と宗法制とは西周になって成立したとする。(69)殷の王室における王子・兄弟及びそれぞれの支配する集團の複數性は、殷の王室の脆弱性であった。これと同じようなことは、西周初期の所謂三監の亂と周公・成王の立場にも示されている。こうした脆弱性を排除し、王室の構成を單一化することによって、王位繼承を安定させ、しかも王と他の周一族との關係を緊密に保とうとしたのが、これらの諸制度でなかったかと考えられる。宗法制にしてもかなり人爲的な血緣構成であるが、殷代晩期王朝の祖先祭祀の人爲性、或いは殷代末期の父子相續は、ともにこうした西周に行なわれた諸制度、特に宗法制家族への過渡形態であったと考えられる。(70)

（1）第一章・第二章第一節。

（2）王國維「殷卜辭中所見先公先王續考」（觀堂集林卷九）、貝塚茂樹『中國の古代國家』（アテネ文庫）、本書第二章補註3參照。

（3）董作賓『殷曆譜』上編卷三祀與年、下編卷一・二・三祀譜、陳夢家『卜辭綜述』第五章斷代下第四・五節、第十一章先王先妣、島邦男『祭祀卜辭の研究』第一篇殷室の先王・先妣と其の祭祀、同『殷墟卜辭研究』第一篇第一章先王・先妣に對する五祀。

（4）第一章第四節。

（5）郭沫若『甲骨文字研究』釋支干などは、その原義に關して書かれたものであるが、何れも一說の域を出でない。

（6）董作賓『殷曆譜』上編卷一第二章時與日。

（7）島邦男『殷墟卜辭研究』三二四頁。

（8）島邦男『殷墟卜辭研究』第二篇第七章、及び董作賓『殷曆譜』上編卷一・下編卷一・卷五、陳夢家『卜辭綜述』第七章參照。

（9）貝塚茂樹『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』本文篇S一二五二註。

（10）第一章第三・五節、旬の吉凶に關しては第二章第一節參照。

（11）郭沫若『中國古代社會研究』第一篇、これに對する批判は呂振羽『殷周時代的中國社會』によって早くから提出されているが、呂氏の說は卜辭資料の再檢討から出されたというよりは、むしろ社會發展に對する考え方の差から出されたものである。

（12）西周金文の末尾には、その靑銅器を捧げられた祖先の名がしるされる。そのうちには、母などに捧げられたものもないではないが、祖、特に父に對するものが多い。また古典などにおいても女性の祖先に對する祭祀は餘り明瞭ではない。

（13）本章第二節。

（14）同名の先妣を、どの先王に配するかについては、必ずしも說が一定しないが、諸說は島邦男『殷墟卜辭研究』九三―九八頁に紹介檢討されている。

（15）陳夢家『卜辭綜述』三七三―七四頁參照。

（16）後下三四・一に見える上甲以下の衣祭を、第五期の衣祭の資料である後上二八・八（第四期）、續一・二・四（第五期）或いは上甲以下某示として祭ることをトった前五・二・三（第一期）、後上二八・二、戩一・一〇＋後上八・四＋粹一一二などや、第一期と同じく賓派に屬する第四期の直系祖先を列擧して祭る甲二二八二と比較して見ると、上甲より以下として衣祭する場合は、直系先王の合祭を意味すると考える可きであろう。このような合祭の資料は、先妣には見られないが、王系を中心とするものである以上、妣を系列によってまとめることは不可能であったろうし、また意味をなさなかった。こうした事實こそ、殷代の血緣組織が、少なくとも王室においては、父系によるものであった證據である。

（17）胡厚宣「殷代封建制度考」、「殷代婚姻家族宗法生育制度攷」（甲骨學商史論叢初集）。

（18）『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』本文篇S〇四五九註參照。

（19）牽生に對し、その結果に關する卜占は「丁酉卜、賓貞、婦好出受生。」（丁酉の日にトい、賓が貞う、婦好が生を受ること出〈有〉らんか。）（南北・師一・八〇）の如き形で行なわれる。島邦男氏はこの生を長生の意味に解されるが（『殷墟卜辭研究』三一八頁）、これと同形の卜辭である牽年に對する受年の年はその年の穀物の稔りを意味することと比較すると、生は結實に對する意味をもつものとすべきである。したがって子供を生むことを意味すると考えられる。女性の妊娠に關することは、註（17）・（18）、年や雨に關することは胡厚宣「卜辭中所見之殷代農業」（甲骨學商史論叢二集）、本書第一章第二節を夫々參照されたい。

（20）殷代の自然神の一つである土卽ち社神に大地母神的な性格を見ようとする說があるが、土神にこれを見ようとすることは、少なくとも殷代の資料に關する限りは不可能である。勿論土神には他の自然神とは異なった性格があるが、そのような差異が生じた理由には、殷の最高神である上帝との關係が考慮されねばならない。また本論にのべた如く、女性の祖先神に農作物の豐饒に關する力を認めず、これが却って男性祖先神に認められていたことは、こうした自然神をも同じく男性的な神と考えていたことによるものであろう。なお土神については第二章四三―六頁、拙稿「殷以前の血緣組織と宗教」（東方學報京都第三二冊）第二章・同註18を參照。

（21）「最近における殷式遺蹟の研究と發掘」下（史林一九五六年第五號）七〇頁。最近出版された石璋如『遺址的發現與發掘』（『小屯』第一本乙編）一五八頁によると小屯乙二十基址の周邊の墓に、大量の貝が埋められていたことがしられる。このように一つの墓に大量に入れられていることから見ても、貝を生殖力・生命力の象徵と見なすことは困難ではなかろうか。殷末西周前半の金文には、この貝の賜與に關する記錄が多數あり、これらの貝は寶物或いは貨幣として考えられている。のちの蟻鼻錢は、あきらかに貝（子安貝）の形をまねたものであり、また殷代にも骨製の貝などあるが、貨幣として使用されたか否かも今一つ明確な證據はない。大司空村の含貝などは數個の貝を身につけるものであるが、そのような風習の由來は明らかでないが、この乙二十基址のものは別個の理由によって埋められたものと考えられる。

（22）『泉屋淸賞』彝器部第三册第一三〇・一三一圖。

（23）董作賓『殷曆譜』上編卷一殷曆鳥瞰、同『甲骨學五十年』一四二―六三頁、陳夢家『卜辭綜述』第五章・第十一章。

（24）貝塚茂樹・伊藤道治「甲骨文斷代研究法の再檢討」（東方學報京都第二三册）、『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』本文篇序論。

（25）饒宗頤『殷代貞卜人物通考』、李學勤「帝乙時代的非王卜辭」（考古學報一九五八年第一期）。この二つの名稱を使用することは必ずしも確定したものではないが、現在のところ他によい類別法もないので、この二つの名稱を用いておく。

（26）註（23）。

（27）陳夢家『卜辭綜述』第四章第四―九節及附錄五賓自子午四組卜辭稱謂對照表。

（28）この表は主として饒宗頤『殷代貞卜人物通考』をもととし、補正を加えたものである。

（29）拙稿「殷以前の血緣組織と宗教」第二章。

（30）註（27）。

（31）本章第一節及び註（29）。

（32）本章第一節及び註（11）。

（33）拙稿「殷以前の血緣組織と宗教」附論。

（34）第一章結論、及び同註（48）參照。では一體殷代の族制をどのように考えるかは非常に問題であるが、新石器時代晩

期には氏族制がすでに分解しつつあったことは拙稿「殷以前の血緣組織と宗教」第一・二章に述べたところである。

(35) 貝塚茂樹『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』本文篇序論第四章。

(36) 陳夢家『卜辭綜述』第五章第四・五節。

(37) 註(36)。

(38) 董作賓『殷曆譜』上編卷一第一章、同『殷墟文字』乙編序。

(39) 註(23)・(38)、したがって董作賓氏の說は、全面的には認められないのであるが、島邦男氏(『殷墟卜辭研究』)や饒宗頤氏(『殷代貞卜人物通考』)の如く、第二期貞人に先公の祭祀が見られることを強調するあまり、董氏のいう新派・舊派の別をも否定してしまうのも危險である。第一期や第四期の舊派の卜辭と第二期特に祖甲時代のものとを比較すれば、董氏のいう區分は、傾向として明らかに認められる。歷史における文化の問題は、むしろこの傾向、或いは、一つの事象のその時代において占める比重こそが問題とさる可きもので、有か無かというほどに劃然と區別出來るような問題は殆んど存しない。

(40) 陳夢家『卜辭綜述』一九二頁によると、兄・出・丐の三貞人には歲祭は見られないとするが、實際には兄・丐の二人にはこれが見られる(饒宗頤『殷代貞卜人物通考』第二期貞人に關する項目參照)。第二期・第五期の新派卜辭には、この歲祭と關係の深い叙という儀禮がある(人文S一二七六註及び第二期・第五期の祭祀卜辭參照)。この叙は、尹群以外では喜に見られるにすぎない。したがって歲より叙を指標とすべきである。叙については人文S一二九九註及び本書第一章二七・三一頁參照。

(41) 註(23)・(38)。

(42) 第一節參照。

(43) 島邦男『殷墟卜辭研究』一六一二〇頁及び七四頁。

(44) 『史記』魯世家集解には、この無逸篇に關し、

武丁爲太子時、其父小乙、使行役有所勞役於外、與小人從事、知小人艱難勞苦也。

祖甲有兄祖庚、而祖甲賢、武丁欲立之、祖甲以王廢長立少不義、逃亡民間、故曰不義惟王、久爲小人也、武丁死、祖庚立、祖甲死、祖甲立。

という馬融の說を引く。これに對し鄭玄は

爲父小乙將師、役於外也(魯世家集解引)

祖甲武丁子帝甲也、有兄祖庚賢、武丁欲廢兄立弟、祖甲以此爲不義、逃於人間、故云久爲小人。(無逸篇正義引)

とのべている。祖甲に對する評價は馬融と鄭玄ではことなるし、また『史記』殷本紀には祖甲が淫亂で、殷は衰えたと言われている。第二期の卜辭では、外國特に外征に關する卜辭が見られないことは、殷の衰えたという記載と合致すると見られるが、祭祀の制度の整備という點から見ると、淫亂であったということは不可能であろう。ただ『尙書』と『史記』との相違は、新舊二派の爭いが殷滅亡後にも傳わり、一つの事柄に對する評價の差がこうした二つの說となって傳わったのではないか。祭祀の面から見ると、祖甲の時代は、舊派に對する宗教改革の時代とも言い得る。

(45) 本章結論參照。

(46) 第二期の大群、尹群の二つの貞人集團のうち、大群の大と尹群の行との二人の出身について檢討してみると、大は殷に征服された國から、殷に派遣されたものであるのに對し、行はすでに第一期から殷王室と極めて親しい關係、或いは同族關係の族から出たものであることがわかる。尹群の祖先祭祀が先王を中心とするのは、祖甲の政治機關が行のように、殷と同族に近い關係の集團から形成されていたことによると考えられる。これに對し、大群のごとき舊派では地方の自然神が祭祀されたことと同じように、政治にも各地方の族からの影響が相當あったと考えられる。これは武丁時代に對外軍事關係の卜辭が多數あることとも對應する。第二章第二節參照。

(47) 結論參照。

(48) 第一章三〇頁、『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』本文篇S一四六〇註參照。これらに引用したもの以外に、「丙午卜、叶、王告取兕。叶曰、若、往。」(丙午の日に卜い、叶〈が貞う〉、王が告げて兕を取らんか。叶が曰く、若〈諾〉せり、往かん。)(卜五七四)は、王朝卜辭と同じく判定を示す曰字が使用され、王族卜辭の貞人叶が卜問し、自ら判定を下したことを示している。

(49) 卜辭における父・兄・母などの稱は、一般に類別稱呼とされている。この場合には父・兄などとよばれるものの數は、普通我々が呼ぶ場合と比較してはるかに廣い範圍をふくむ。本章で述べて來た如く、兄弟相續の場合にこのように族集團の差異が出て來ることを考えると、ここにいう兄弟とは、類別稱呼よりも、一層廣い範圍をふくんでいたのではないか、ことなった血緣集團に屬する場合も、世代が同じであれば兄弟として王朝內であつかわれていたのではないかとも想像される。ただその場合兄弟の夫々の生母が、一應一人の王の配妣とされる點はこうした想像を否定するようにも考えられる。しかし卜辭には多父の如く、父の世代のものを一括して祭祀する。この場合多父のうちには、卽位しなかった父の世代のものを多數ふくんでいたと考えられるが、これと對應するものとして多妣・多母がある。これを多父に準じて考えると、多母は母と同世代の女性をすべて母とよび、多妣はむしろ世代を超越してよんだものと考えられる。ただ王朝卜辭では卽位した王を中心として祭祀するため、ある母・妣を祭祀する際、その母・妣の世代を明らかにするためには、同世代の王名を示すのが便利である。一般に配妣を示すと考えられる奭という文字は、或いはこの世代を示すための字とは考えられないのであろうか。これが許されると、兄弟の範圍ははるかに廣くなる。現在の所は、一つの想像にすぎないが、今後の課題であろう。

(50) 第二章及び拙稿「殷以前の血緣組織と宗教」參照。

(51) 拙稿「安陽小屯殷代遺蹟の分布復原とその問題」(東方學報京都第二九冊)。

(52) 石璋如『遺址的發現與發掘』(『小屯』第一本乙編殷虛建築遺存)。

(53) 第二節でのべた董作賓氏の文丁時代とする一群の卜辭の編年說によるのに對して、私はこれを第一期第二期とする。したがって遺址の時代決定にちがいが出るのは當然である。卜辭の內容は別として、この一群の卜辭は、第一期の王朝卜辭と同出し、第四期卜辭と同出することはない。この點は考古學的に見た場合、董氏の說の重大な缺點である。

(54) 陳夢家『卜辭綜述』第四章第三節・第五章第六・七節。

(55) この卜辭は、『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』では第三・四期卜辭として分類したもので、內容的には第四期に極めて近い。しかしこの卜辭と同一グループに屬する卜辭には兄己・兄庚の稱がある(南北・明六三九)。これは第二期祖甲時代に兄の祖己・祖庚をよんだものである。また小王父己と父甲卽ち祖己と祖甲とを父としてよんだ第三期卜辭(南北・明六三一)も同一グループの卜辭である。したがってこの組の卜辭は、第二期後半から第四期にかけて行なわれたものであると考えられる。かつこの二つの資料は何れも明義士舊藏といわれるもので、所傳によると小屯村中から出土したという。中央研究院の行なった發掘によると、この村中からは干支貞形を標準とする第四期卜辭と、この一群のものしか出土しなかった。且つ注目すべきことは、第四期卜辭とこのグループ卜辭は他の場所からの出土が極くまれにしかない。ということは、この二つの卜辭を行なった時の殷の王宮には、居住の場所について何か變更が行なわれたことを物語っているし、また卜辭の內容、特に祭祀について見ると、ともに舊派に屬すると考えられることは、本章にのべて來たことを裏付けるものと考えられる。なおこの二つの卜辭を比較した場合、干支貞形卜辭には祭祀に關するもの以外には、卜旬卜辭が非常に多く、他のものは比較的少ない。これに對し、ここにあげた今一つの卜辭には、卜旬卜辭は皆無に等しく、田獵往來等の卜辭は、このグループ卜辭か或いはこのグループの標準形式である干支卜形式と第四期の干支貞形式をあわせた干支卜貞形式のものに多い。從って卜辭の內容から見ると、この二群の卜辭が、互いに他を補っている感を與えるのも、出土關係と等しく、この二つの群の卜辭が關係深いことを示している。董作賓「甲骨文斷代研究例」(慶祝蔡元培先生六十五歲論文集上册)三五一—六二頁、貝塚茂樹『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』本文篇序論第五章及び註(52)・(54)參照。

(56) 註(55)及び補註(8)。

(57) 註(55)參照。第五期卜辭の出土は、第一期から第三期卜辭と同じく、小屯村北である。したがって第四期と第五期の間に、やはり住居の移動が考えられる。拙稿「最近における殷式遺蹟の研究と發掘」上(史林一九五六年第四號)・「安陽小屯殷代遺跡の分布復原とその問題」參照。

(58) 中江丑吉「商書盤庚篇に就いて」(『中國古代政治思想』)、こうした問題以外に盤庚篇に關する種々の問題が論じられている。

(59) 呂振羽『殷周時代的中國社會』八七—一一六頁。

(60) 貝塚茂樹『京都大學人文科學研究所藏甲骨文字』本文篇B三二四一註。

(61) この小王の稱は、饒宗頤氏はある一人の人物に特定のものではなく、王子中の幼年のものを稱する普通名詞としている(『殷代貞卜人物通考』六九〇頁)。しかし田獵の主宰者である以上、髫齡といわれるような年齡ではなかった筈であり、

且つこれ以外のものが、すべて死者をさしている點から考えて祖己をさすものとすべきであろう。陳夢家『卜辭綜述』四三〇頁及び註（60）參照。

（62）註（58）。

（63）註（44）。

（64）武丁時代の祭祀卜辭における直系祖先の合祭に關するものは、この傾向を示している。第一節參照。

（65）白川靜「殷の王族と政治の形態」（古代學第三卷一號）、「小臣考」（立命館文學一一六・一一七號）及び「殷代雄族考」（甲骨金文學論叢五・六集）參照。

（66）卜辭・金文にあらわれる族關係に關しては、貝塚茂樹「殷代金文に見えた圖象文字等に就て」（東方學報京都第九册）、『中國古代史學の發展』第一部第二章・第二部、白川靜「殷の基礎社會」（立命館創立五十周年紀念論文集文學編）及び註（65）、陳夢家『卜辭綜述』、島邦男『殷墟卜辭研究』のこれに關する章節、丁山『甲骨文所見氏族及其制度』を參照されたい。

（67）この殷民六族などは呂振羽前揭書をはじめ、多くの中國の學者は殷の王室を構成するものの一部と考えている。しかしこれが記載されるのは、西周初期の封建に關して行なわれたもので、しかもこの封建制度の實施について考えると、決して安陽の殷都にあって王室を構成するようなものではないと考えられる（拙稿「楊希枚氏の『先秦賜姓制度理論的商榷』等を讀みて」東洋史研究第十八卷一號參照）。殷の東方との關係については貝塚茂樹「殷末周初の東方經略に就いて」（『中國古代史學の發展』）及び本書第二部第三章參照。

（68）「最近における殷式遺蹟の研究と發掘」下。

（69）王國維「殷周制度論」（觀堂集林卷十）及び註（34）參照。

（70）西周後期になると、再び族集團の分解が見られることは、一九六〇年度先秦史研究展望（史學雜誌第七〇卷五號）において指摘した所であるが、殷末から西周初期にかけて次第に成立して來た大家族と考えられる集團――その實態は明らかでないが――が分解しはじめたと考える可きであろう。これに對して氏族制の分解は新石器時代晩期から殷代にかけて進行したと考えられる。從って現在の家族形態とはことなった數種の大きな血緣集團が、時代の變化につれて分解と成立を繰り返して來たものと考えられる。

補註

（1）この世系は、董作賓・陳夢家・島邦男三氏の三說をもとにして作ったものであるが、主として先王については陳夢家、先妣については董作賓の各說による。上甲以下に附した番號は五祀において祭られる順序を示す。中壬・沃丁の二人は五祀にあらわれないため、番號は附してない。『史記』には、この二人も卽位したように記してあるが、五祀にあらわれないのが、この資料は甲骨文全體から見て異例と考えられる。拙稿『古代殷王朝のなぞ』九〇―九四頁參照。

（2）五祀に要する日數が三八旬になるのは、嚴格に規則を適用した場合で、實際には、二人の王を、同日に祭祀したりして旬數を調節したと考えられるところがある（島邦男『殷墟卜辭研究』參照）。しかし三八旬要したとしても、これは祭祀曆とも言うべきカレンダーであり、太陰太陽曆のカレンダーとは、別個に行なわれた可能性も考慮しておく必要があろう。

（3）補註（9）。

（4）女性としての自然神には、男神と考えられる蔑に對する嬪、虢に對する嬪、河に對する河妾など少數あるが、ごく稀れにしかあらわれず、その神格も明らかではない。

（5）このうち兒己は、貞人名の明らかな卜辭にはなく、字體などから王族とされるものである。

（6）現在、考古學的には、殷の文化は、前期・中期・後期の三期に分けられ、甲骨文は、このうち後期の時期のものである。墓葬など考古學的な遺物からみると、中期には、殉死と數個の青銅器をふくむ隨葬品とをもった中型墓が發生しているが、これらは、地域によって多少異なるが、同時期殷墓の二―五%を占め、家內奴隷を所有した族長たちの墓であろうと推定される。したがって單純な氏族制の社會ではなく、少なくとも大家族に近いものができていたと考えられる。附錄二「新出金文資料のもつ意義」及び『古代殷王朝のなぞ』七八―八〇頁、一七〇―一七七頁參照。

（7）第二期貞人の大にはこのほかにも問題があるが、今後の課題である。第二章補註（6）參照。

（8）この康丁時代卜辭といわれるものは、王族卜辭とも關聯があると推測されるようになり、今後の研究課題である（拙稿「大原美術館所藏甲骨文字」序參照）。

（9）殷代文化の考古學的編年と、王系とを對照させると、文化の中期がほぼ王系の中丁から祖丁、盤庚の世代にあたると考えられる。殷文化の考古學的編年と、王系とを對照させると、文化の中期がほぼ王系の中丁から祖丁、盤庚の世代にあたると考えられる。殷文化の分布は、この中期に非常に擴大し、かつ補註（6）でも述べたように、社會的にも分化が顯在化してくる。相續法の變化、遷都などは、このような時代的な背景のもとに生起したものであると考えられる（『古代殷王朝のなぞ』二二五―二二八頁參照）。なお同書において、私は一世代平均三〇年として、殷王朝を創始した大乙の在世を大略紀元前一六〇〇年頃と推定し、それをほぼ殷前期文化の開始としたが、最近中國で行なわれた放射性炭素による年代測定によると、殷前期に先立つ龍山文化齊家期の年代が紀元前一七〇〇年頃という結果が得られ、さらにその後の報告によると、河南省偃師縣二里頭遺蹟の殷前期のうちの第三期層の年代の測定値が前一三〇〇年から前一五九〇年と出ているので、文化的編年と王系との對比もあながち無意味なものではないことが明らかになった（中國科學院考古研究所實驗室「放射性碳素測定年代報告」一『考古』一九七二年第一期、中國科學院考古研究所二里頭工作隊「河南偃師二里頭早商宮殿遺址發掘簡報」『考古』一九七四年第四期）。

（10）甲骨文には、卜辭以外の記事刻辭と呼ばれるものがあり、甲骨の納入者、管理者などの名前が記錄される場合がある（拙稿「殷以前の血緣組織と宗教」附論第一節）。その名前のなかに我があらわれ、これは他例から考えて當然固有名詞である筈である。一般の卜辭にあらわれる我が代名詞であるのか、固有名詞であるのかは、まだ確論がなく、ここに引用した卜辭の我も固有名詞としても矛盾はない（附錄一「甲骨文字研究の現狀」參照）。

結語

以上各章にわたって、殷代の祭祀のもつ、歷史的な背景・意義を論じてきた。それによると、殷代における祭祀には、自然神信仰を中心とする外祭と、先王に對する五祀を中心とする內祭とがあり、この二つのものが、交互にあらわれてくることが明らかになった。しかも外祭は、殷が他族を征服してゆく過程において、被征服族が祭る地域の中心的な神を、殷王朝が祭るようになったものである。したがって、この外祭とよばれるものは、殷王朝の對外的な發展・外向性にもとづくものであったことがわかる。これに對して、五祀は、王位の繼承にもとづく祭祀であり、殷の王統を尊重する、いわば內向的なものであったのである。これらの二つの祭祀は、本來別系統のものであったが、殷における祖先祭祀の優位性によって、外祭が、王統に加上收合される傾向が生じてきた。このことは、本來複雜な構成をもつ殷の王朝において、次第に王權が確立してきたことを物語っている。

ところで、本稿において、主として甲骨文によりながら檢討を加えてきた殷代とは、實は殷の歷史においてみるならば、ある限られた一時期にすぎない。中華人民共和國成立後の、中國各地の發掘によって、殷の文化は、前期・中期・後期の三期に分けられ、甲骨文はそのうちの最後にあたる後期のものであることが明らかになった。したがって、本稿で述べてきた祭祀の變遷、そこから推定される血緣組織の變化、王權の確立などは、前期・中期を經過しながら到達したものであるとしなければならない。新石器時代の社會において、すでに貧富・地位の差があらわれてきていたことは、別の研究においてみたところであるが、それが殷代の後期に壯大な王墓が作ら

れるようになるまでには、殷代の前期・中期を通じて、分化が次第に進んだ筈である。しかしその間の消息を傳える甲骨文などの文字資料は、現在のところまだ發見されていないために、墓葬などの考古學的な資料によって檢討せざるを得ない。

殷代のもっとも一般的な墓葬は、長さ二米前後、幅〇・八米前後、深さ一米以内の長方素掘りの土坑に、死體を仰身伸展葬したものであり、隨葬品は數個の土器・石器である。この形式のものは、前期から後期にまで、常に見られるもので、小型墓とよぶ。これに對して、多少大きなものとして、中型墓がある。これは長さ三米前後、幅二米前後、深さ二米以上あり、内部には槨室と二層台が作られている。さらに重要なことは、五個以上の青銅器が隨葬品に含まれ、また一人から三人ほど、ときには十人に近い殉死者をともなっていることである。槨室・青銅器・殉死者をもつことで、さきの小型墓とは、根本的にことなっている。しかもこの中型墓といわれるものは、少なくとも前期にはまだ資料が報告されていない。これが資料としてあらわれるのは、中期の後半卽ち二里岡上層期になってはじめてあらわれる。このことは、中期になって、當時の社會において、階層の分化が明確になってきたことをあらわしている。これらの中型墓は、小型墓の二―五%程度の數であり、おそらく當時の血族集團の族長クラスのものであろう。したがって當時の族長たちは、數人の家内奴隷と考えられるものを所有し、また十個近い青銅器を作るだけの富をもち、それに相應した社會的・政治的な地位を占めていたものと考えられる。ただ注意すべきことは、中期ではまだ族集團内における族長個人の力が特に意識されてはいなかったらしい。それが意識されるのは、後期になり王權が確立するにつれて、王との關係において、族長の族内における權威が確立してからで、それが殷代後期の長文の青銅器銘となってあらわれたと考えることができよう。

ところで、殷代の墓葬をいうとき、もっとも人々の注目をひくのは、安陽侯家莊から武官村にわたる地域の北側の丘陵地帶から發見された大墓であり、おそらく殷王或いはそれに近い貴族の墓と考えられているものである。これには、墓室が亞字形のものと長方形のものがあり、大きなものでは、一〇〇二號が墓口の南北長一九米、東西一八米、深さ一二・五米、四方に墓道があり、東西北三道は長さ一〇米前後で階段状をなし、南道は約二〇米余の坡道である。勿論槨室が作られていた。この一〇〇二號墓は殆んど完全に盜掘され、隨葬品などは皆無に等しい狀態であったが、他の大墓などから類推して巨大にして豐富な青銅器群をはじめ、多數の隨葬品がいれられ、また多くの殉死者が埋められていたと考えられる。これをさきにあげた中型墓と比較すると、墓の構造としては、墓道の有無という點で差異があるが、その他の點では、墓室を埋める際の填土中に順次投入された。いずれも顔は墓の中央に向けられている。このように斬斷した人頭を墓中に埋めることは、少數の例外をのぞき、中型墓にはなく、大墓に限られている。(2)

では、中型墓と大墓との間に見られる質的な差とは何であろうか。それは墓中に斬斷された人頭骨が供えられているかどうかという點である。例えば一〇〇二號墓には、盜掘により完全に擾亂されたにもかかわらず、なお一〇個の人頭骨が殘り、また一〇〇一號墓では計七三個、武官村大墓に三四個、これらに比べて規模の小さくなる後岡の大墓に二八個と多數の人頭骨が、ある墓では墓道と墓室の接點に規則正しく並べられ、またある墓では墓室を埋める際の填土中に順次投入された。いずれも顔は墓の中央に向けられている。このように斬斷した人頭を墓中に埋めることは、少數の例外をのぞき、中型墓にはなく、大墓に限られている。(2)

甲骨文には、先王の祭祀に際して、「伐三十人」、「伐羌十人」などと書かれるものがある。これは一般に斬斷した人頭を供えることであると解され、埋葬後も、先王の祭祀に際してこれが行なわれたのであり、それは、武官村大墓の周邊で發掘された多數の斬首墓によって考古學的にも確認されている。(3) しかも甲骨文によってみられる先王の祭祀は、當時の一般の祖先祭祀とは異なって、王位というものを神聖視した特殊な祭祀であり、(4) 殷の最高神を示す帝字を冠して先王を呼ぶことがあったことなどとを併せ考えると、(5) この斬頭を供えるということは、恐らく王或いはそれに近い立場にある、特殊な人、卽ち政治的な立場のみではなく、宗教的にも他の族長達とは異なった地位をもつ人々に對して行なわれたものであることが明らかになろう。逆にいえば、當時の王たちは、恐らく宗教的にも最高の地位をもち、それによって政治的にも一層卓越した力をもち得たのではないかと考えられる。しかも輝縣琉璃閣の殷墓のうちには、中型墓でありながら斬頭を供えられたものが二基報告されている。この二基は、當時非常に稀な存在である黄金を隨葬品中にともなっていることから、(6) 一般の中型墓とはやはり異なった特異の墓であったことは明らかであるが、このような中型墓の主人、卽ち族長クラスのものから次第に大墓の主人卽ち王が發生してきた一つの過程を示していると考えることができよう。

さらに注意すべきは、このような斬頭を供えられた大墓は、殷代でも後期にしかあらわれないことである。このことは、聖俗の權力を一個人に集中した王があらわれること、卽ち王權がこの時期にようやく確立したことを示すものであろう。しかもこの時期に、殷の文化の分布は、湖南をはじめ、揚子江以南まで廣く擴大していった時期であり、これは殷王朝に代表される當時の中原文化が、内部的にも、對外的にも最も力の充實した時期であったことを物語っている。

第三章でもみたように、中期に相當する中丁から盤庚頃までの殷の王系には混亂があり、またこの時期に遷都がくり返して行なわれたと傳えられていることは、各地において、社會的には族長たちが擡頭し、またそれを可能にした社會的な力の蓄積が行なわれ、それを背景にして中原の民族の外への擴大と文化の傳播がおきたことが原因になったと考えられるが、その動きのなかから、各地に中心的な權力があらわれた、その一つが、安陽に根據をおいた後期の殷王朝であると考えられる。しかも、これがおそらく各地にあった地方的な王たちのうちで、最大最強のものであった。河南省輝縣琉璃閣區からは後岡規模の斬頭をともなった大墓が一基發見され、その他さきにふれたように、これに準ずると考えられる中型墓が二基發見されているものである。(7) また最近報道されたところによると、山東省益都縣蘇埠屯においても、武官村規模の大墓が發掘され、二一個の人頭骨、二〇人以上の殉葬が發見された。(8) これらはそれぞれの地方における小王權の存在を示すものであり、このことは、甲骨文によって各地における自然神信仰が知られることと對應するものであろう。したがって各地方の小王權を殷王の支配下におさめようとする動きが、一方では自然神に對する殷王朝における祭祀、或いは自然神の王系化と對應するものであったということができよう。極盛期にあった殷の紂王卽ち帝辛を倒した西周王朝も、第二部において述べるように本來はこうした地方的な小王權の一つであったと考えられる。(9) 以下にはこの西周王朝について述べようと思う。

(1) 殷代の各種墓葬の詳細は、拙稿『古代殷王朝のなぞ』第三章第二節・第三節參照。

(2) 中型墓に斬頭が見られるのは、後述の輝縣琉璃閣において發掘された第一四一號・第一四七號の二基である。中國科學院考古研究所『輝縣發掘報告』(一九五六年)第一編參照。

(3) 郭寶鈞「一九五〇年春殷墟發掘報告」(中國考古學報第五册)。

(4) 第三章第二節。

(5) 第一章第四節。

(6) 註(2)、中國古代文明における黄金のもつ性格については、吉田光邦「殷代技術小記」(東方學報京都第二三册)參照。なお殷墟における黄金の出土は、吉田氏の論考にあげるもののほか、侯家莊の一〇〇四號墓からも金箔が數葉發見されている。

(7) 輝縣の大墓は、第一五〇號とよばれているもので、墓室は南北七・四米、東西五・二米、深さ八・二米で、墓道は南北の二道。後岡の大墓は南北七米、東西六・二米、深さ八・五米で、墓道はやはり南北の二道である(石璋如「河南安陽

後岡的殷墓」中央研究院歷史語言研究所集刊第一三本)。

(8)「無產階級文化大革命期間出土文物展覽簡介」(文物一九七一年第一期、頁八一)。大墓が四基あり、ここにあげたのは第一號である。墓室の面積は一六五平方米、深さ八・二五米、四方に墓道があった。武官村大墓は、墓室が南北一四米、東西一二米、深さ八・二米で墓道は南北二道である。

(9) 殷と周との關係については、第二部第四章及び附錄四「西周文化の發生と宗周」參照。

ORIENTALES

LÉON VANDERMEERSCH

Etudes sinologiques

puf

據 © presses Universitaires de France, 1994 年版影印

SOMMAIRE

Avant-propos, VII

Première partie – La féodalité chinoise

Introduction, 3
La nature du gouvernement de la royauté Yin, 7
Naissance de la féodalité, 27
Nature de la féodalité chinoise, 63
La conception chinoise de la parenté, 105

Deuxième partie – Le ritualisme chinois

Introduction, 139
Ritualisme et morpho-logique, 143
La mutation rituelle de la conscience religieuse, 149
Le rationalisme divinatoire, 159
Le régime rituel : le Palais des lumières, 191
Ritualisme et juridisme, 209
Une tradition réfractaire à la théologie : la tradition confucianiste, 221

Troisième partie – L'idéographie chinoise

Introduction, 233
La langue graphique chinoise, 235
Les origines divinatoires de la tradition chinoise du parallélisme littéraire, 277
Ecritures apparentées à l'idéographie chinoise : écritures Yi, Nakhi, Tangout, Khitan et Joutchen, 299

Quatrième partie – Réflexions sur l'histoire en Chine

Introduction, 317
Vérité historique et langage de l'histoire en Chine, 319
Pouvoir d'Etat et société civile dans la tradition confucianiste, 331
Le *changement de mandat* et la restauration de l'ordre cosmique, 347

Première partie

LA FÉODALITÉ CHINOISE

Avant-propos

Le présent volume, qui inaugure la nouvelle collection « Orientales » des PUF, est édité à l'instigation de François Jullien, directeur de la collection, que je remercie de l'honneur qu'il me fait. On y trouvera un choix de textes difficilement accessibles, soit parce qu'ils font partie de publications épuisées soit parce qu'ils sont encore en attente de publication. Ce sont là les jalons d'une recherche poursuivie depuis quelques décennies sur certains aspects de la Chine ancienne et de sa culture qui m'ont toujours paru particulièrement significatifs : la forme chinoise de la féodalité, les rites, les caractéristiques d'une langue unique en son genre exclusivement écrite, la conception de l'histoire.

Les textes repris de publications antérieures n'ont pas été recomposés, mais reproduits tels quels, à l'exception d'une seule page comportant un passage sur la filiation de l'achilléomancie à la chéloniomancie, que j'ai rectifiée dans la ligne des découvertes récentes auxquelles je me suis intéressé. Outre la pagination propre du présent volume, la pagination originale de chaque extrait a été reprise en italique pour son utilité dans l'identification des références. N'ont pas été supprimés les renvois, internes aux volumes d'origine, à des pages qui cependant n'ont pas été reprises ici. Le lecteur intéressé pourra se reporter à l'ancienne édition, consultable dans les bibliothèques spécialisées.

Je dédie ce recueil aux étudiants. Puisse-t-il les aider à dépasser le relatif accomplissement qu'il marque.

Des trois dynasties royales qui, selon la tradition chinoise, font suite à l'époque mythique des cinq empereurs de l'âge d'Or mandatés par le Ciel chacun individuellement pour leur exceptionnelle vertu — dynastie des Xia, dynastie des Shang (ou Yin) et dynastie des Zhon —, la première est entièrement préhistorique, et la deuxième ne sort de la Préhistoire qu'à partir du cinquième et dernier déplacement de sa capitale, transférée au début du XIV[e] siècle av. J.-C. à Yin (nom sous lequel sont traditionnellement désignés les Shang à partir de ce transfert). Pour la connaissance de la Chine protohistorique, celle des Yin, notre source principale est la masse des inscriptions oraculaires sur os et sur écaille de tortue, qui enregistrent les divinations quotidiennement pratiquées à l'époque par scapulomancie (ou chéloniomancie), et que l'on a découvertes par dizaine de milliers depuis la fin du siècle dernier. Ce que ces inscriptions ont le mieux révélé, c'est l'organisation du culte des ancêtres, très différente alors de ce qu'elle deviendra sous les Zhou. Le culte Yin régulier, qui suit les règles d'une liturgie extraordinairement raffinée, était réservé aux ancêtres royaux et à leurs ascendants préroyaux. Il n'était accompli que par le roi lui-même ou un mandataire qu'il désignait à sa place. Cette organisation cimentait cultuellement la communauté ethnique d'une manière extrêmement forte. En effet, les institutions cultuelles ne reconnaissaient qu'une seule lignée d'ancêtres, commune à tous les membres de l'ethnie et les patronant dans le monde des puissances transcendantes, puissances mystérieuses agissant sur le monde visible depuis le monde de l'invisible sondé par divination.

On peut penser que c'est ce monolithisme cultuel qui a fait la force des Yin et les a assurés de la suprématie sur les autres ethnies peuplant alors la région du moyen fleuve Jaune, berceau de la civilisation chinoise. On y décèle en tout cas déjà la marque d'une caractéristique profonde de la société chinoise : la construction des relations sociales fondamentales, les relations de parenté, sur le modèle de l'organisation du culte des ancêtres (plutôt que, comme le pensait Granet pour l'époque, celui de l'organisation des échanges matrimoniaux). Dans la forme monolithique qu'il prend sous les Yin, ce modèle efface les bifurcations de lignées distinctives des degrés d'éloignement dans la collatéralité. Voué par tous à

une seule lignée d'ancêtres, le culte fait de l'ensemble de la génération qui suit celle du roi, chef de culte, une génération de fils de celui-ci, indistinctement : d'où pourrait venir que le vocable de *fils zi* soit resté attaché aux Yin (ou Shang) comme nom ethnique. En tout cas, le vocable de *père fu* prend alors le sens indéterminé de *père-oncle,* la relation paternelle plénière, celle que consacre le culte, étant celle qu'exprime le titre de *roi wang.* Paléographiquement, la graphie du mot *wang roi* a parfois été interprétée comme dérivée d'un pictogramme phallique, parfois, et plus vraisemblablement, comme une variante du pictogramme d'une hache de sacrifice. D'une façon ou de l'autre, soit à travers le signe de la virilité elle-même, soit à travers le signe d'une prérogative cultuelle, c'est bien là la métaphore d'une puissance paternelle étendue sur toute l'ethnie.

Cependant, à l'époque Yin, à l'intérieur de la communauté ethnique qui a considérablement proliféré et s'est dispersée sur un territoire de quelque 100 000 km^2, des dissimilations se sont produites. Le vocable de *fils zi* est désormais réservé à un groupe de proches du roi trop nombreux pour être composé de ses seuls enfants, mais néanmoins assez restreints, les *princes.* Ils forment ce que les inscriptions désignent d'un terme, *zu,* qui plus tard prendra le sens de *clan,* mais qui à l'époque s'applique à des *corps* (d'armée), et que, pour fixer les idées, on peut appeler *corporations.* La corporation des princes se distingue par une marque emblématique retrouvée sur de nombreux bronzes rituels, la marque dite *xizisun.* La même marque est utilisée par les membres vraisemblablement d'un sous-groupe de la corporation des princes, qui portent le titre de *zhen féal* (plus tard le mot prendra le sens de *ministre*) ou de *xiaozhen page* (littéralement *petit féal*). Mais on a retrouvé d'autres marques emblématiques de types très nombreux — sept à huit cents types différents —, et pour certains en multiples exemplaires. Cela semble indiquer que toute la communauté ethnique était organisée en *corporations,* dont bon nombre à caractère professionnel, si on en juge par les marques à motifs d'images stylisées d'objets manufacturés (vase, char, bateau, outils, etc.). Il faut cependant réserver le cas des implantations locales disséminées à travers le pays Yin, organisées en chefferies militaires sous le commandement de mandataires du roi parmi lesquels on peut identifier des membres de la corporation des princes : appelons-les *maisons territoriales.* Entre les maisons territoriales, les corporations et le roi intervenaient, semble-t-il, des échanges matrimoniaux. A une certaine classe d'épouses était attaché le titre de *fu dame.* Ces dames pouvaient recevoir des missions importantes, y compris des missions de commandement. Ce sont probablement là les épouses des membres de la corporation des princes et celles du roi lui-même. Ces dernières étaient, après leur mort, associées aux rois défunts leurs époux dans le culte régulier, du moins lorsqu'un de leurs fils avait accédé au trône, ce qui les consacrait dans leur rang de reine.

Cette stratification, ces clivages correspondent à un mouvement de structuration progressive de l'Etat. Il s'en est suivi une certaine désadap-

tation du culte ancestral régulier unitaire à l'organisation étatique qui se diversifiait. Des correctifs sont apparus au monolithisme cultuel qui privait tout membre de l'ethnie, le roi mis à part, du pouvoir d'honorer de sacrifices ses propres ancêtres. Les tombes Yin aristocratiques ont livré aux fouilleurs des centaines de bronzes votifs dont les inscriptions, là où elles existent, comportent des dédicaces soit au grand-père, soit, beaucoup plus souvent, au père, soit, beaucoup plus rarement, à la mère, à l'épouse ou au frère de l'auteur de la pièce. Ainsi est attestée la pratique, en dehors du culte royal régulier, d'un culte funéraire privé par lequel, dans l'aristocratie, s'amorce la consécration cultuelle des lignages. Parallèlement, au niveau de l'institution royale s'efface le principe, caractéristique du système de parenté des Yin, de la succession collatérale. Les cinq derniers rois de la dynastie se sont succédé de père en fils, sans interposition de collatéraux comme au cours des générations précédentes. De ces corrections sortira finalement la forme entièrement remodelée du culte ancestral des Zhou, accompagnée d'une refonte des institutions de la parenté sur lesquelles s'articulera la féodalité chinoise ancienne, système où le pouvoir se distribue suivant les lignes de force de la parenté diversifiée entre aînés et cadets.

Les études sur l'ancienne féodalité chinoise qu'on retrouvera ci-après sont toutes extraites de *Wangdao ou La voie royale*. Elles se composent d'une part des trois chapitres du tome II consacrées aux transformations qui ont fait passer la royauté chinoise archaïque de l'Etat unitaire des Yin à l'Etat féodal des Zhou, et d'autre part du chapitre du tome I consacré aux structures de la parenté telles qu'elles se sont réglées avec la féodalité.

convoque pour leur donner d'ultimes instructions les six plus hauts personnages de son entourage ainsi que tous les responsables des affaires publiques dont notamment les *baiyin* 百尹 *cent chefs* (de l'administration) (2) ; ou encore au chapitre *Weizi zhiming* 微子之命 , le même roi Cheng déclare dans le mandat d'investiture qu'il délivre au premier duc de Song :

« ... C'est pourquoi je t'établis au rang d'altesse ducale, pour que tu *gouvernes yin* cette région orientale de notre patrie... » (3).

C'est dans la même acception que le mot figure également dans le texte du mandat de Mingbao, successeur de Zhougong, tel que nous l'avons vu rapporté dans l'inscription du *Lingyi* :

« ... Le roi donna mandat à Mingbao 明保, fils de Zhougong周公, de *diriger yin* les trois services et les corps des quatre points cardinaux... » (4).

D'autre part le *Erya* donne le terme *yin* 尹 comme synonyme du terme *zheng* 正 *recteur* (5).

Paléographiquement, mérite surtout d'être relevée la parenté du caractère *yin* 尹 et du caractère *fu* 父 *père-oncle*. L'un et l'autre sont des pictogrammes d'une main tenant un objet, plus court pour le mot *fu* 𠂤(父), plus long pour le mot *yin* 𠂤(尹), mais qui dans les deux cas était vraisemblablement un objet rituel symbole d'autorité. Yang Kuan 楊寬 propose de voir dans l'objet court une tête de hache de pierre polie, forme originelle de la tablette de jade appelée *gui* 圭 que les rituels Zhou prescrivent aux dignitaires de tenir à la main, comme insigne de leurs pouvoirs, durant les cérémonies officielles, et dans l'objet long quelque arme d'hast plus imposante, symbole par conséquent d'une plus grande autorité (6). Les *yin caciques* n'étaient-ils pas certains *fu pères-oncles* élevés à une position particulière ? A l'époque où la communauté ne constituait encore qu'une vaste famille, les membres de la génération la plus âgée, ces pères-oncles dont le pouvoir paternel était confisqué par le roi-père, n'en devaient pas moins conserver sur la génération des *fils* une autorité naturelle dont le chef de la famille ethnique ne pouvait négliger de se ménager l'appui. Sans doute ce dernier les associait-il à ses décisions dans le cadre de quelque conseil des anciens. La similitude graphique qui apparente le mot *yin* au mot *fu* ferait alors supposer que la fonction des caciques ne serait autre que la survivance, institutionnalisée à l'époque de la royauté politique, du rôle dévolu aux pères-oncles à l'époque de la photo-royauté familiale. Le vocable courant de parenté *fu* aurait été modifié en titre indicatif de la charge spéciale de *yin* lorsque ce rôle de conseiller du roi aurait été érigé en fonction réservée à quelques uns seulement des anciens, élevés au-dessus des autres.

Cette interprétation prête aux caciques une position considérable, la plus proche de celle du roi lui-même, ce que ne contredit pas le sens que garde encore le mot *yin* dans les textes de la tradition Zhou. Pour-

La nature du gouvernement de la royauté Yin

Nous venons d'étudier des titres Yin, ceux de *prince* et de *féal* ou de *page*, auxquels il convenait d'associer celui de *dame*, qui, tout en impliquant des relations du type de celles de la parenté, avaient le sens d'indicatifs de rang. Ils sont les seuls du genre. D'autres termes sont également employés comme titres dans les textes des inscriptions oraculaires ; mais l'analyse conduit à les tenir, à la différence des précédents, pour des indicatifs de fonctions spécialisées. C'était ces fonctions qui devaient valoir à leurs titulaires rang de prince ou de page, de même que sous les Zhou le statut de grand officier ou de simple officier sera attaché à des charges d'une dignité plus ou moins élevée ; cependant, comme jamais aucune formule appellative ne comporte les deux espèces de titre à la fois, il n'est pas possible de faire le départ, sinon de façon conjecturale, entre les fonctions de rang supérieur et les fonctions de rang subalterne. Il reste que l'examen des noms de fonctions, appuyé principalement sur l'analyse paléographique des caractères et éventuellement sur des comparaisons avec la terminologie administrative correspondante de l'époque Zhou, permet de se faire une idée de la nature du gouvernement des rois Yin, et revêt par conséquent un grand intérêt. Nous allons y conduire notre enquête, en réservant toutefois pour un chapitre particulier la question de certains titres associés à des noms territoriaux, qui ne concernent pas l'aristocratie métropolitaine mais sont significatifs d'antécédents Yin de l'organisation féodale Zhou (1).

C'est au nombre d'une douzaine environ que se chiffrent les noms de fonctions couramment mentionnés dans les inscriptions. Pour la plupart, ils se classent aisément en deux séries, touchant, l'une, aux activités religieuses ou para-religieuses, l'autre, aux activités militaires ou para-militaires. Mais une place à part doit être faite à une fonction particulièrement importante, celle de *yin* 尹 *cacique*, par laquelle commencera notre examen.

Le terme *yin* se retrouve dans les sources littéraires où il apparaît comme un mot légèrement archaïsant avec, dans des emplois de substantif, le sens de *chef* de département administratif, et, dans des emplois de verbe, celui de *commander*. Dans le *Shujing*, par exemple, au chapitre *Guming* 顧命 , le roi Cheng 成 , sentant sa fin prochaine,

qu'il est attaché aussi bien au statut du seigneur féodal dans son fief devenu en fait pays indépendant qu'au statut du roi dans le royaume. Que le nom de la fonction des *caciques* ait pu évoluer jusqu'à prendre ce sens révèle quelle autorité devait être celle des *yin* à l'époque archaïque.

Il y a plus. Le rapprochement de l'ensemble de la ligne d'évolution qui va du mot *fu* 父 *père-oncle* au mot *jun* 君 *prince* en passant par le mot *yin* 尹 *cacique* et des deux points de repère que constituent d'une par le mot *wang* 王 *roi-père*, d'autre part le mot *kao* 考 *père stricto sensu* (à la différence de *fu père-oncle*), permet de découvrir toute une série de relations sémantiques qui éclairent la nature originelle de la royauté en Chine, et confirment l'existence de constantes interférences entre la conception de la parenté et la conception des structures de l'Etat dans la mentalité chinoise.

Une parfaite homothétie existe en effet aussi bien entre les rapports de sens des deux mots *wang-kao* et des deux mots *jun-fu*, qu'entre les rapports de sens des deux mots *kao-fu* et des deux mots *wang-jun*. De même que le *roi wang* n'est autre que le *père kao* par conversion politique de la puissance paternelle, de même le *prince jun* (après le *cacique yin*) n'est autre que l'*oncle fu* après conversion politique de la puissance avunculaire ; et de même que l'*oncle fu* est l'auxiliaire du *père kao*, de même le *cacique yin* (et plus tard le *prince jun*) est l'auxiliaire du *roi wang*. La raison pour laquelle en chinois le pouvoir souverain est signifié dans sa généralité par le nom du *prince jun* plutôt que par le nom du *roi wang* lui-même, tient à ce que des deux mots *fu père-oncle* (homologue de *jun prince*) et *kao père stricto sensu* (homologue de *wang roi*) le premier a toujours pu englober le second dans sa connotation tandis que jamais le second n'a pu connoter le premier. C'est ainsi que la relation fondamentale de toute organisation sociale s'exprime dans la tradition chinoise selon la formule *jun-chen* 君臣 *prince-sujet*, dans laquelle le mot *jun* est pris de cette façon, *lato sensu*, pour le mot *wang*, et où le mot *chen*, si l'interprétation qui en a été donnée plus haut est exacte, doit être entendu comme un substitut du mot *zi fils* ; de telle sorte qu'il ne s'agit au fond que d'une reformulation de la relation *wang-zi* 王子, fondamentalement celle du *père (roi)* et du *fils (sujet)*.

Si l'importance considérable des *caciques* Yin n'apparaît bien qu'en filigrane de la conception traditionnelle de la souveraineté du *prince jun*, et n'est guère trahie par les inscriptions, il est une autre fonction de laquelle inversement la tradition ultérieure a complètement effacé les contours, alors qu'elle tient la première place dans la documentation épigraphique, celle des *ya* 亞 *marguilliers*, qu'il faut sans doute placer immédiatement au-dessous de la précédente. Le signe le plus frappant de la prépondérance sociale des *ya* est que ceux-ci utilisaient pour signer leurs bronzes votifs non pas la marque générale

ne s'agirait-il pas du départ de deux groupes de membres de la communauté vers des localités extra-métropolitaines pour y constituer précisément les deux maisons territoriales en question, auxquelles les marguilliers partis à la tête des migrants auraient laissé leurs noms ?

Enfin, dans de nombreuses inscriptions figure le nom *ya* 亞 associé au nom *ma* 馬 des *maréchaux*, ce qui peut faire croire que les marguilliers étaient des officiers aux armées, opinion partagée par Chen Mengjia et Shima Kunio (12). Cependant, comme le caractère *ya* transcrit également un nom propre, indistinctement toponyme ou nom de personne en raison de l'usage de désigner le chef d'une maison territoriale par le nom de cette maison, il est difficile de savoir si ce sont bien les marguilliers qui reçoivent des missions de concert avec des maréchaux, ou si c'est le personnage nommé Ya (13).

De toute façon, nul ne contestera que les *ya* avaient des activités militaires : mais était-ce là celles de leur fonction proprement dite ? Que signifie le mot *ya* lui-même ?

Dans le *Shuowenjiezi*, il est interprété de la façon suivante :

« *Ya* signifie laid. C'est le pictogramme d'un homme bossu. Le Secrétaire Jia (c'est-à-dire Jia Kui 賈逵, qui vécut de 30 à 101 ap. J.-C.) rapporte que le mot est pris au sens d'*en suivant*. »

L'explication est fondée sur l'assimilation de *ya* 亞 à son dérivé *e* 惡 *mauvais* ou *laid*, et soutenue par la vision, dans le caractère, du pictogramme d'un bossu, vision inexplicable sinon par l'hypothèse qu'il existait à l'époque de Xu Shen une autre graphie propre à solliciter dans ce sens l'imagination mais que nous ne connaissons plus. La graphie archaïque ✣ (亞) n'a en tout cas rien à voir avec une silhouette d'homme bossu, et se présente comme le tracé très géométrique d'un dodécagone cruciforme. Ce dessin ne serait-il pas le plan d'un édifice évoqué comme symbole de ce que signifie le mot *ya* ? Telle est l'idée qui a orienté les recherches étymologiques contemporaines. Dans une minutieuse étude philologique et paléographique, Katô Jôken s'est efforcé d'établir tous les rapports possibles entre le caractère *ya* et certains mots du vocabulaire ancien plus ou moins directement liés au trogloditisme traditionnel des habitants d'une bonne partie des régions loessiques du nord de la Chine, pour conclure que le polygone cruciforme en question n'était autre que le plan d'un type d'habitations encore très courant aujourd'hui chez des populations troglodytes du Shànxi, habitations faites de quatre chambres souterraines flanquant une sorte d'impluvium carré laissé à ciel ouvert pour permettre l'éclairage indirect des quatre pièces s'ouvrant sur lui (14).

Mais cette interprétation se heurte à l'heure actuelle au fait que nulle part les archéologues, malgré la multiplication extraordinaire des fouilles depuis 1950, n'ont découvert d'habitations de ce type à l'époque archaïque, où – et ceci ne peut plus désormais se trouver remis en cause –, la forme constante des demeures ordinaires était celle d'une

tant, les inscriptions qui concernent ces dignitaires sont relativement peu nombreuses, une vingtaine peut-être. Parmi les plus intéressantes, celle de la pièce *She, 3, 4* mentionne *trois caciques*, ce qui laisse supposer qu'il y en avait un de gauche, un de droite et un du centre ; celle de la pièce *Jia, 752*, évoque un banquet offert *aux caciques duoyin* 多尹 ; celle de la pièce *Xu, 6, 17, 1* porte sur l'ordre à donner *aux caciques* de s'occuper de la construction d'une résidence royale ; celle de la pièce *Yi, 1155* parle d'importants défrichements dont la réalisation serait confiée à un *cacique*. En revanche, il n'y a pas d'exemple d'expéditions militaires commandées par eux. La minceur de ce bilan documentaire ne doit pas étonner : si les caciques ne défraient guère les inscriptions oraculaires, c'est simplement parce que, leur rôle étant essentiellement un rôle de conseil, voire un rôle de décision par délégation de pouvoir, peu de missions d'exécution leur étaient confiées, de ces missions dont les aléas intéressaient la procédure divinatoire.

Si les caciques étaient les plus proches du roi, ils se trouvaient par le fait même à la tête de la corporation aristocratique métropolitaine. Sans doute étaient-ils choisis parmi les princes jouissant du plus haut ascendant, autrement dit parmi les *pères-oncles* des princes. Le plus illustre d'entre eux est Yiying 伊尹, qui fut aux tous débuts de la dynastie des Shang un ministre de Tang le victorieux dont le souvenir s'est perpétué jusque dans la tradition historique, et que les inscriptions oraculaires évoquent comme l'un des plus importants des bénéficiaires du culte ancestral irrégulier. Kaizuka Shigeki a proposé du graphisme de la marque *xizisun* 析子孫 signant les bronzes de la corporation des princes une interprétation qui y retrouve, sous une forme archaïque, le nom de Baoheng 保衡, donné dans le *Shiji* comme celui du successeur de Yiyin, mais que le paléographe japonais considère comme pouvant être plutôt une autre appellation de Yiyin lui-même (7). La démonstration paraît un peu trop laborieuse pour être tout-à-fait convaincante, mais l'idée de faire du plus grand des caciques défunts le patron transcendant de la corporation des princes n'est pas sans fondement.

La nature et l'importance de la fonction de cacique apparaîtront mieux encore à travers les données philologiques suivantes. Le caractère *yin* figure également dans les inscriptions oraculaires sous deux variantes. La première, dans laquelle lui est ajouté le radical de la soie 紲尹, a disparu (8). La seconde a au contraire évincé la forme primitive ; or cette seconde variante, formée par l'addition du radical de la bouche, qui traduit ici probablement l'idée du pouvoir de donner des ordres, n'est autre que le caractère *jun* 君 de la langue classique, équivalent du français *prince* pris dans l'acception non pas d'un titre de noblesse particulier (sens que nous avons attaché constamment au terme *zi* 子 du vocabulaire Yin), mais du rang suprême de celui qui détient la souveraineté (9). Le mot *jun*, dans le vocabulaire classique, n'est pas un titre, bien qu'il soit parfois employé comme honorifique, mais un terme qui connote la conception chinoise du pouvoir souverain en général, tel

xizisun, mais une marque qui leur était propre, et qui, sur les bronzes Yin que nous possédons aujourd'hui, est de loin la plus fréquente de toutes les marques spéciales. De plus, nombreuses sont les inscriptions oraculaires qui portent sur leurs activités. Les *ya* sont appelés ès qualités à exécuter des sacrifices du type *yu* 御, offerts pour obtenir protection des esprits :

« Au jour *yisi*, divination. Par le devin He 何, demande d'oracle sur ceci : Ya Pang 亞旁 prendra-t-il des gens de race Qiang pour les immoler dans un sacrifice *yu* ? » *(Jia, 2464)*

Ils sont chargés d'expéditions militaires :

« Au jour *gengchen*, divination. Ordonnera-t-on au(x) *duoya* 多亞 *(aux marguilliers / au chef des marguilliers)* de – (caractère non déchiffré mais qui ne peut être qu'un verbe désignant une opération de guerre d'après ce qui suit) le pays de Quan 犬 ? » *(Ning, 2, 16)*

Un certain Ya Lü 亞𠂤 (10) est chargé d'une mission dont la nature exacte est difficile à préciser, étant donné l'obscurité de plusieurs des termes employés dans les inscriptions qui s'y rapportent, mais où il s'agit bien, semble-t-il, d'opérations de guerre :

« Au jour *renxü*, divination. Par le devin Da 𣪊, demande d'oracle sur ceci : S'il advient qu'arrivent les gens de Fang 方, et si Ya Lü effectivement – (caractère non déchiffré, pour un verbe indiquant sans doute une action de défense contre les gens de Fang), le roi sera-t-il gratifié d'avoir l'assistance (des puissances transcendantes) ?

« Au jour *renxü*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Ne sera-t-il pas gratifié d'avoir l'assistance (des puissances transcendantes) ?

« Au jour *renxü*, divination. Par le devin Da, demande d'oracle sur ceci : Ya Lü – – (deux caractères non déchiffrés) ?

« Au jour *renxü*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Si Ya Lü suit, recevra-t-on (assistance) de Hai 𡆥 (le haut ancêtre) ?

« Au jour *renxü*, divination. Par le devin Da. Demande d'oracle sur ceci : Ya Lü rentrera-t-il d'être allé monter à Qiang 𢍏 ? » *(Jia, 3913)*

Deux autres *marguilliers*, Ya Bi 亞𢆶 et Ya Que 亞雀, sont mentionnés dans des oracles où il est question de mouvements de population sous leur direction :

« Au jour *dingyou*, divination. Si Ya Bi 亞𢆶 avec la *masse zhong* (c'est-à-dire la *masse des hommes*) passe à Chuang 囱, sera-ce favorable ? » *(Cui, 1178)*

« Au jour *xinsi*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Si Ya Que – – (deux caractères non déchiffrés) avec *mes hommes yu ren* , sera-ce favorable ? » *(Qian, 18, 13, 2)*

Sans doute peut-il s'agir encore d'opérations militaires ; mais étant donné que Bi et Que deviennent des noms de maisons territoriales (11),

titre des *marguilliers*, les marques composées dans lesquelles entre son symbole peuvent s'interpréter de façon beaucoup plus vraisemblable comme les indices de cumul, voire de glissement complet de fonction, à la faveur desquels les *marguilliers*, choisis par le roi en raison de leur rang élevé pour l'exécution de missions souvent étrangères au domaine spécifique de leur compétence, ont pu accaparer de nombreuses charges en dehors de celles des affaires proprement religieuses, et notamment des charges militaires, auxquelles leur titre a fini par être associé (19).

Quant à la raison pour laquelle aucun oracle ne porte sur les activités religieuses des *marguilliers*, elle tiendrait à ceci que, de portée purement administrative, ces activités ne donnaient pas lieu à la divination requise seulement pour orienter vers les puissances transcendantes convenables l'acte sacerdotal proprement dit, le sacrifice, du ressort du roi seul ou de son représentant. Il ne faudrait pas confondre le rôle d'officiant, parfois confié à des *marguilliers* ès qualités selon les inscriptions, et qui résulte seulement de leur rang de proches du roi, avec les attributions ordinaires de leur charge.

Voisines des fonctions des marguilliers, qui touchent à l'exercice du culte lui-même, sont les fonctions para-religieuses de ceux qui s'occupent de divination. D'abord celle des *bu* ⊦ *chéloniomanciens*, dont la charge était proprement d'exécuter les manipulations de la procédure divinatoire. Le mot *bu* apparaît le plus souvent dans les formules de datation des inscriptions oraculaires précisant que tel jour du cycle sexagésimal a eu lieu, sur le sujet exposé dans la partie principale du texte inscrit, une *divination bu* ⊦ , c'est-à-dire l'accomplissement d'une procédure divinatoire, par distinction d'une part de ce qui est acte de *demande d'oracle zhen* 貞 , d'autre part de ce qui est *déchiffrement du pronostic zhan* 占 (20). De là se déduit que, lorsque ce même mot devient un titre placé devant un nom personnel, ce qui arrive dans de rares exemples de formules de datation un peu plus développées, la charge qu'il désigne est celle de manipulateur des pièces divinatoires, même si ce manipulateur peut avoir agi également comme demandeur d'oracle, c'est-à-dire maître de la cérémonie, ou comme lecteur du pronostic, c'est-à-dire devin à proprement parler, ainsi qu'il apparaît dans les inscriptions suivantes :

« Au jour... *wu, divination bu.* Par *le chéloniomancien bu* Bin, demande d'oracle... » *(Yi, 527)*

« Au jour *bingyin, divination bu.* Par *Shi*, demande d'oracle. *Le chéloniomancien bu* Jing a dit (c'est-à-dire a énoncé le pronostic suivant)... » *(He, 519)*

Sans doute primitivement le chéloniomancien accomplissait-il ces trois rôles à la fois, sauf intervention personnelle du roi à sa place ; mais dans les rituels Zhou sa charge se réduit à l'exécution des opérations matérielles de la procédure, et le véritable responsable de la divination

excavation le plus souvent ronde, rarement carrée, relativement peu profonde, et surmontée vraisemblablement d'une construction légère qui développait le logement jusqu'à une hauteur suffisante au-dessus du niveau du sol, mais dont il ne reste aujourd'hui plus trace (15). En revanche, le tracé en polygone cruciforme a été reconnu comme caractéristique du plan des tombeaux de l'époque Yin, et comme le résultat de l'addition au simple rectangle que dessinaient les cavités tombales à l'époque précédente, sur deux côtés opposés, de deux chambres latérales annexes (16). Shirakawa Shizuka a donc pensé à juste titre que le caractère *ya* figurait en réalité des tombeaux. Ce qu'il a même réussi à prouver en déchiffrant une marque de bronze Yin  dont le graphisme représente le caractère *ya* à l'intérieur duquel sont inscrits en style pictographique d'une part les éléments composant le caractère *mu* 墓 *tombe* (sauf le radical de la terre qui est élidé), et d'autre part l'image d'un chien, victime funéraire toujours placée dans les grandes tombes Yin à l'intérieur d'une petite cavité ménagée à cet effet au milieu de la chambre funéraire proprement dite (17).

Tout porte à croire, par conséquent, que les *ya* étaient proprement les officiers des tombeaux ; et pas de n'importe quels tombeaux : des tombeaux de plan cruciforme, c'est-à-dire des tombeaux les plus importants, essentiellement les tombeaux royaux. Mais leur rôle ne se réduisait certainement pas à celui d'officiers des cimetières. Dans le contexte d'une religion entièrement développée à partir du culte des morts, ils avaient certainement charge de l'administration de l'ensemble des édifices et des biens du culte, voire de l'organisation de toutes les cérémonies sacrées. Ainsi s'explique qu'ils aient été si nombreux et socialement si haut placés, à en juger par la quantité et la qualité des bronzes qui portent leur marque. Formaient-ils ou non une corporation à part ? C'est l'opinion de Shirakawa Shizuka (18) ; mais il paraît plus plausible de considérer que dans la capitale Yin l'ensemble de l'aristocratie ne formait qu'une seule corporation, même si les membres de celle-ci préféraient parfois utiliser pour signer leurs bronzes la marque spéciale de leur fonction plutôt que la marque corporative commune.

Katô Jôken, qui voyait dans les marques des bronzes Yin des emblèmes de clans analogues aux clans Zhou, interprétait le fait que dans ces marques le signe *ya* apparaît le plus souvent en composition avec d'autres pictogrammes comme significatif de l'existence de branches claniques secondaires. C'est en effet l'un des sens de *ya* que celui de *second, placé en deuxième position*, sens qui semble dériver de l'idée d'ordre, elle-même tirée de celle de l'arrangement architectural régulier que représente la graphie primitive du mot. Mais comment expliquer alors la prépondérance incompréhensible de dizaines et de dizaines de clans *secondaires* ? Si le terme *ya* est reconnu comme le

des simples instruments matériels de la divination, et c'est comme tel que d'autre part il supplante le *chénoniomancien* dans l'art divinatoire ; d'autre part il est chargé des affaires qui doivent être réglées selon des instructions consignées par écrit selon les termes des oracles.

De la fonction de *shi* se détache vers la fin des Yin celle de *zuoce* 作冊 *rédacteur de chartes*, mentionnée dans l'inscription *Qian, 4, 27, 3,* et qui en épigraphie Zhou reste encore parallèle à celle de *neishi chargé d'affaires de l'intérieur* ou *notaire de l'intérieur* (22). Avant cette dissociation, il y a tout lieu de penser que la charge de rédiger les *ce chartes* incombait au *devin shi* ; en quoi se trouve confirmée sa compétence spéciale en matière d'écriture. A condition du moins que le sens de *document écrit* soit lui-même établi pour le mot *ce*. Mais ce sens n'est guère contestable. Dans les inscriptions oraculaires, trois sortes de pièces prennent le nom de *ce* 冊 *(册)* :

– d'abord celle sur lesquelles est exposé l'ordre des sacrifices de la liturgie régulière, pièces dont le nom prend la forme *dian* 𠬜 *(典)* par adjonction au radical *ce* du graphème de deux mains élevant le document en question devant les *esprits* (figurés par le graphème *shi*) au cours de la cérémonie dite de *présentation de l'ordo gongdian* 工典 (23) ;

– ensuite celles sur lesquelles sont inscrites les victimes ou les personnes consacrées aux esprits transcendants (24) ;

– enfin celles sur lesquelles étaient portées des formules magiques de malédiction proférées au cours de cérémonies spéciales contre des pays ennemis (25).

Il est clair que le mot *ce* se rapporte à des *écrits*, et il n'y a pas lieu de remettre en cause l'explication de Xu Shen 許愼 qui voit dans le caractère le pictogramme d'une liasse de *fiches de bambou zha* 札 . Les plus anciennes graphies oraculaires présentent une image qui s'accorde fort bien avec cette explication. Il est vrai qu'aucune fiche de bambou inscrite n'a été retrouvée pour l'époque Yin ; mais le caractère périssable de ce matériau est une raison bien suffisante de l'absence de telles pièces de l'ensemble des documents que les archéologues ont retrouvés à Xiaotun. Même si l'écriture chinoise a d'abord été exclusivement utilisée sur les écailles de tortue, son développement à l'époque Yin suppose que son emploi a dû très vite prendre beaucoup plus d'extension.

Des tableaux de sacrifices de la liturgie régulière correspondant aux *ce* 冊 *chartes* de la première sorte, dites *dian* 典 , ont cependant été retrouvés inscrits sur des écailles de tortue (26). Mais comment se fait-il qu'ils n'aient pas été retrouvés en plus grand nombre, étant donné la fréquence des cérémonies de *présentation de l'ordo gongdian*, si ces tableaux étaient normalement inscrits de cette façon sur des os ou des écailles se préservant très bien à travers les siècles ? Ne faut-il pas penser qu'il s'agit ici non pas d'exemplaires normaux de ce genre de documents liturgiques, c'est-à-dire d'exemplaires sur fiches de bambou, mais de

est le *devin shi* 史 , dont le titre apparaît déjà dans les inscriptions Yin à travers un terme qui signifie aussi bien *chargé d'affaires* que, par métonymie, *affaires*.

Les inscriptions mentionnent notamment des *chargés d'affaires* de divers points cardinaux :

« Au jour *dingsi*, divination. Par le devin Bin 宁 , demande d'oracle sur ceci : L'ordre à Bing 禀 de donner à Xun 荀 des vivres, en donnera-t-ton l'ordre (vraisemblablement : chargera-t-on de le transmettre) au *chargé d'affaires de l'Ouest xi shi* 西史 ? Au 3ème mois. » *(Jia, 2121)*

« Au jour *gengzi*, divination. Par le devin Zheng 爭 , demande d'oracle sur ceci : *le chargé d'affaires de l'Ouest Shao* 召 sera-t- il exempt de malheur en s'occupant (des affaires royales) ?

« Au jour *gengzi*, divination. Par le devin Zheng, demande d'oracle sur ceci . *le chargé d'affaires de l'Ouest Shao* aura-t-il donc du malheur ? Etc... » *(Yi, 4506 + Yi, 4536)*

«... Divination. Par le devin Xuan 亘 , demande d'oracle sur ceci : *le chargé d'affaires de l'Est* viendra-t-il ? » *(Yi, 3730)*

« Demande d'oracle sur ceci : Est-ce que le roi doit ne pas établir un *chargé d'affaires* au Sud ?

« Demande d'oracle sur ceci : Faut-il donc faire une cérémonie *gao* 告 ? » *(Ming, 2323)*

Certains chargés d'affaires portent le titre particulier de *yushi* :

« Appellera-t-on le *yushi* 御史 ? » *(Yi, 3422)*

« Appellera-t-on donc le *yushi* ? » *(Yi, 4629, verso)*

Les inscriptions mentionnent également le titre de *dashi* 大史 *grand chargé d'affaires* :

« Demande d'oracle sur ceci : Or donc au *Grand chargé d'affaires Dashi* Xia 大史夾 donnera-t-on ordre ? Au 7ème mois. » *(Jia, 3536)*

Comme l'a montré Shirakawa Shizuka, le caractère qui transcrit le mot *shi* 𠂤 *(史)* est le pictogramme d'une main tenant un récipient dans lequel a été placée une formule sacrée (21). Cette formule, qui ici doit être celle de l'ordre concernant les affaires à régler, n'est-elle pas reprise de la sentence oraculaire sur laquelle se fonde l'ordre en question ? Et le *chargé d'affaires* n'est-il pas celui qui est d'abord capable de lire et d'écrire de pareilles formules ? Ici apparaît l'importante question du lien entre l'écriture et la divination, qui sera reprise plus loin, mais dont il suffit de voir pour le moment qu'elle recoupe celle de la distinction des *bu* ⊦ et des *shi* 史 en ceci, que la fonction du *devin shi* vient s'instaurer au-dessus de celle du simple *chéloniomancien bu* lorsque la science divinatoire devient une science oraculaire *écrite*. Le *shi devin* est le manipulateur de la chose écrite plutôt que le manipulateur

la guerre et de la chasse, cette dernière ayant dans la Chine archaïque un caractère para-militaire (32).

Les inscriptions gardent la trace des fonctions de *maréchal ma* 馬 et de *piqueur quan* 犬, dont la nature ressort des graphies sans équivoque du cheval et du chien qui les symbolisent. Celle d'*archer she* 射 est indiquée par le pictogramme d'une flèche encochée sur un arc. Un pictogramme de la même famille, représentant une ou deux flèches placées pointe en bas dans un carquois et qui doit se lire *fu* 箙, est employé parfois dans l'expression collective *duofu les fu* 多箙 ; mais cet emploi est rare, et Shima Kunio estime qu'il s'agit d'une substitution d'homophones pour *duofu* 多帥 *les dames* (33). Le pictogramme de l'homme et de la hallebarde désigne la fonction de *hallebardier shu* 戍. Enfin plusieurs inscriptions comportent le mot *pang* 𠂤, analysé par Jao Tsung-I dans le sens de *patrouiller, garder* (34), les auteurs se partageant sur le point de savoir s'il faut le prendre comme verbe ou comme substantif, et dans ce dernier cas comme le nom d'une fonction particulière, celle de *garde*, ou comme une spécification de la fonction d'archer au nom de laquelle est le plus souvent associé le mot *pang* L'interprétation la plus cohérente semble celle de *pang* au sens de *garde*, qui donne des lectures comme celles-ci :

« Faut-il ordonner à Guo 郭 de faire un sacrifice *shi* 示 avec les archers et les gardes, et d'appeler Ren 壬 ? 6ème mois ». *(Houxia, 25, 8)*

« Au jour ... *wei*, divination. Par le devin Chong 旅, demande d'oracle sur ceci : Faut-il donner ordre aux archers et gardes ? 1er mois.» *(Houxia, 26, 1)*

« Au jour *gengzi*, divination. Par le devin Zhong 宅, demande d'oracle sur ceci : Faut-il donner ordre aux maréchaux et aux gardes de partir de Yang 盖 ? » *(Jia, 3523)*

Il existe au moins une dizaine de pièces dont les inscriptions mentionnent *les trois cents archers sanbai she* 三百射, par exemple :

« Ne lèvera-t-on pas les trois cents archers ?

« Lèvera-t-on les trois cents archers ? » *(Yi, 751)*

« N'ordonnera-t-on pas à Bi de prendre le commandement des trois cents archers ?

« ... de prendre le commandement des trois cents archers ? » *(Yi, 7661)*

« Demande d'oracle sur ceci : N'ordonnera-t-on pas à Bi 畢 de ? (*yang* 羕, caractère généralement employé comme nom de lieu, mais qui ici doit être employé comme verbe dans une acception qui reste obscure : une sorte de rite militaire peut-être ?) les trois cents archers ?

« Demande d'oracle sur ceci : Ordonnera-t-on à Bi de ? *(yang)* les trois cents archers ?

« Demande d'oracle sur ceci : Or donc au *chef du corps des princes*

Sans doute les *maréchaux*, c'est-à-dire en fait non pas des cavaliers mais des combattants montés sur des chars, les Chinois de l'époque archaïque ne pratiquant pas l'équitation, étaient-ils les premiers en dignité des militaires Yin ; mais la masse des archers n'était certainement pas constituée par une piétaille de rustres. L'arc, nous l'avons vu, est une arme aristocratique dans la Chine ancienne. Le service des armes était d'ailleurs *ipso facto* une fonction classant ses titulaires dans l'aristocratie. Tout militaire était officier en ce sens qu'il avait un rôle social de service direct de la royauté. Archers et hallebardiers devaient avoir rang de *féal* ou de *page*, dans l'entourage du roi établi à la capitale.

Les fonctions de commandement n'étaient pas spécifiées par des titres particuliers. Dans les inscriptions, les responsables de missions militaires sont désignés par leur nom propre, éventuellement précédé du titre qui marque leur rang. Quant aux chefs de corps, l'usage Yin est de les désigner par synecdoque du nom du corps lui-même. Ainsi dans l'inscription de la pièce *Xu, 5, 15, 8*, il est question vraisemblablement de l'établissement d'un chef du corps d'armée du centre désigné seulement par le mot *zhong* 中 *centre*, abrégé de *zhongjun* 中軍 *armée du centre* :

« ... divination. Par le devin Zheng 爭, demande d'oracle sur ceci : Le roi établira-t-il un (chef du corps d'armée du) centre ? »

Cependant le mot *shi* 師, qui se rapporte aussi à l'*armée*, mais plutôt considérée alors, comme l'a bien montré Shirakawa Shizuka, sous l'angle des rites religieux qui en consacraient la mobilisation (35), est si souvent employé de cette manière au sens de chef de l'armée, qu'il finit par prendre la valeur d'un titre, celui de *capitaine* des armées royales. Les inscriptions oraculaires mentionnent ainsi le Capitaine Ban 般, le Capitaine Wu 冊, le Capitaine Zhu 貯, le Capitaine Hao 好, le Capitaine Bing 禹, le Capitaine Ge 戈, le Capitaine Bi 𠂤 (36).

Sous les Zhou, ce titre de *shi* 師 représentera d'une part la fonction de *pédagogue*, d'autre part celle de *maître de musique*. Ces acceptions ne sont pas attestées dans les inscriptions Yin, mais on peut penser, avec Shirakawa Shizuka, qu'elles dérivent de ce que le *capitaine* était chargé de faire l'éducation, essentiellement militaine, des jeunes gens de l'aristocratie métropolitaine apprenant surtout à tirer à l'arc, et qu'il s'occupait aussi de régler les indicatifs musicaux des manœuvres de l'armée, donnés principalement par des roulements de tambour.

En dehors des domaines religieux et militaires, les inscriptions mentionnent encore, mais relativement rarement, le titre de *gong* 工, qu'il faut sans doute rattacher au domaine économique et qui sera ici traduit par *maître d'œuvre* (37). Dans la langue Zhou ce mot désigne parfois les fonctionnaires en général, parfois très spécialement les musiciens au sens d'exécutants ; ce ne sont là cependant que des sens dérivés. Au sens propre le mot *gong* désigne tout praticien d'une certaine technique, et d'abord d'une technique artisanale. Dans le *Shuowen jiezi* il

copies librement exécutées sur écaille par des scribes cherchant à se faire la main, au cours de l'un de ces exercices de calligraphie dont d'autres traces ont été retrouvées ? (27)

Dong Zuobin a néanmoins cru découvrir une autre preuve de ce que la première forme des *ce chartes* aurait été celle de liasses d'écailles de tortue, et non pas celle de fiches de bambou : l'inscription au bas d'une écaille du mot *ce* suivi d'une graphie qu'il a lue comme le caractère *liu six*, interprétant *celiu* au sens de *liasse n° 6*, comme nous parlons du *livre 6* d'un recueil (28). Mais le paléographe avait simplement confondu avec le caractère *liu* 六 *six* le caractère *ru* 入 *entrer*, de graphie assez semblable, signalant sans doute en l'occurrence qu'il s'agissait d'une écaille *entrée*, c'est-à-dire livrée au titre d'une contribution, *du fait de Ce* (nom propre homonyme de *ce liasse*).

Shirakawa Shizuka est, lui, parti de la réfutation de cette méprise de Dong Zuobin pour échaffauder une tout autre interprétation, repoussant l'étymologie de *ce* comme liasse de documents écrits, aussi bien sur fiches de bambou que sur écailles, pour faire du caractère le pictogramme d'une palissade, fermant l'enclos où étaient parqués les animaux consacrés. Ce serait la représentation de cette palissade qui, de symbole de la consécration des animaux réservés au sacrifice, serait devenue le signe graphique des conjurations en général (29). Thèse en vérité insoutenable, malgré le grand luxe des arguments avec lesquels elle est défendue. Dans tous ses emplois, simples ou composés, la graphie *ce* ne peut se comprendre, dans les inscriptions oraculaires, qu'avec le sens de pièce écrite, pas une seule fois avec celui de palissade. Comment peut-il être expliqué, notamment, que dans le caractère *dian*, représentant l'idée de l'*ordo* consacré, soit figurées deux mains élevant vers le ciel... une palissade ? Les seules données dans lesquelles Shirakawa Shizuka peut trouver un semblant de justification à son étymologie sont des marques de bronzes où une figure d'animal est associée à la graphie en question (30). Mais les marques que portent les bronzes votifs sont des emblèmes complexes groupant souvent plusieurs sortes de symbole parfaitement distincts. N'y trouve-t-on pas, d'ailleurs, associés à la graphie *ce*, aussi bien des pictogrammes d'oiseaux, qu'il est difficile d'imaginer comme gardés par une palissade (31) ? Enfin si l'officier désigné par le titre de *zuoce* 作冊 *rédacteur des chartes* était originellement, ainsi que le pense Shirakawa Shizuka, le préposé au soin des animaux consacrés, sa charge devrait être fort ancienne, comment se fait-il qu'elle n'apparaisse pour l'époque Yin que sur deux inscriptions de la dernière période et ne prenne toute son importance qu'à l'époque Zhou ? C'est manifestement parce que le mot *ce* désigne des documents écrits que la fonction spécialisée de *zuoce rédacteur de charte* ne se dissocie que tardivement de celle du *devin shi* 史 longtemps seul maître de l'écriture.

Après les affaires religieuses, les plus importantes étaient celles de

(cette traduction est hypothétique, pour une graphie qui n'est autre que le sigle *xizisun* 𠂤 servant de marque aux bronzes) sera-t-il ordonné de ? *(yang)* les archers ?

« Au jour *guisi*, divination. Par le devin Ke 𠬜, demande d'oracle sur ceci : Ordonnera-t-on à Bi de ? *(yang)* les archers ?

« Au jour *guisi*, divination. Par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : Au *chef du corps des princes* (sigle *xizisun*) sera-t-il ordonné de ? *(yang)* les trois cents archers ? » *(Yi, 4299)*

Une autre pièce, *Zhean 196*, mentionne seulement *cent archers* :

« Y a-t-il lieu de lever cent archers, et de donner mandat à Jin 𦎫 ? »

Les chiffres de *trois cents* et de *cent* ne doivent certainement pas ici être pris dans leur sens arithmétique précis, mais seulement comme des indéfinis significatifs de totalités non exactement dénombrées, puisque jamais n'apparaissent des indications de nombres différents. D'autre part, ce genre d'expression chiffrée indéfinie n'est appliqué qu'aux archers, et en aucun cas aux maréchaux, par exemple, ou aux hallebardiers. Il semble donc que les archers formaient la masse principale des forces armées, organisées en trois centuries, d'effectifs dépassant probablement de beaucoup la centaine pour chacune en réalité, et correspondant peut-être à ce qui est appelé dans certaines inscriptions les *trois corps sanzu* 三族, alors que les *cinq corps wuzu* 五族 paraissent avoir été composés de hallebardiers.

Les trois centuries se distinguaient en *centre, droite* et *gauche*, comme l'indique l'inscription de la pièce *Qian, 3, 31, 2* :

« Au jour *bingshen*, divination. Demande d'oracle sur ceci : fera-t-on exécuter le rite *zhao* 𠂤 (𠂤?) (?) par les maréchaux et par les trois centaines d'hommes de gauche, du centre et de droite ? 6ème mois. »

Ailleurs encore il est question des trois armées du centre, de droite et de gauche :

« Au jour *xinhai*, demande d'oracle sur ceci : ... Au temple de Zu Yi.

« Au jour *dingyou*, demande d'oracle sur ceci : Le roi lèvera-t-il les trois armées, la droite, le centre, la gauche ?

« Au jour *xinwei*, divination. Sacrifiera-t-on au soleil levant ? » *(Cui, 597)*

Dans ces conditions, ce qui, selon l'ordre de marche ou de bataille est appelé *les trois armées*, ne serait autre que ce qui, au point de vue plutôt du statut social, est appelé *les trois corps*, et que ce qui, depuis l'époque où les centuries ne comprenaient encore chacune que quelques dizaines d'hommes, n'a cessé d'être appelé traditionnellement *les trois centaines* (d'archers).

– Tantôt sont mis en cause des personnages nommément désignés, souvent Dame Jing 妌 , nous l'avons vu (39), ou d'autres :

« ... Lei 雷 ne sera-t-il donc pas gratifié d'avoir une récolte ?

« ... Si Lei 雷 fait les labours à Ming 名 , sera-t-il gratifié d'avoir une récolte ? » *(Yi, 3290)*

« Si Ran 旛 et Ke 殼 , Fu 甫 , labourent les champs à Zi 姶 , seront-ils gratifiés d'une récolte ?

« Demande d'oracle sur ceci : Ne seront-ils donc pas gratifiés d'avoir une récolte ? » *(Yi, 3212)*

Ce n'est pas comme officiers particulièrement chargés de l'agriculture que ces personnages sont appelés à procéder aux opérations de la campagne agricole, mais soit comme chefs de maisons territoriales agissant dans les localités où ils sont installées, soit comme délégués du roi agissant, sur commission expresse, dans les zones rurales métropolitaines. Que de telles commissions puissent être données à une femme tient sans doute, ainsi que cela a déjà été souligné à des raisons magiques. Mais en tout cas il n'y a pas sous les Yin de titres transformant ces commissions en charges permanentes, quoi qu'en ait pensé Hu Houxuan à propos de certains oracles précédemment examinés concernant le *page* Gao 皋 (40).

Plus généralement, il n'y a dans les inscriptions oraculaires aucune trace de fonctions relatives à ce qui est pour nous l'aspect principal du gouvernement : le maintien de l'ordre intérieur. A cet égard, le tableau des offices de la royauté Yin qui vient d'être dressé, et dont les grandes lignes ne sauraient être affectées par les précisions complémentaires que pourrait apporter l'élucidation de quelques détails encore obscurs, frappe surtout par l'absence de certains grands services qui seraient essentiels à tout gouvernement dans le style de la tradition occidentale : pas de service de justice, pas de service de police, pas de service d'organisation des populations... Le dispositif dont s'est équipée la royauté chinoise archaïque, dispositif considérable si l'on en juge par l'importance de la cité royale, est exclusivement religieux et militaire. Il comprend, il est vrai, un vaste ensemble d'ateliers de production, mais qui, fabriquant surtout des ustensiles rituels et des armes, ne se sont manifestement développés qu'en annexe des deux grands services de la religion et de la guerre. Or ceux-ci donnent au roi les moyens, non pas tant d'exercer son pouvoir, que d'exécuter ses devoirs dans l'accomplissement des deux grandes tâches de protection extérieure de l'ethnie qui lui incombent : protection vis-à-vis des puissances transcendantes, dont il doit conjurer les menaces – et c'est sa tâche de prêtre – ; protection vis-à-vis des puissances étrangères, dont il doit annihiler la capacité d'agression – et c'est sa tâche de chef militaire.

Ici se découvre la caractéristique primitive de l'administration chinoise : laquelle s'est constituée non pas par croissance organique

est expliqué comme le pictogramme d'un homme tenant une équerre, mais à partir d'une ressemblance avec le caractère *ju* 𠂤 *équerre* qui n'est attachée qu'à la graphie classique de *gong*, en forme d'H couché, relativement tardive. La graphie la plus ancienne 𠂇 *(工)* , formée d'un carré surmonté par un T, dément l'étymologie de Xu Shen. Elle ne s'accorde guère non plus ni avec celle que suggère Sun Haibo 孫海波, qui a pensé au pictogramme de deux plaques de jade reliées ensemble (d'où serait tirée l'idée d'artisan lapidaire, puis celle d'artisan en général) (38), ni avec celle que propose Wu Qichang 吳其昌 qui, lui, s'appuyant surtout sur les graphies du style des inscriptions sur bronze, y a vu le pictogramme d'une hache (38). Peut-être le caractère *gong* figure-t-il quelque outil néolithique dont la nature n'est plus reconnaissable à nos yeux. Toujours est-il que son sens propre d'*artisan* demeure hors de doute. Etant donné ce que l'archéologie a révélé de l'importance des installations manufacturières des faubourgs de la capitale Yin, il y a tout lieu de penser que les *gong* dont parlent les inscriptions étaient les *maîtres d'œuvre* dirigeant les ateliers royaux.

Quant aux travaux agricoles, ils défraient de nombreuses inscriptions oraculaires, mais sans qu'apparaîsse nulle part aucun titre de fonction spécialisée s'y rapportant. Tantôt les activités de la campagne sont évoquées dans des propositions impersonnelles :

« Au jour *bingchen* divination. Par le devin Zheng 爭 , demande d'oracle sur ceci : Si on appelle à faire les labours à Dui 陼 , est-ce qu'on sera gratifié d'avoir une récolte ? » *(Yi, 4057)*

« Au jour *yimao*... Demande d'oracle sur ceci : Si on appelle à cultiver les champs à Mu 𣏌 , sera-t-on gratifié d'une récolte ? » *(Houxia, 40, 14)*

« Demande d'oracle sur ceci : Si on appelle à planter le millet, est-ce qu'on sera gratifié d'avoir une récolte ? » *(Cui, 892)*

– Tantôt c'est le roi qui est personnellement mis en cause :

« Au jour *gengxu*, divination. Par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : Si le roi plante le millet, sera-t-il gratifié d'une récolte ?

« Demande d'oracle sur ceci : Si le roi ne plante pas le millet, sera-t-il non gratifié de récolte ? 1er mois. » *(Bing, 74)*

« Au jour *renshen*, demande d'oracle sur ceci : Au jour *xinmao*... à ... Au jour *jisi*, le roi alors exécutera-t-il les travaux des champs ? » *(Cui, 1221)*

« Au jour *jihai*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Le roi ira-t-il inspecter les labours ? Est-ce qu'il ira ? Demande d'oracle sur ceci : Est-ce que le roi n'ira pas ?

« Au jour *gengzi*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Le roi fera-t-il donc l'inspection des labours ? Est-ce qu'il ira ?» *(Jia, 3420 + Houxia, 28, 16)*

NOTES

1 – Ces titres seront étudiés au chapitre suivant, cf. *infra* p. **81** et suivantes.

2 – *Shujing*, ch. *Guming* 顧命, éd. *Shisanjing zhushu* (Shanghai 1957), p. 660.

3 – Shujing, ch. *Weizi zhi ming* 微子之命 , éd. *Shisanjing zhushu* (1957), p. 467.

4 – Cf. *supra*, Vol. I, p. 88.

5 – *Erya*, ch. *Shiyan* 釋言 , éd. *Shisanjing zhushu* (Shanghai 1957), p. 102.

6 – Cf. Yang Kuan 楊寬 , *Zhijianli xin tan* 覲見礼新探, dans *Zhonghua wenshi luncong*, V, (Pékin 1964), p. 14.

7 – Cette interprétation est donnée dans l'article consacré à la marque *xizisun* par Kaizuka Shigeki dans le *Tôhôgakuhô*, IX, (Kyôto 1933), p. 109-110. On notera que dans ce même article, à la p. 99, le paléographe japonais interprète l'objet long tenu dans la main, représenté dans la graphie du mot *yin*, comme un pinceau à écrire ; ce qui ferait du *yin* simplement le *chef des scribes*. Mais cette interprétation n'est pas soutenable : la graphie du mot *pinceau yu* 聿 est attestée dans les inscriptions oraculaires soit telle quelle (comme nom propre) (dans les pièces *Jia, 1925, Jing, 1566, Jing, 4359)* soit en composition dans le mot *jin* 盡 (comme nom propre également) (dans les pièces *Hou, xia, 13, 10* et *Hou, xia, 13, 11*), et il s'agit d'une graphie tout-à-fait différente de celle qui apparaît dans le caractère *yin*.

8 – Cette variante est donnée dans la pièce *Hou, shang, 31, 9.*

9 – La variante *jun* 君 du mot *yin* 尹 apparaît notamment dans les pièces *Hou, xia, 13, 2* et *Hou, xia, 27, 13.* Selon Shima Kunio, elle caractériserait les inscriptions de la période II (cf. Shima Kunio, *Inkyo bokuji kenkyû*, Hirosaki 1958, p. 469). L'interprétation de *jun* comme variante de *yin* a été défendue par Yang Shuda 楊樹達 (dans *Buci qiuyi* 卜辭求義 , Shanghai 1954, f° 49). Elle est incontestable, et se vérifie dans les sources littéraires. Ainsi le texte du *Chunqiu*, au 4ème mois de la 3ème année du règne du duc Yin comporte l'expression *junshi* 君氏 *(princesse)* (cf. éd. *Shisanjing zhushu*, 1957, du *Zuozhuan*, p. 121), qui est reprise dans le *Gongyangzhuan* sous la forme *yinshi* 尹氏 (*Gongyangzhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, 1957, p. 64). L'apparition d'une variante par addition du graphème de la bouche se constate de manière analogue dans le cas du mot *ling* 令 *ordre* évoluant en *ming* 命 *mandat.*

10 – Le nom personnel Lü 𠂤 est transcrit par un caractère de la même famille que celui de *lü* 𠂤(旅) *campagne militaire* (pictogramme de deux hommes

d'un appareil d'Etat servant d'instrument au pouvoir souverain, mais par excroissance sur la maison royale d'organes à finalités extraverties, religieuse et militaire. Le gouvernement proprement dit, à savoir la régulation de l'équilibre interne de la société, le maintien du régime, n'est pas, lui, opéré par l'intermédiaire d'une administration spécialement édifiée à cet effet. Le principe qui régit tout le système politique chinois, c'est que l'équilibre social s'entretient spontanément, pouvu que les structures de la société soient correctement établies. En d'autres termes, c'est la dynamique des relations sociales elles-mêmes qui assure l'harmonie dans la société, lorsque ces relations sont telles qu'elles doivent être. Gouverner n'est donc pas agir sur les individus par le moyen d'un appareil spécifique, mais entretenir le bon fonctionnement des relations sociales, toutes réglées à partir de celles qui sont relations harmonieuses par excellence : les relations familiales. La société fonctionne comme une famille, ce qui bien sûr implique que les structures de la famille soient, comme nous l'avons vu, modifiées autant qu'il faut pour être distendues aux dimensions de la société toute entière.

25 – Un exemple de cérémonie de ce genre se trouve sur la pièce *Cui, 1098*, relativement à une malédiction portée contre le pays de Tu 土 . La cérémonie en question, d'après cette pièce, s'appelait *chengce* 冓冊 .

26 – Il en existe au moins deux exemples, les pièces *Cui, 113* et *Cui, 114*, interprétées comme des *dian* 典 par Dong Zuobin (*Yin lipu*, 1945, tome II, *quan* 2, f° 3, r°).

27 – Par exemple la pièce *Jia, 622*, qui sera discutée *infra*, p. 76-77.

28 – Cf. Dong Zuobin, *Shangdai guibu tuice* 商代龜卜推測 (1929), repris dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu* (Taibei 1962), p. 127. La pièce en cause est la pièce *Yi, 207*.

29 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu-kinbungaku ronsô*, II (Kyôtô 1956), p. 1-64

30 – Shirakawa Shizuka donne une dizaine d'exemples de marques de bronze de ce genre dans *Kôkotsu-kinbungaku ronsô*, II (Kyôtô 1956), p. 12.

31 – Shirakawa Shizuka en donne lui-même un exemple (celui de la marque de la fin de l'inscription du *Zuoce Da ding* 作冊大鼎, reproduite sous le numéro 47 dans le recueil *Shodô zenshû* 書道全集, I, publié chez Heibonsha 平凡社 à Tôkyô, 2ème éd. 1965), sans y voir d'incohérence avec sa propre interprétation.

32 – De tous les titres de fonctions militaires ou paramilitaires énumérés dans ce qui suit, on trouvera de nombreuses références épigraphiques dans Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 508 à 516.

33 – Cf. Shima Kunio, *Inkyo bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 473.

34 – Cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 259.

35 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu-kinbungaku ronsô*, III (Kyôtô 1955), p. 18-28.

36 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu-kinbungaku ronsô*, III, p. 48-53. Voir aussi, du même auteur, l'article formant le chapitre IV de *Kodai In teikoku* (édité par Kaizuka Shigeki, Tôkyô, 1957), p. 291.

37 – Par exemple dans les inscriptions *Cui, 1284*, ou *Yi, 3317*.

38 – Les étymologies proposées par Sun Haibo 孫海波 et Wu Qichang 吳其昌 sont citées par Li Xiaoding dans l'article sur le mot *gong* de son recueil *Jiaguwenzi jishi* (Taibei, 1965), p. 1591 et p. 1592.

39 – Cf. *supra*, p. 30.

40 – Cf. *supra*, p. 35-36.

sous un drapeau), mais qui en réalité s'en distingue bien que Jao Tsung-I les assimile (cf. *Yindai zhenbu renwu tongkao*, Hong-Kong 1959, p. 1145).

11 – Sur ces deux maisons territoriales, voir les deux articles dont elles sont l'objet dans le volume VI de *Kôkotsu-kinbungaku ronsô* de Shirakawa Shizuka (Kyôto 1957), et notamment l'indication du titre de *ya* 亞 porté par Que 雀 (p. 7) et par Bi 畢 (p. 80) .

12 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 508, et Shima Kunio, *Inkyo bokuji kenkyû* (Hirosaki, 1958), p. 473, où on trouvera une série d'exemples d'inscriptions associant les *marguilliers* et les *maréchaux*.

13 – Sur ces homonymies, cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 1158.

14 – Cf. Katô Jôken 加藤常賢, *Shina kôdai kazoku seido kenkyô* 支那古代家族制度研究 (Tôkyo 1940), p. 547 et suivantes.

15 – Cette forme d'habitation est représentée par Kwang-Chih Chang (Zhang Guangzhi 張光直), pour la période néolithique, dans *The Archeology of ancient China* (New-Haven 1963), p. 80, le même auteur notant ensuite dans le même ouvrage (p. 137) qu'elle n'a pas varié à l'époque de la culture du bronze, celle de la dynastie Yin.

16 – Cf. Cheng Te-Kun (Zheng Dekun), *Shang China* (Cambridge 1960), p. 78-79.

17 – Cf. Shirakawa Shizuka 白川靜, *Kanji* 漢字 (Tôkyô 1970), p. 39. La marque de bronze en question est celle qui est reproduite sous le n° 195 dans le recueil de Yu Xingwu 于省吾, *Shang Zhou jinwen luyi* 商周金文錄遺 (Pékin 1957).

18 – Cf. *supra*, vol. I, p. 232.

19 – Le terme *ya* 亞 entre en effet, dans le vocabulaire administratif classique, dans de nombreuses expressions où il a un peu le même sens qu'en français le préfixe *vice-* (par exemple *yaqing* 亞卿 *vice-ministre*). Il est difficile de dire si c'est le sens de *second* qui a servi à construire ces expressions, ou le sens de *faisant fonction de*. Dans le chapitre *Jiugao* 酒誥 du *Shujing*, le mot *ya* apparaît comme un terme désignant des officiers du gouvernement central placés immédiatement après les *yin directeurs des départements* (on trouvera le passage cité plus loin, p. 124-125 *infra*, le mot *ya* y ayant été traduit par *seconds*).

20 – Sur ce sujet, cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tonggao* (Hong-Kong 1959), p. 18 à 28.

21 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu-kinbungaku ronsô*, I (Kyôtô 1955), p. 4-9. Cf. *infra*, p. 474 et suivantes.

22 – Sur ce point, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 518.

23 – Sur ce sujet, cf. Shima Kunio, *Inkyo bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 259-260.

24 – Cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tonggao* (Hong-Kong 1959), p. 139.

manqué d'y avoir des troubles, dans les terres du Sud il y a eu un désastre ; faut-il proclamer l'affaire (aux esprits, par une cérémonie religieuse) ?

« Au jour *wuwu*, divination. N'attaquera-t-on pas Bei 貝 et Quan 雚 , les Etats méridionaux ?

« Au jour *jiwei*, divination. Or donc, le pays de T (nom propre transcrit par un caractère indéchiffrable 𠂤) a attaqué Bei 貝 ; est-ce que cela n'aura pas lieu dans le Sud (c'est-à-dire : est-ce que l'attaque lancée contre l'Etat méridional de Bei ne débordera pas sur le secteur Sud du pays Yin) ?

« Au jour *jiwei*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Les Mu 𠂤 ne subiront-ils pas un désastre sur (nos) terres du Sud ?

« Au jour *jiwei*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Les Mu ne subiront-ils pas un désastre sur (nos) terres du Sud ?

« Au jour *jiwei*, divination. Demande d'oracle sur ceci : (Les) Mu ne subiront-ils pas un désastre sur (nos) terres du Sud ?

« Au jour *gengshen*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Que 雀 n'a pas subi de désastre ; (nos) terres du Sud ont subi un désastre ; faut-il proclamer l'affaire (aux esprits, par une cérémonie religieuse) ? » *(Jia, 2902)*

« Les terres de l'Ouest ne seront-elles pas brûlées ? » *(Hou, xia, 24, 2)*

Dans de tels contextes, à l'époque Zhou, c'est assurément en parlant de circonscriptions que s'exprimeraient les scribes.

Il existe un exemple, unique en son genre, celui de l'inscription de la pièce *Jia 622*, où il semblerait qu'au mot *terre* ou *côté* ait été substitué un terme tout-à-fait insolite, le terme *ge* 戈 , qui littéralement signifie hallebarde :

« Au jour *jiazi*, divination : Le roi appellera-til, depuis le *ge* 戈 de l'Est le Marquis Xian 线 ?

« Au jour *yizhou*, divination : Le roi appellera-t-il, depuis le *ge* du Sud, le Marquis Xian ?

« Au jour *bingyin*, divination : Le roi appellera-t-il, depuis le *ge* de l'Ouest, le Marquis Xian ?

« Au jour ... *chen*, divination : Le roi appellera-t-il, depuis le *ge* du Nord, le Marquis Xian ?

« Est-ce que ne ... pas les Qiang 羌 ?

« Rhinocéros Rhinocéros Rhinocéros »

Chen Mengjia interprète ici le mot *ge* comme une forme simplifiée du mot *yu* 域 *région* (composé de *ge hallebarde*), où il voit un nom spécifique de division administrative (1).

Naissance de la féodalité

Pas plus qu'il n'existait sous les Yin d'appareil de gouvernement central proprement dit, il n'existait non plus d'administration locale. Les inscriptions, en effet, non seulement ne recèlent aucun titre de fonctionnaire local, mais même ne comportent aucun terme susceptible d'être interprété comme désignation de circonscription administrative. Lorsque les oracles portent sur un secteur géographique déterminé, celui-ci n'est désigné que par le mot trivial de *tu* 土 *terre (territoire)* ou celui de *fang* 方 au sens de *côté*, comme dans les inscriptions suivantes:

« L'Est sera-t-il gratifié d'une récolte ? » *(Cui, 903)*

« La terre du Sud sera-t-elle gratifiée d'une récolte ? » *(Cui, 904)*

« A l'Ouest, sera-t-on gratifié d'une récolte ?

« Au jour *guimao*, demande d'oracle sur ceci : L'Est sera-t-il gratifié d'une récolte ?

« Le côté Nord sera-t-il gratifié d'une récolte ?

« Le côté Ouest sera-t-il gratifié d'une récolte ?

« Le côté Sud sera-t-il gratifié d'une récolte ? » *(Yicun, 956 + Cui, 905)*

« Au jour *jisi*, divination par le roi. Demande d'oracle sur ceci : (Cette) année Shang 商 sera-t-il gratifié d'une récolte ? Le roi a proféré le pronostic suivant : Faste.

« La terre de l'Est sera-t-elle gratifiée d'une récolte ?

« La terre du Sud sera-t-elle gratifiée d'une récolte ? Faste.

« La terre de l'Ouest sera-t-elle gratifiée d'une récolte ? Faste.

« La terre du Nord sera-t-elle gratifiée d'une récolte ? Faste ». *(Cui, 907)*

Sans doute s'agit-il ici de divination sur la récolte, et l'on pourrait objecter qu'il est plutôt question de la terre elle-même, et non de secteurs géographiques. Mais des expressions identiques se rencontrent à propos d'événements politiques :

« Au jour *wuwu*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Il n'a pas

« Demande d'oracle sur ceci : Si (le roi) ne construit pas une ville, le Souverain (d'en haut) y sera-t-il favorable ? » *(Bing, 86)*

« Au jour *jihai* divination. Par le devin Nei, demande d'oracle sur ceci : Le roi fera-t-il une cérémonie *shi* 𠂤 au Nord-Est de Lu 鹿 pour la construction d'une ville à cet endroit ? » *(Yi, 3212)*

« Au jour *wushen*, divination. Par le devin Xuan 亘 , demande d'oracle sur ceci : Ne construira-t-on pas une grande ville à ... ? » *(Jin, 696)*

Remarquons que le qualificatif *da* 大 *grand* ajouté au mot *yi ville* dans cette dernière inscription, en accuse la nature matérielle. Quant à la valeur *construire* du verbe *zuo* 作 (plus généralement *faire*), elle est confirmée par les emplois parallèles suivants :

« Au jour *jiawu*, demande d'oracle sur ceci : Or donc, ordonnera-t-on aux caciques de *construire zuo* 作 une résidence royale ? » *(Xu, 6, 17, 1)*

« Demande d'oracle sur ceci : *Construira-t-on zuo* 作 une porcherie à Wei ?

« Ne construira-t-on pas une porcherie à Wei 叀 ? » *(Yi, 811)*

« Si le roi *construit zuo* 作 une muraille pour la ville de Lü 旅, en recevra-t-il assistance ? » *(Hou, xia, 4, 8)*

Le caractère *yi* 𠂤(邑) est composé d'une part du pictogramme d'une enceinte, et d'autre part, non pas comme le pensait Xu Shen d'un *demi-témoin* (5) symbolisant la *mesure* rituellement déterminée de cette enceinte, mais du pictogramme d'un homme assis sur ses talons, c'est-à-dire d'un homme au repos, installé quelque part en permanence. L'idée est donc tout simplement celle d'une enceinte où existent des résidences, d'une agglomération.

Naturellement il ne s'agit pas de villes telles que celles qu'a créées l'urbanisme moderne. Ces agglomérations étaient formées par le regroupement des huttes à demi-enterrées dans lesquelles vivait le peuple Yin, au genre de vie paysan, mais dont les demeures étaient serrées les unes contre les autres à l'intérieur d'une enceinte, plutôt que disséminées dans les champs, pour des raisons de sécurité. Toutefois certaines de ces agglomérations s'étaient développées en véritables cités urbaines, sous l'influence du progrès politique. C'était le cas de la capitale, désignée dans les inscriptions par diverses expressions formées sur ce même mot *yi* : *Dayi Shang* 大邑商 *Shang la grand'ville*, parfois orthographié *Tianyi Shang* 天邑商 (littéralement *Shang la ville céleste*, mais *tian ciel* est une variante de *da grand*), ou simplement *Dayi* 大邑 la *Grand'ville*, ou *ziyi* 茲邑 *la ville d'ici*. Mais il existait aussi d'autres grandes villes, peut-être caractérisées par l'érection de certains édifices religieux :

« Demande d'oracle sur ceci : Construira-t-on une grande ville sur la terre de Tang 唐 ? » *(Jin, 611)*

En fait, cette inscription est d'autant plus difficile à interpréter que, comme le note Qu Wanli 屈萬里 , il s'agit probablement d'un simple exercice de calligraphie : l'avers de la pièce ne porte aucune trace de manipulation divinatoire, la gravure est maladroite et la triple répétition du mot *rhinocéros* n'a aucun sens (2). Le mot *ge* pourrait alors fort bien n'être qu'une faute. A supposer qu'il soit juste, il ne pourrait avoir le sens de région sans incohérence : comment le roi ferait-il appeler la même personne (le Marquis Xian) successivement et du jour au lendemain depuis une circonscription de l'Est, une autre du Sud, une autre de l'Ouest et une autre du Nord ? Si l'on veut absolument trouver un sens cohérent au mot *ge* et aux quatre oracles successifs, mieux vaudrait partir de l'un des emplois de Ge comme nom propre, celui qui se rencontre dans l'inscription de la pièce *Xu, 1, 2, 4* par exemple, où quatre puissances transcendantes sont appelées *les quatre Ge* 戈 , et faire l'hypothèse que ces *quatre Hallebardes* seraient quatre divinités gardiennes de la capitale (et non des quatre coins du royaume comme le pense Chen Mengjia) (3), ayant peut-être une chapelle aux quatre portes de l'Est, de l'Ouest, du Sud et du Nord, ce qui rendrait concevable que la même personne ait pu se trouver quatre jours de suite à ces quatre endroits différents.

Chen Mengjia, qui s'est efforcé de découvrir dans les inscriptions oraculaires des indications de véritables divisions administratives, donne cette acception également à deux autres noms qui sont en réalité des toponymes : Shi 示 et Zheng 奠 , lu comme variante de *tian* 甸 . Qu'il suffise de renvoyer à la critique faite de ces leçons par Shirakawa Shizuka (4).

Reste deux mots qui méritent d'être examinés plus attentivement, car ils prendront effectivement dans le vocabulaire Zhou une acception administrative : nous allons voir que dans le vocabulaire Yin ils n'ont encore qu'une signification purement matérielle.

Le premier est le mot *yi* 邑 , qui sera ici traduit par *ville*. Dans les inscriptions oraculaires, il s'applique à un ensemble d'habitations, entendu matériellement sans plus. C'est ainsi que la création des villes, qui fait souvent l'objet de divinations, n'est pas présentée comme l'effet d'une décision, ou de quelque procédure de délimitation, mais comme l'effet d'une *construction zuo* 作 :

« Au jour *gengwu*, divination. Par le devin Nei 內 , demande d'oracle sur ceci : Si le roi ne construit pas une ville ici, le Souverain (d'en haut) y sera-t-il favorable ?

« Au jour *gengwu*, divination. Par le devin Nei, demande d'oracle sur ceci : Si le roi construit une ville ici, le Souverain (d'en haut) y sera-t-il favorable ? 8ème mois.

« Demande d'oracle sur ceci : Si le roi construit une ville, le Souverain (d'en haut) y sera-t-il favorable ?

– d'une part les *bi* relèvent de personnages portant le titre de *marquis hou* 侯 , dont nous verrons qu'ils sont sous les Yin plus particulièrement chargés de la défense du territoire ;

– d'autre part ils apparaissent spécialement dans des inscriptions concernant des opérations de guerre.

Pour ces raisons, mieux vaut, semble-t-il, comprendre le mot *bi* du vocabulaire Yin au sens de *place forte*, qui se dégage bien des textes oraculaires suivants :

« Au jour *wuxu*, demande d'oracle sur ceci : Faut-il (placer) le Yang 𢦏 de droite (les troupes de la maison territoriale de la localité dite Yang de droite ?) (10) à Pian 𠂤 , la *place forte bi* 𠂤 de Ye 叶 marquis de Fu 攸 ?

« Faut-il (placer) le Yang du centre à Yi, la *place forte* de Ye marquis de Fu ? » *(Duo, 2132)*

« Au jour *guimao*, divination. Par le roi, demande d'oracle sur ceci: La décade royale sera-t-elle sans calamité ? Au 1er mois, le roi étant venu, en expédition contre les gens du pays de Ren 人 , à (Yong 永) la *place forte* de Xi 喜 marquis de You 攸 . » *(Duo, 189)*

« Au jour *guimao*, divination. Par le devin Yin 寅 , demande d'oracle sur ceci : La décade royale sera-t-elle sans calamité ? Au 1er mois, le roi étant venu, en expédition contre les gens du pays de Ren 人 , à Yong 永 , la *place forte* de Xi 喜 marquis de You 攸 . » *(Nanming, 786)*

« ... Les gens du pays de Da 大 ont ravagé vingt *villes yi* 邑 de la *place forte* de ... (lacune). Au jour *gengyin* la pluie est venue du Sud. Deux... » *(Cui, 801)*

« Au jour *guisi*, divination. Par le devin Ke 𠂤殼 , demande d'oracle sur ceci : La décade sera-t-elle sans calamité ? Le roi a proféré le pronostic en disant : il y aura un malheur. Effectivement il y a eu une catastrophe. Arrivé le 5ème jour, jour *dingyou*, il s'est réalisé qu'il y a eu une catastrophe arrivée en venant de l'Ouest. Zhi Ji 沚 𢦏 a fait une déclaration en disant : les gens du pays de Tu 土 ont bouleversé notre *place forte* de l'Est et ont ravagé deux villes, les gens du pays de Qiong 邛 également ont capturé... (la pièce est coupée avant la fin du texte qui devrait s'achever par l'indication d'*un certain nombre d'hommes*) des champs de notre *place forte* de l'Ouest. » *(Jing, 2)*

Pour l'ensemble de ces textes, l'interprétation de *bi* comme *place forte* donne des lectures plus cohérentes que celle de *bi* comme *district rural*. Mais comment peut-elle s'accorder avec l'analyse de la graphie, décomposée en silo à grain et enceinte ? La réponse pourrait être que le pictogramme du silo est ici en réalité celui d'une fortification ressemblant à un silo : une sorte de tour, garantie par des murailles. S'agissant de places fortes avancées, ainsi que l'indique bien le fait qu'elles aient été confiées à des *marquis*, il est aisément concevable que le mot *bi*,

En général, les villes ordinaires sont mentionnées par le mot *yi* déterminé par un toponyme :

« ... Cha 𠂤 a fait une déclaration disant que les gens du pays de Qiong 邛 avaient ravagé les quatre villes de Qi 鬾 , de Jia 夾 , de Fang 方 et de Mu 𣪊 . » *(Zhu, 1182)*

« ... Les gens de Fang 方 sont venus et sont entrés dans la ville de V (toponyme transcrit par un caractère indéchiffrable 𠬜) ; ce soir faut-il que les forces armées royales ne bougent pas ? » *(Yan, 89)*

Cette application du mot *yi* à des *villes* d'importances politiques fort différentes est incompatible avec la connotation d'un terme administratif s'appliquant à une classe déterminée de localités, comme ce sera le cas dans le vocabulaire Zhou. Le mot *yi* est d'ailleurs utilisé dans les inscriptions Yin également à l'égard de *villes* de pays ennemis :

« (L'armée de) droite attaquera-t-elle donc la ville de Liu 𣏌 ? » *(Fu, di, 50)*

Remarquons incidemment que si les maisons territoriales avaient probablement pour première origine des créations de *villes*, il ne faudrait pas identifier villes et maisons territoriales ; car celles-ci essaimaient à leur tour en un certain nombre d'agglomérations, comme le montre l'inscription de la pièce *Zhu, 1182* précitée qui atteste l'existence au moins de quatre *villes* relevant de la maison territoriale de Cha. A la capitale elle-même étaient sans doute restées rattachées un bon nombre de *villes* comme semble l'indiquer l'expression *Xiyi* 西邑 *(les) ville(s) de l'Ouest* (6), qu'il faut entendre probablement au sens de villes du secteur suburbain occidental de la capitale.

Sous les Zhou, un terme administratif spécial désigne précisément les *districts suburbains*, le terme *bi* 畐 , appliqué aux agglomérations rurales dépendant d'un chef-lieu avec les champs qui leur sont attachés. Or ce terme *bi* figure dans les inscriptions oraculaires, où il est interprété par tous les paléographes au sens qu'il prend dans le vocabulaire Zhou (7). Tel est le deuxième mot qu'il s'agit d'examiner.

Le caractère *bi* est composé du pictogramme d'une enceinte (le même que dans le mot *yi ville*) ajouté au mot *lin* 亩(四) que le *Shuowen jiezi* explique comme l'image d'un *silo à grain*, et dont une variante signifiant *engranger*, le caractère *se* 畟(禾) (dérivé du mot *lin* par adjonction du radical du grain), est bien attestée dans les inscriptions oraculaires (8). Pour Luo Zhenyu, le symbole du silo à grain désignerait sous les Yin les secteurs ruraux, par opposition aux secteurs urbains désignés par le mot *yi* (9). Mais en réalité les champs qui sont cultivés par les populations résidant dans les agglomérations font corps avec ces agglomérations et n'en sont pas distingués, sinon matériellement comme *tian* 田 , précisément *champs*. En réalité le mot *bi* doit avoir à l'époque Yin une toute autre signification, apparaissant dans le fait qu'il est lié à des contextes lui donnant un sens militaire :

quis, comte, vicomte, baron.

Le titre de *gong* 公 apparaît dans les inscriptions oraculaires, mais seulement à l'adresse de défunts. Il est spécialement donné, au pluriel, collectivement, à tous ceux qui bénéficient du grand sacrifice *yi* 𠂤 offert à l'ensemble des ancêtres royaux (12). Guo Moruo (13) met en parallèle cette expression collective *duo gong* 多公 avec l'expression également collective *duo hou les reines* 多后 pour suggérer que *gong* est un appellatif spécial des *ancêtres royaux masculins.* Il ne peut s'agir en tout cas d'un titre de vivants.

Le mot *nan* 男 , titre des *barons* sous les Zhou, a été retrouvé et lu comme un titre par Dong Zuobin sur le fragment *Lin, 2, 22, 12,* où il est gravé au-dessous du nom de maison territoriale Que 𡆥 . Mais les deux caractères Que et *nan* sont sans rapport grammatical dans cette inscription, et relèvent en réalité respectivement de deux textes oraculaires différents qui se poursuivaient sur la partie perdue de la pièce (14). Ailleurs, sur le fragment *Duoxu, 129,* le mot *nan* est précédé de l'adverbe de négation, et se présente donc comme un verbe. Composé du pictogramme du champ et de celui de la houe, il signifie étymologiquement *travailler les champs* et jusqu'à présent n'a pas été vraiment attesté avec aucun de ses sens dérivés dans la documentation Yin.

Plus complexe est le problème que pose l'emploi, relativement peu fréquent sans être vraiment rare, du titre personnel des *princes zi* 子 en suffixe à un nom propre qui, dans une telle construction, doit être lu comme un toponyme (15). Pour Dong Zuobin qui, nous l'avons vu, prend ceux que nous avons appelés les *princes* pour les *fils* propres du roi, le titre de *zi* aurait une autre valeur quand il est placé après un nom de localité et non plus comme un appellatif de parenté devant un nom de personne : déjà la valeur du titre féodal de *vicomte.* Cependant, étant donné qu'il paraît difficile de donner deux valeurs différentes à un même titre à la même époque, et que d'autre part, comme nous allons le voir, il n'y a pas d'exemple de titre véritablement féodal sous les Yin, il est préférable d'interpréter dans les inscriptions oraculaires le titre de *zi* lorsqu'il est placé après un nom de lieu également dans le sens de *prince*, étant entendu qu'il demeure même alors un indicatif de *rang personnel* sans devenir encore indicatif spécifique des pouvoirs du personnage titré comme chef local. Autrement dit, une formule telle que celle de *Xue zi* 𠂤子 signifie *prince de Xue* non pas au sens de *chef de la principauté de Xue*, mais au sens de *prince établi dans la localité de Xue* (devenu chef de la maison territoriale implantée dans cette localité) (16). La difficulté que soulève cette interprétation tient à ce que le rang de *prince* a été précédemment expliqué comme attaché à des fonctions plaçant leurs titulaires dans l'entourage le plus proche du roi, et donc faisant d'eux des métropolitains ; ce qui est contradictoire avec l'analyse de la formule *Xue zi* comme *prince établi à Xue.* Mais sans doute faut-il accepter cette contradiction comme un fait, d'ailleurs

après avoir été étendu dans sa connotation à l'ensemble de la région gardée par la place forte, ait pris le sens administratif de district rural d'une certaine catégorie ; mais dans les inscriptions oraculaires il est encore employé exclusivement avec sa valeur étymologique.

En conclusion, il n'y a aucune apparence que les Yin aient connu même les premiers germes d'une organisation de leur territoire par circonscriptions. Cela ne signifie nullement que les centres d'implantation de l'ethnie qui ont été ici appelés *maisons territoriales* aient été indépendants de la capitale, mais seulement que les relations de dépendance, au contraire extrêmement étroites, qui les unissaient à la métropole, étaient des relations de type personnel, et non pas des relations de type réel. Dans ces conditions, la féodalité chinoise va apparaître non pas comme la conséquence de quelque démembrement d'une organisation administrative qui en fait n'existait pas, mais comme l'effet d'une réarticulation des rapports personnels unissant à la maison royale les chefs des communautés locales, réarticulation opérée selon les nouvelles institutions familiales des Zhou, et qui, loin de consacrer une désagrégation de la royauté, permettra à l'inverse d'assurer l'intégration aux structures de la monarchie d'un certain nombre de principautés étrangères.

C'est dire qu'en Chine la féodalité, si elle est dans une certaine mesure en germe dans la nature des liens existant entre les maisons territoriales Yin et le noyau de la communauté installé dans la capitale royale, ne naît véritablement qu'avec la dynastie Zhou. Un bon nombre d'auteurs la croient cependant instituée dès l'époque des inscriptions oraculaires, et cela parce que dans ces inscriptions figurent plusieurs titres qui prendront sous les Zhou la valeur de titres féodaux. L'argument a été présenté pour la première fois en 1936 par Dong Zuobin (11). Il serait recevable s'il comportait la démonstration que les titres en question, dès l'époque Yin impliquaient l'existence de certaines relations particulières, de caractère plus ou moins féodal, entre ceux qui les portaient et le roi. Mais cette démonstration n'est faite en aucune façon. Tout ce qu'a montré Dong Zuobin, c'est que ces titres, sous les Yin, sont liés à des localités. Cela revient à dire que certains chefs de maisons territoriales étaient titrés, les autres non ; ce qui est déjà une différence fondamentale avec la féodalité Zhou, dans laquelle il ne pourra exister de seigneurie sans titre. En quoi donc les chefs de maisons territoriales titrés se distinguaient-ils des autres ? Répondre à cette question permettra de mieux mesurer la distance qui sépare ici les institutions Yin des institutions Zhou, tout en complétant l'enquête sur les titres figurant dans les inscriptions oraculaires.

Mais pour examiner l'ensemble du problème des antécédents Yin de la féodalité, partons de la considération des cinq titres féodaux Zhou, traditionnellement classés dans l'ordre *gong* 公 , *hou* 侯 , *bo* 伯 , *zi* 子 , *nan* 男 , et que l'usage sinologique français rend par *duc, mar-*

« Est-ce qu'on immolera-en-proclamation-de-victoire *(bao* 𢦏 *)* les trois comtes de pays (étrangers) à Fu Ding ? » *(Mingxu, 621)*

« Est-ce que les deux comtes du pays de Qiang 羌 seront sacrifiés à Zu Ding et à Zu Jia ? » *(Jingjin, 4034)*

« Au jour *renxu*, divination. Est-ce que le roi (ira) examiner les deux comtes de pays (étrangers) au camp de Bi 𡆥 ?

« Est-ce que (le roi ira) à la porte du Sud examiner (les deux comtes de pays étrangers) ? » *(Duo I, 397 + NingHu I, 442)*

« Si le roi examine ici Lu 鹿文 comte du pays de Hu 虎 , sera-ce favorable ? » *(Jia, 1978)*

Les *comtes de pays* (étrangers), on le voit, figurent dans des inscriptions relatives à des combats, à des immolations, à une procédure spéciale d'inspection par le roi qui devait avoir un caractère plus ou moins magique et tient sans doute à la préparation de ces immolations.

Après chaque grande bataille, il était d'usage, dans la Chine archaïque, de sacrifier les prisonniers pour les envoyer dans l'au-delà annoncer la victoire aux ancêtres. Arrêtons-nous un instant sur cette coutume extrêmement importante sous les Yin.

Une longue inscription s'y rapporte, gravée sur un os malheureusement tronqué. La pièce, *Jian, 212,* est inscrite au verso du tableau des soixante jours du cycle sexagésimal, en six colonnes correspondant chacune aux dix jours de chaque décade (19). Comme le fragment qui nous reste ne porte que les noms des trois derniers jours de chacune des décades, il est clair qu'il manque les sept dixièmes de la pièce, et donc les sept dixièmes de l'inscription du recto, gravée, elle, en cinq colonnes, dont les fins de lignes seules subsistantes peuvent se lire comme il suit :

« ... le *page* Qiang 𤰔 a été chargé de tuer et de capturer (les gens des pays de) Wei 危 , Mei 𢦏 .

« ... (ont été capturés) ... mille cinq cents sept individus (du pays) de – (caractère tronqué), cent (du pays) de Mei 𢦏 (20).

« ... (ont été saisis) ... deux chars, cent quatre-vingt boucliers, cinquante carquois.

« ... (est-ce qu'on sacrifiera) ... Lu 文鹿 comte (du pays) de Linyou 林又 à Da Yi ? Est-ce qu'on sacrifiera Yin 印 comte de Bei 𠂤隹 à ...

« ... (est-ce qu'on sacrifiera) ... (les gens du pays de) Mei 𢦏 à Zu Ding ? Est-ce qu'on sacrifiera (les gens du pays de) Mei 𢦏 à Zu Ding ? Sai 𡆥 a dit : Hautement bénéfique. »

D'autre part l'une des découvertes les plus impressionnantes faites à Xiaotun est celle de cinq fosses, parmi les tombes en nombre considérable qui se trouvent devant les bâtiments du groupe Yi 乙 du secteur C (21), où étaient enterrés des chars de guerre avec tout leur équipage.

relativement exceptionnel, de telles formules étant peu fréquentes ; fait dans lequel se décèle une tendance naturelle à conserver son rang en dépit de tout changement de situation. Si en général les chefs de maisons territoriales ne sont désignés que du nom de leur maison, il est concevable que certains personnages, qui avaient rang de prince à la capitale, se soient efforcés et aient obtenu de conserver ce rang après avoir été installés dans des localités extra-métropolitaines. Il faut souligner que la raison de leur statut serait dans ce cas exactement inverse de celle du statut d'un seigneur féodal, qui tient au contraire son titre du mandat d'investiture lui conférant la responsabilité d'un fief. Néanmoins, dans la mesure où un tel statut résulte de l'insertion dans la qualité de chef local d'un titre de proche du roi, il représente incontestablement une transition vers la féodalité, qui consistera, en Chine, à tisser le maximum de liens de proximité entre le roi et les seigneurs. Il est en outre très probable que le titre Zhou de *vicomte zi* a pour origine l'inféodation plus ou moins systématique, au début de la nouvelle dynastie, des *princes zi* de race Yin ralliés (17) ; ce qui sera d'une certaine manière la consécration de la tendance des hauts personnages Yin à conserver leur rang en quittant la capitale, si tant est que cette tendance est bien impliquée dans les formules en question. Mais d'une certaine manière seulement : car être *prince* par rapport au roi Yin ne signifie nullement être *prince* par rapport au roi Zhou, de telle sorte que les Zhou, en laissant aux aristocrates Yin devenus leurs vassaux l'ancien titre de *zi*, n'en auront pas moins avec eux des rapports tout autres que ceux qu'exprimait le titre durant l'ancienne dynastie ; ce qui justifie en français le choix d'une traduction différente pour le même terme *zi* selon qu'il est le titre des *princes* Yin ou celui des *vicomtes* Zhou, et même si le second de ces deux titres n'est qu'une métamorphose du premier.

Reste le cas des *comtes bo* 伯 et des *marquis hou* 侯 dont les titres dès l'époque Yin ont ceci d'analogue avec les titres homonymes de l'époque Zhou qu'ils sont toujours liés, sauf abréviation possible des formules appellatives, à des noms de localité.

Considérons d'abord la catégorie des *comtes.* Chen Mengjia remarque à bon droit que les inscriptions oraculaires distinguent en fait deux sortes de *comtes* : ceux qui sont appelés *fangbo* 方伯 ou *bangbo* 邦伯 , c'est-à-dire *comtes de pays (étrangers)* et ceux qui sont appelés simplement *bo* 伯 , c'est-à-dire *comtes (du pays Yin)* (18). Les premiers ne sont autres que des chefs de pays ennemis, ainsi qu'il ressort des documents suivants :

« Au jour *renyin*, par le roi, divination. Demande d'oracle sur ceci: Est-ce que je tuerai (c'est-à-dire, ici, est-ce que je réussirai à tuer au combat) Lü 旅 et Li 利 (ou : Lüli ?) comte(s) du pays de... (lacune pour le nom de lieu) ? Le roi a proféré le pronostic suivant : extrêmement favorable. » *(Qian, 5, 32, 5)*

aussi que les corps non décapités découverts dans certaines des tombes considérées devaient être ceux des chefs, seuls les prisonniers ordinaires subissant la décapitation, les prisonniers de haut rang bénéficiant d'une exemption de la procédure d'exécution criminelle au même titre que les grands officiers Zhou selon les stipulations du *Liji* (24). Voilà qui est beaucoup moins sûr. Plusieurs fragments de crânes humains gravés d'inscriptions ont en effet été découverts, dont l'un, qui fait partie de la collection Ming Yishi 明義士 (Menzies) (sans numéro d'inventaire) (25), est inscrit des mots suivants :

« ... (offert à) Zu Yi par décapitation... le comte du pays des Ren 人 . »

Il ne semble donc pas que pour les chefs ennemis les exécutions aient pris une forme particulière, exclusive du rite de l'offrande des têtes, évoqué d'autre part dans l'inscription de la pièce *Jia, 507* :

« Si l'on offre une (des) tête(s) du pays des Qiang 羌 dans le temple ancestral, le roi en recevra-t-il assistance ?

« Ne fera-t-on pas cette offrande ?

« Si une (des) tête(s) du pays des Qiang 羌 est (sont) offerte(s), le roi en recevra-t-il assistance ?

« Au jour *guihai* ... »

Mieux vaut penser que n'étaient pas décapités certains individus porteurs de caractères physiognomoniques considérés comme des défauts. Peut-être ces caractères étaient-ils l'un des points sur lesquels portait l'inscription des prisonniers de guerre que faisait le roi.

Il ressort en tout cas des analyses précédentes – et c'est le point qui nous intéressera surtout ici –, que les *fangbo* 方伯 *comtes de pays* étaient des chefs de pays ennemis, et nullement des chefs de communautés Yin éloignées de la capitale comme l'estiment les auteurs qui, tel Shima Kunio, interprètent l'expression, déjà dans les inscriptions oraculaires, en lui appliquant indûment l'acception qu'elle prendra dans le chapitre *Wangzhi* du *Liji* (26). Ainsi, le titre de *bo* apparaît comme originellement étranger aux institutions Yin. C'était simplement le nom sous lequel les Yin désignaient les chefs des peuplades qu'ils combattaient. Nom d'ailleurs tout-à-fait trivial puisque, comme l'a montré Guo Moruo, il signifie étymologiquement le *pouce*, pris comme symbole de l'ethnarchie en tant que premier des doigts (27).

Cependant, ce nom continuait d'être appliqué aux ethnarques qui faisaient soumission, et dont les ethnies étaient intégrées à la communauté Yin par assimilation à des maisons territoriales. Dans ce cas, l'expression *fangbo* se simplifiait en *bo* 伯 *comte*, par chute du préfixe *fang pays*, toujours employé dans les inscriptions oraculaires à l'égard de pays étrangers. Telle est la deuxième catégorie des *comtes*, selon la distinction faite par Chen Mengjia. Dans la documentation que nous possédons, elle peut être rapportée à des personnages au nombre d'une

Le rapport de fouille de Shi Zhangru 石璋如 fait état du dégagement de 852 victimes humaines, 15 chevaux, 10 bœufs, 18 moutons et 35 chiens, outre les 5 chars. Les victimes humaines étaient enterrées avec des armes et toutes sortes d'objets rituels. Shi Zhangru a vu là les traces de l'exécution d'un rite consécratoire des bâtiments devant lesquels les tombes et les fosses furent creusées. Selon l'archéologue chinois, les victimes auraient été sacrifiées avec leur armement pour devenir gardiennes des édifices, vraisemblablement des temples (22). Mais cette interprétation a été remise en cause par Itô Michiharu 伊藤道治 qui, remarquant que la plupart des victimes sont décapitées, en a conclu qu'il s'agissait plutôt d'une immolation collective de prisonniers de guerre au lendemain d'une victoire, conformément à l'usage attesté par l'inscription précitée.

« Pour en faire la garde de l'ensemble des bâtiments, écrit le sinologue japonais, il n'y aurait eu aucune raison apparente de décapiter la plus grande partie des corps. Si l'on avait spécialement expédié dans le monde des esprits un corps de troupe, pourquoi aurait-on procédé à ces décapitations ? Les têtes coupées découvertes dans les tombes royales sont offertes pour que les forces spirituelles des individus suppliciés soient ajoutées aux esprits des rois, de telle sorte que les mânes royales s'en trouvent renforcées ; de même, doit-on penser, les têtes coupées lors des sacrifices étaient destinées au régal, au réconfort des esprits divins. Par conséquent, la finalité première de la décapitation devait être de séparer du corps l'âme de l'homme. Donc, si le groupe de tombes en question avait pour destination la défense des édifices, la décapitation aurait été un procédé incontestablement en contradiction avec cette destination.

« Les guerriers qui sont inhumés tout équipés dans les cryptes dorsales des tombes royales et dans les chambres d'inhumation placées sur les voies d'accès à ces tombes, ou ceux que l'on découvre dans les vestiges des palais, inhumés lors des cérémonies consacrant chacun des trois stades de la construction des édifices, sont toujours inhumés sans avoir été décapités : les hommes qui sont enterrés là l'ont été dans l'idée qu'ils puissent être employés après leur mort au même service de garde que celui qui leur incombait de leur vivant. Par conséquent, si le groupe des tombes en question avait été destiné à une fonction de protection, les corps qui s'y trouvent auraient dû nécessairement être des corps non décapités...

« ... Bien que dans l'état actuel de nos connaissances la preuve décisive ne puisse en être établie, le groupe des tombes en question, selon ce que donne à penser le texte inscrit sur os (précédemment cité) qui peut lui être rapporté, doit sans doute être considéré comme un cimetière de victimes immolées lors d'un sacrifice consécutif à une guerre. » (23)

Tout ceci est entièrement justifié. Toutefois, Itô Michiharu suggère

tionnés dans les inscriptions qu'à l'occasion d'expéditions répressives dirigées contre eux :

« ... Si ... on attaque le comte de Gui 歸 ..., recevrons-nous assistance (des puissances transcendantes) ? » *(Cui, 1180)*

« Au jour *xinyou*, divination. Par le devin Zhong 中 , demande d'oracle sur ceci : Zhi 旨 attaquera-t-il Long 龍 comte (de Xi 弓) ?

« Demande d'oracle sur ceci : Zhi n'attaquera-t-il pas Long, comte de Xi ? » *(Yi, 5253)*

De telles inscriptions ne pourraient-elles être interprétées dans le sens d'une remise en cause de la distinction entre les *fangbo comtes de pays (étrangers)* et les *bo comtes* de maisons intégrées à la communauté Yin ? Une raison milite en faveur du maintien de cette distinction : le fait que le comte de Xi est mentionné par son nom personnel constitue une sérieuse présomption de sa qualité de membre de la communauté ; il s'agit d'un rebelle et non d'un chef ennemi (31).

Venons-en enfin aux *marquis hou* 侯 des inscriptions oraculaires. La nature de leurs fonctions se devine à travers l'étymologie de la graphie du caractère qui transcrit leur titre. Dans le *Shuowen jiezi*, ce caractère est présenté sous une forme 𠂤(𠂤=侯) semblable à celle qui apparaît dans les inscriptions 𠂤 , sauf l'addition du radical de l'homme. Elle est analysée par Xu Shen comme une composition des pictogrammes de la cible et de la flèche, dont la signification serait la suivante :

« C'est proprement le but du tir à l'arc qui a lieu à l'occasion du banquet du printemps. Le graphème de la cible est le pictogramme d'une toile tendue ; celui de la flèche est placé au-dessous. Le Fils du Ciel tire à l'arc sur (une cible décorée d') un ours, un tigre ou un léopard, car il est celui qui réduit la sauvagerie. Les seigneurs féodaux tirent sur (une cible décorée d') un ours, un sanglier ou un tigre ; les grands officiers tirent sur (une cible décorée d') un *daim mi* 麋 , c'est-à-dire sur le *mal mi* 迷 (jeu de mot entre *mi daim* et *mi erreur*) ; les simples officiers tirent sur (une cible décorée d') un cerf ou d'un sanglier ; parce que (seigneurs, grands officiers et simples officiers) sont ceux qui expulsent les nuisances par la chasse. Le toast est porté selon la formule suivante : « Ne soyez pas tels que votre agitation et votre refus de faire hommage au roi soient cause qu'on vous désigne (comme cible) et qu'on tire sur vous ». »

Ainsi pour Xu Shen le mot *marquis* serait dérivé du mot *cible*, paradoxalement, par l'intermédiaire de l'idée du mauvais marquis pris pour cible comme une bête sauvage à cause de ses méfaits. Une ligne d'évolution sémantique aussi contournée est fort peu vraisemblable, comme aussi, d'ailleurs, le sens de toile tendue servant de cible donné au graphème en forme d'L renversé qui encadre partiellement le pictogramme de la flèche. Toutefois, la présence dans la graphie du mot

trentaine (28), connus soit par des formules appellatives complètes, comme dans le cas de *Song bo Wai* 宋伯歪 *Wai comte de Song*, mentionné dans l'inscription de la pièce *Yicun, 106*, où Song est le nom d'un ancien pays étranger devenu maison territoriale et Wai le nom personnel du chef de cette maison ; soit par des formules abrégées par élision du nom personnel, comme dans le cas de *Jing bo* 井伯 *comte de Jing*, mentionné dans l'inscription de la pièce *Yi, 3287*, où Jing est le nom de l'ancien pays devenu maison territoriale ; soit par des formules abrégées par élision du nom territorial, comme dans le cas de *bo Mu* 伯木 *comte Mu*, mentionné dans l'inscription de la pièce *Yicun, 195*, où Mu est le nom personnel d'un comte dont la maison territoriale est inconnue pour nous.

Le signe le plus important de l'intégration de ces ethnies étrangères à la communauté Yin est que des *dames* en sont issues, comme Dame Jing 井 (妌) dont nous avons déjà souvent rencontré le nom (29) ; ce qui est l'indice d'une participation au circuit des alliances endogames pratiquées par les Yin.

Les recherches de géographie historique de Shima Kunio conduisent à localiser les maisons territoriales des comtes Yin, tout au moins pour une quinzaine d'entre elles sur lesquelles il existe des éléments d'information suffisants, sur les marches extrêmes du royaume (30). Elles peuvent être réparties en trois groupes, abstraction faite des décalages chronologiques qui font qu'elles ne sont pas toutes mentionnées sur des inscriptions de même période :

1° disséminées sur les marches occidentales du royaume Yin, au-delà de la chaîne des montagnes du Taihang 太行 , les maisons de Yang 昜 , de Yang 絆 (homophone de la précédente), de Gang 𢦏 , de Zhang 長 , de Xi 𠂤 , de Bing 雷 , de Da 𠂇 ;

2° disséminées sur les marches septentrionnales, entre la chaîne du Taihang et le golfe du Bohai 渤海 , les maisons de Hu 虝 , de Song 宋 , de Fu 鬳父 , d'Er 𠬜 ;

3° disséminées sur les marches orientales, à la base de la presqu'île du Shandong, les maisons d'Er 而 , de Jing 井 , de Gu 雇 .

Vers le Sud, par contre, n'est localisable qu'une seule maison territoriale de comte, celle de Gui 歸 , qui aurait été située à proximité du Fleuve Bleu. C'est qu'à l'époque archaïque le bassin du Fleuve Bleu était sans doute à peine peuplé de quelques tribus encore très arriérées, et que celles-ci ne furent guère touchées par l'expansion Yin, qui aboutit à l'assimilation surtout des ethnies de culture moins dissemblable établies dans les régions septentrionnales où la partie déjà passée à l'agriculture du bassin du Fleuve Jaune confinait à la steppe.

Cette répartition géographique manifeste clairement la nature marginale des maisons des comtes Yin, que trahit sur un autre plan une instabilité politique prouvée par le fait que certains comtes ne sont men-

nyme *hou* de *tian*. En définitive, les *marquis* sont donc étymologiquement des *tireurs à l'arc s'étant distingués à la chasse*, origine de leur titre dont Xu Shen avait retrouvé la tradition plus ou moins déformée. Le mot *hou* a d'ailleurs également le sens d'*épier* (sous une autre graphie 侯 devenue la graphie classique) qui s'inscrit fort bien dans la ligne des dérivés de *chasser* (35).

Les chasses avaient lieu dans tous les coins du pays, et y participaient naturellement les membres de la communauté Yin implantée dans la région. Le titre de *tireur à l'arc distingué* devait être donné à cette occasion aux chefs des maisons territoriales de l'endroit qui s'étaient révélés les meilleurs archers, avec des responsabilités spéciales dans la défense du secteur qu'ils habitaient. Ainsi s'explique que le titre de *marquis* soit un titre extra-métropolitain. Beaucoup plus tard, sous les Zhou, le tir à la cible sur des figures d'animaux pour sélectionner les candidats aux fonctions publiques sera la survivance rituelle de cette ancienne institution ; mais à l'époque Yin les *marquis* étaient sélectionnés au cours de vraies chasses, et donc hors de la capitale, selon toute apparence parmi les chefs locaux : ce qui est de nouveau une différence fondamentale avec les inféodations féodales. Les *marquis* Yin ne recevaient pas un fief ; ils étaient déjà installés sur place ; ce qu'ils recevaient, c'était vraisemblablement un commandement, dans leur zone. Une vingtaine nous sont connus par les inscriptions oraculaires (36). A la différence des comtes, certains marquis sont installés au cœur du pays Yin. C'est le cas du marquis de Ya 亞 et du marquis de Ji 𠂤 , dont les recherches géographiques de Shima Kunio situent les maisons territoriales non loin de la capitale (37). Le titre de marquis est donc une institution purement nationale. Il n'en pouvait pas moins être donné à des chefs de maisons territoriales d'origine étrangère : nous avons vu que le chef de la maison de Zhou 周 , à l'époque Yin, porte dans les inscriptions le titre de marquis (38) ; ce qui est l'indice de la politique de complète intégration pratiquée par la royauté Yin à l'égard des ethnies soumises. Par contre-coup, d'ailleurs, il semble bien qu'inversement le titre de comte ait été nationalisé, ce qui fait que dans les inscriptions oraculaires marquis et comtes sont à peu près complètement assimilés, avec peut-être une supériorité hiérarchique laissée aux premiers. Voici quelques exemples de documents montrant cette assimilation, et desquels il ressort que comtes et marquis recevaient des missions de commandement lors d'expéditions militaires :

« Demande d'oracle sur ceci : Le roi confiera-t-il à Gui 龜, comte d'Er 而 , d'attaquer le pays de ... ? Le roi ne confiera-t-il pas à Gui, comte d'Er, d'attaquer... ? » *(Yi, 2948)*

« Au jour *jihai*, divination. A Lao 𠦂 . Demande d'oracle sur ceci : Si le roi... au(x) marguillier(s) (ou bien : à Ya) de suivre effectivement le comte de Gang 𢦏 pour attaquer le pays de Nan 南 , est-ce qu'il n'y aura pas de – (expression obscure qui s'applique au risque de désastre) ? » *(Qian, 2, 8, 5)*

d'oracle sur ceci : Lin 𠂤 ravagera-t-il (le pays de) Tan 𡈼 ? » *(Qian, 7, 12, 1)*

Les maisons de Yue, de Que, de Shao, de Lin, dont les noms figurent dans ces dernières inscriptions comptent parmi les plus importantes de la communauté Yin, à en juger par la fréquence avec laquelle elles sont citées dans les inscriptions oraculaires. Et pourtant, aucun titre ni de marquis ni de comte ne leur est attaché. C'est dire que le pouvoir n'est alors nullement lié à de tels titres. Il est d'ailleurs remarquable, à cet égard, que dans toutes les marques des bronzes qu'il a étudiées systématiquement, Hayashi Minao 林巳奈夫 n'ait relevé que trois exemples de monogramme du titre de marquis, et trois autres du titre de comte (39) ; encore n'est-il même pas certain que les pièces marquées de ces monogrammes ne datent pas du début de l'époque Zhou.

En somme, prendre le fait que la terminologie des titres féodaux se rencontre déjà partiellement dans les inscriptions oraculaires pour la preuve du caractère féodal de la royauté Yin est une illusion. Des Yin aux Zhou, l'identité de la terminologie institutionnelle cache souvent un décalage considérable dans l'évolution des institutions. Non que la féodalité n'ait commencé de développer ses germes sans doute bien avant le changement dynastique : mais beaucoup moins à travers certains titres donnés à des chefs de maisons territoriales que dans la forme générale du régime, un régime exploitant extraordinairement les relations de type familial, de type personnel, sans que s'ébauche le moins du monde quelque structure véritablement administrative.

Quels sont donc les données avec lesquelles prend corps véritablement la féodalité chinoise ? L'une est l'apparition de l'institution du fief à la place de l'existence de fait des maisons territoriales ; l'autre est l'insertion des relations de parenté, sous la forme nouvelle que leur donnent les Zhou, dans les rapports des fiefs à la maison royale et des fiefs entre eux, pour servir ainsi de structure aux relations féodales. Examinons ces deux points l'un après l'autre.

L'institution chinoise qui a été assimilée à celle du *fief* existe dans la Chine archaïque sous le nom chinois de *feng* 封. Dans la mesure où le mot *feng* désigne un *pays* soumis à une autorité politique qui est elle-même placée sous la souveraineté d'un pouvoir royal, sa signification, en effet, n'est pas sans analogie avec celle du *fief* de l'Occident médiéval, et pour la commodité de la traduction nous suivrons l'usage qui fait du terme chinois et du terme français des équivalents. Là où le fief chinois commence à se distinguer profondément du fief occidental, c'est en ce qu'il n'a nullement, à l'origine, la consistance d'un territoire déterminé sur lequel quelque droit réel ferait l'objet de concession ou d'usurpation. Ce n'est que sous les Zhou orientaux que le fief prendra une consistance véritablement territoriale, en même temps d'ailleurs

hou 𠦂 (侯) de ce dernier pictogramme, dont la signification est, elle, indiscutable, indique bien une corrélation entre le titre de *marquis* et le tir à l'arc, indication corroborée par la synonymie du terme *hou* 侯 et du terme *tian* 田 , dont l'une des lectures est celle de *chasse*. Ces deux termes sont associés en une seule expression dans une inscription Zhou de haute époque, celle du *Da Yu ding* 大盂鼎 , dans le contexte suivant :

« ... J'ai entendu dire que les Yin contrevinrent à leur mandat, et que les *houtian* 侯田 frontaliers des Yin ainsi que les cent dignitaires recteurs des Yin, tous, s'abandonnèrent à l'alcool, de sorte que s'en suivit la perte des armées... »

Chen Mengjia s'appuie sur ce passage pour interpréter la formule *duotian* 多田 , qui apparaît dans quelques inscriptions oraculaires, comme synonyme de la formule *duohou* 多侯 *les marquis* (32). Celle-ci est totalement inusitée dans l'ensemble des documents Yin que nous possédons, alors que celle-là apparaît précisément à sa place dans les inscriptions suivantes, en parallèle avec la formule *duobo les comtes* :

« Au jour ... *xu*, par le roi, divination. Demande d'oracle sur ceci : Aujourd'hui – (expression obscure qui paraît indiquer un rite dont l'exécution serait signalée ici comme élément de datation), si je confie aux *duotian* 多田 *(aux marquis)* et aux *duobo* 多白 *aux comtes* une expédition répressive contre le pays de Yu 盂 ..., désastreux ? Fera-t-on une cérémonie *gao* 告 dans la grand'ville d'ici (la capitale) ? » *(Jia, 2395)*

« Au jour *dinghai*, par le roi, divination. Demande d'oracle sur ceci : Aujourd'hui – (même expression que ci-dessus), si je confie aux *duotian* 多田 *(aux marquis)* et aux *duobo* 多白 *aux comtes* une expédition répressive contre Yan 炎 comte du pays (étranger) de Yu 盂 , et que donc demain on marche vers Yi 衣 , sans occurences sinistres, ayant sacrifié aux puissances transcendantes depuis celles d'en-haut jusqu'à celles d'en-bas, serai-je gratifié d'avoir assistance sans recevoir de malheur ? Si on fait une cérémonie *gao* 告 à la grand'ville d'ici, n'y aura-t-il pas de désastreuses calamités ?... Extrêmement faste. Au 10ème mois, en l'occurrence du jour du sacrifice *yi* 翌 à Da Ding.» *(Jia, 2416)*

Dans le *Shujing*, le titre de *tian* 甸 (33), qui sera ici traduit par *haut-baron* (pour être distingué de *nan* 男 , graphiquement voisin, traduit usuellement par *baron*), devient un titre distinct. Mais dans le vocabulaire Yin Chen Mengjia n'a pas tort de le considérer comme un doublet du titre de *marquis*. Zheng Xuan, dans son commentaire au chapitre *Wangzhi* du *Liji*, le commente par référence à *tian* 田 *champ* (34), mais c'est sans doute une erreur qui tient à ce que le sens de *champ* du mot *tian*, à partir de l'époque Zhou, supplante de plus en plus le sens de *chasse* du même mot. Dans les documents Yin, au contraire, c'est le sens de *chasse* qui est de très loin le plus fréquent. Celui-ci est de plus le seul qui soit compatible avec le signe de la flèche présent dans le syno-

« Au jour *xinsi*, divination, par le devin Ke 𠂤 . Demande d'oracle sur ceci : Si le roi fait que le (marquis) de Meng 蒙 attaque (le pays) de Ci 次 , sera-t-il gratifié (d'avoir assistance des puissances transcendantes) ? » *(Xu, 3, 12, 5)*

« Au jour *guihai*, divination. Par le devin Bin 宾 , demande d'oracle sur ceci : Si ordre est donné au marquis de Meng 蒙 de porter le malheur au (pays de) Fa 發 , y aura-t-il des difficultés ?

« Demande d'oracle sur ceci : Ne donnera-t-on pas ordre au marquis de Meng ? 7ème mois. » *(Jia, 3510)*

« Au jour *bingyin*, divination, par le devin Zheng 爭 . Demande d'oracle sur ceci : Fera-t-on appel à Long 龍 , à Lao 𠦂 et au Marquis Zhuan 專 pour porter le malheur au (pays de) Bu 𢦏 ? » *(Bing, 1)*

« Au jour ... *hai*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Le roi confiera-t-il à Zhi 𢦚 comte de Yang 昜 de réprimer (le pays de) Shi 尸 ?

« Demande d'oracle sur ceci : Le roi confiera-t-il au Marquis Gao de réprimer (le pays de) Shi 尸 ? » *(Yi, 2871)*

Cependant, il ne faudrait pas croire que les expéditions militaires étaient systématiquement confiées à des comtes ou à des marquis. Des exemples peut-être encore plus nombreux figurent, dans les inscriptions oraculaires, de missions semblables données à des chefs de maisons territoriales ne portant aucun titre :

« Au jour *wuxu*, divination, par le devin Ke 𠂤 , demande d'oracle sur ceci : Yue 戉 ravagera-t-il le pays de Qian 淵 ?

« Demande d'oracle sur ceci : Yue ne ravagera-t-il pas le pays de Qian ? » *(Xu, 4, 29, 1)*

« Au jour *renchen*, divination. Par le devin Ke 𠂤 , demande d'oracle sur ceci : Que 雀 ravagera-t-il (le pays de) Qi 祭 ?

« Demande d'oracle sur ceci : Que ne ravagera-t-il pas (le pays de) Qi ?

« Au jour *rechen*, divination. Par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : Que 雀 ne ravagera-t-il pas (le pays de) Qi 祭 ? 3ème mois.» *(Yi, 5317)*

« Au jour ... *zi*, divination. Par le devin Bin 宾 , demande d'oracle sur ceci : Si on ordonne à Bi 畢 d'attaquer le pays de Qiong 邛 , est-ce qu'on ne sera pas gratifié d'avoir assistance ? » *(Yicun, 17)*

« Au jour *renxu*, divination, par le devin Zheng 爭 . Demande d'oracle sur ceci : Si Shao 召 attaque (le pays de) Xue 薛 , sera-ce catastrophique ?

« Demande d'oracle sur ceci : ne sera-ce pas catastrophique ? » *(Yi, 7201 + Yi, 7509)*

« Au jour *guisi*, divination. Par le devin Zheng 爭 , demande

lateurs du *Zhouli*, et d'ailleurs aussi les compilateurs des autres traités anciens, ne parlent pas de *fief* mais seulement de *banquettes de terre*. Cela tient seulement à ce que dans la langue de leur époque le sens primitif de *fief* comme *levée de terre formant l'autel du dieu du sol* a été évincé par le sens dérivé de *fief* comme *levée de terre formant limite des territoires*. Mais dans le titre de *fengren* 封人 *préposé aux fiefs*, lequel appartient lexicalement à une catégorie de mots particulièrement résistante aux changements, celle des noms des fonctions officielles, le sens premier de *fief* s'est bien conservé : en effet, cet officier est responsable au premier chef des autels du dieu du sol, et par conséquent son titre de *préposé aux fiefs* signifie certainement *préposé aux autels du dieu du sol*, même si dans le texte de l'article du *Zhouli* qui expose sa fonction il n'est plus question que de *banquettes* à propos de ces autels, le terme *fief* n'étant repris que pour désigner *les levées de terre limites* ; il serait invraisemblable que le titre d'un officier chargé en premier lieu d'un objet aussi considérable que les autels du dieu du sol, et en second lieu d'un objet tel que les levées de terre limites, sans doute assez important mais sûrement moins que l'autre, tienne son nom du second et non du premier.

Le *fief* est donc la levée de terre, la banquette, servant d'autel du dieu du sol. C'est précisément pourquoi cette banquette, dans la graphie du caractère *feng fief*, est représentée surmontée d'un arbre. En effet, le *Baihutong* nous rapporte comment l'autel du dieu du sol, au lieu d'être un meuble placé dans un temple, était formé de la terre même, à ciel ouvert, et planté d'un arbre :

« Pourquoi l'autel du dieu du sol n'est-il pas placé dans un édifice? Pour qu'il soit atteint par les souffles du Ciel et de la Terre. C'est ainsi que le chapitre *Jiaotesheng* 郊特牲 (du *Liji*) dispose que «le maître-autel du dieu du sol du Fils du Ciel doit recevoir la gelée et la rosée, le vent et la pluie, afin qu'il soit atteint par les souffles du Ciel et de la Terre ».

« Pourquoi y a-t-il sur lui un arbre ? Pour qu'il soit un objet de vénération reconnaissable, en sorte que le peuple puisse faire acte de dévotion même de loin, et aussi parce que (l'arbre) exprime le fruit de l'action (du Ciel et de la Terre). C'est pourquoi le *Zhouguan* 周官 dispose que le *Maître des multitudes Situ* 司徒 érige les autels du dieu du sol de tous les orients, et y plante les arbres selon ce qui est convenable pour la terre de chaque orient. Selon le *Shangshu yipian* 尚書逸篇 , pour le maître-autel du dieu du sol c'était un pin ; pour les autels du dieu du sol des régions de l'Est, c'était un cyprès ; pour les autels du dieu du sol des régions du Sud, c'était un catalpa ; pour les autels du dieu du sol des régions de l'Ouest, c'était un chataîgnier ; pour les autels du dieu du sol des régions du Nord, c'était un accacia. » (43)

Dans la graphie du mot *feng fief* du style des inscriptions sur écaille, l'arbre représenté est assez visiblement un sapin stylisé ; en

l'institutionnalisation de la fondation des autels du dieu du sol ; autrement dit, la reconnaissance *de jure* du paganisme. Les cultes des dieux du sol locaux, jusque là superstitions tolérées dans les communautés locales nationales et considérées comme typiques de la barbarie des ethnies étrangères, vont se trouver officialisées par intégration au grand culte chtonien pratiqué par la royauté dans le cadre d'une assimilation de la Terre Mère et du Ciel Père, comme puissances génitrices premières, à la catégorie des esprits ancestraux.

La trace la plus ancienne de cette intégration apparaît dans le récit de la construction de la nouvelle capitale des Zhou, à Luoyang, rapporté dans le chapitre XLVIII du *Yi Zhoushu* 逸周書 :

« ... Il fut établi un maître-autel du dieu du sol au centre de la capitale. Ses banquettes latérales étaient faites à l'Est de terre verte, au Sud de terre rouge, à l'Ouest de terre blanche, au Nord de terre nègre, et le centre était enduit de terre jaune. Pour établir les seigneurs féodaux, on prélevait en creusant dans (la banquette du) côté correspondant (à leur établissement) une plaquette de terre, qu'on saupoudrait de terre jaune et qu'on enveloppait d'herbes sacrificielles blanches pour en faire l'autel du dieu du sol (de leur établissement). » (46)

Rechercher dans ce texte l'idée du transfert de quelque droit réel sur un territoire déterminé est évidemment une absurdité, la notion de tenure foncière ne devant se dégager que beaucoup plus tard (47). De quoi s'agit-il donc ? Du souci des Zhou de trouver un moyen rituel de manifester la relation d'allégeance soumettant à la nouvelle royauté de nombreux groupes ethniques étrangers.

Le régime de la monarchie Yin s'était constitué dans une société ethniquement parfaitement homogène ; l'extension des relations familiales avait suffi à structurer politiquement cette société, puissamment monolithique, où seules quelques petites enclaves d'allogènes étaient digérées par phagocytose. Le renversement de la royauté, qu'avait finalement rendue fragile un excès de rigidité du système, par l'insurrection Zhou née dans l'une de ces enclaves d'allogènes, créait une situation entièrement nouvelle. L'ethnie Zhou, minoritaire, était loin d'avoir assez de puissance démographique pour absorber purement et simplement les Yin. De plus, sa victoire était due à la coalition « d'hommes venus du plus loin des terres occidentales », dit le *Shujing*, qui souligne l'hétérogénéité de l'alliance en énumérant des ethnies Yong 庸 , Shu 蜀 , Qiang 羌 , Mou 髳 , Wei 微 , Lu 盧 , Peng 彭 et Pu 濮 (48), sans compter une bonne partie du peuple Yin lui-même, entré dans la rébellion. Tant de peuples si divers ne pouvaient être unifiés par un même culte ancestral : chacun aura le sien. Et pour cimenter la monarchie nouvelle, les Zhou ont recours à cette donnée encore inexploitée politiquement que constituaient les cultes des génies locaux. S'ils ne créent pas le rite de la motte de terre prise au maître-autel du dieu du sol métropolitain pour fonder les autels des dieux locaux, rite qui, après

qu'il échappera pratiquement entièrement à l'emprise du pouvoir royal, et deviendra ainsi purement et simplement pays indépendant.

Qu'est-ce donc que le fief chinois ? Au sens propre, c'est une sorte de levée de terre plantée d'arbres. Le *Zhouli* rapporte l'existence d'une certaine catégorie d'officiers de l'époque Zhou qui avaient pour fonction d'aménager de telles levées de terre, et qui étaient dénommés *fengren* 封人 *préposés aux fiefs* :

« Les *préposés aux fiefs* s'occupent de l'installation des banquettes de l'autel du dieu du sol du roi ; ils font le *fief (la levée de terre)* du territoire métropolitain et y plantent des arbres.

« Dans tous les pays *inféodés* (ici le mot *fief* est pris dans son sens politique) ils installent les banquettes des autels du dieu du sol et du génie et *dressent le fief (la levée de terre)* qui les limite de tous les côtés.

« C'est de la même façon qu'ils *dressent les fiefs (les levées de terre)* des aires des chefs-lieux et des sous-chefs-lieux.

« Ils dirigent les services attachés aux autels du dieu du sol et du génie des grains. Toutes les fois que s'y exécutent des sacrifices, ils apprêtent les bœufs qui seront immolés, leur posent les jougs de protection, leur placent les licols, apportent l'eau (qu'il faudra pour laver leurs dépouilles) et le bois sec (qu'il faudra pour les rôtir), fêtent par des chants et des danses l'abattage des victimes et leur apprêt en pièces de boucherie par le brûlage des poils... » (40)

Dans ce texte, le mot fief est pris au sens de *levée de terre marquant les limites d'un territoire*. C'est à partir de cette acception que Xu Shen explique dans le *Shuowen jiezi* le sens féodal du mot fief, en remarquant que dans la graphie classique, à côté de la représentation de la terre surmontée d'arbres, figure le radical du pouce, donnant l'idée de mesure à garder dans la délimitation des territoires fieffés : limite de 100 *li* pour les fiefs de duc ou de marquis, de 70 *li* pour les fiefs de comte, de 50 *li* pour les fiefs de vicomte ou de baron. Mais cette interprétation est construite sur une conception tardive du fief comme territoire bien délimité dans son étendue. Le radical du pouce, où Xu Shen découvre l'idée de mesure, est une corruption du pictogramme d'un homme incliné, qui apparaît dans certaines graphies 𠂤 du style des inscriptions sur bronze (41), et qui est tout-à-fait absent de la graphie la plus ancienne 𠂤 , celle du style des inscriptions sur écaille, laquelle se réduit à la représentation d'un arbre planté sur une masse de terre (42).

Une remarque peut indiquer la voie qui remonte au sens originel de *feng fief* : les *préposés aux fiefs* sont avant tout chargés d'édifier les autels du dieu du sol et du génie des grains ; or, ces autels sont formés de *banquettes de terre*. Le *fief* n'est-il pas d'abord *la levée de terre formant l'auteur du dieu du sol* ? Il est vrai que pour cet autel les compi-

outre, la masse de terre dans laquelle il est planté est circulaire : il semble bien qu'à l'origine il s'agissait simplement d'un arbre sacré entouré d'une petite murette de terre sur laquelle devaient être déposées les offrandes ; puis les murettes sont devenues des banquettes établies dans un lieu choisi, et au milieu desquelles un arbre d'espèce convenable était artificiellement planté.

Il est remarquable que le rédacteur du *Baihutong* souligne l'aspect reconnaissable de loin de l'arbre de l'autel du dieu du sol, qui était ainsi dans la Chine archaïque un peu ce que sera le clocher de l'église dans l'Occident chrétien. Le *fief* chinois, c'est donc le clocher, en quelque sorte. Et ainsi s'explique la différence qui distingue deux mots s'appliquant au même objet, l'autel du dieu du sol : le mot *she* 社 , qui en représente l'aspect liturgique, le mot *feng* 封 , qui en représente l'aspect social : si *feng* est le *clocher*, *she* est l'*église*.

Or, *feng fief* a encore un doublet, *bang* 邦 (synonyme de *fang* 方 dans les inscriptions oraculaires), qui signifie *pays*, et dans lequel a été retenu plutôt l'aspect politique de ce dont *feng* est l'aspect social et *she* l'aspect politique (44).

En somme, *she, feng, bang, autel du dieu du sol, levée de terre surmontée d'un arbre formant cet autel, zone de la puissance du dieu du sol honoré sur cet autel*, sont trois aspects inséparables de ce qu'est le *fief* chinois archaïque. Manifestement celui-ci est tout autre chose qu'une circonscription géographique. La conception chinoise du fief s'enracine dans l'univers des croyances aux génies locaux dont nous avons vu l'importance à propos des marques des bronzes. Cependant, dans les inscriptions Yin, la communauté cultuelle qui se définit par le culte du dieu du sol n'est considérée sous l'angle politique que dans le cas des ethnies étrangères : le mot *bang* n'est appliqué qu'aux pays ennemis, et bien que les maisons territoriales Yin se soient particularisées vraisemblablement par ce genre de culte, ainsi que nous l'avons vu, jamais le mot *bang*, ni le mot *feng*, ne leur est appliqué. Pourquoi ? Parce que précisément ce particularisme n'est pas institutionnellement reconnu dans le cadre du régime de la royauté Yin, qui met l'accent seulement sur l'unité de la grande famille ethnique. Lorsqu'une ville était construite, ce qui devait être le premier moment de la fondation d'une nouvelle maison territoriale, le rite d'inauguration officielle des lieux, à en juger par l'inscription de la pièce *Yi, 3212*, était un rite *shi* 𥘅 , c'est-à-dire un rite de transport des tablettes des ancêtres. Que la communauté locale érigeât plus tard un tertre à ses génies locaux, c'était son affaire. Au contraire, dans le cas des ethnies étrangères, les Yin ignorent ce qui peut être organisé comme culte ancestral : pour eux, ces étrangers sont seulement des *païens* que ne rassemble que le culte d'un génie local.

Dans ces conditions, la *féodalité* chinoise, le système dit du *fengjian* 封建 , littéralement de *la fondation de fief*, c'est d'abord

chinois courant dans la littérature ancienne. Il faut cependant souligner que l'acte portant inféodation *lato sensu* est tout-à-fait distinct de l'exécution du rite de la motte de terre, et s'accomplit selon les rites d'investiture dits d'*octroi du mandat ciming* 賜命, qui sont les mêmes pour les seigneurs que pour les officiers et sur lesquels nous reviendrons (50). L'inféodation *stricto sensu* n'est qu'un des éléments du mandat d'investiture.

Ceci étant entendu, l'inféodation apparaît comme l'homologue, dans le régime Zhou, de ce qu'était la fondation de maisons territoriales dans le régime Yin. Sous les Yin, toutefois, les maisons territoriales, lorsqu'il ne s'agissait pas de maisons étrangères absorbées telles quelles avec leurs *comtes*, étaient fondées dans des localités vides de population, soit qu'elles fussent demeurées jusque là inoccupées, soit que leurs anciens occupants aient été exterminés ou en aient été chassés. Mais les Zhou, après avoir inféodé les chefs des ethnies coalisées dans leurs propres communautés, inaugurèrent une politique d'inféodation de gens de leur race ou de fidèles alliés au sein même des populations soumises, qu'ils n'étaient sans doute pas en mesure d'anéantir ou d'expulser comme l'eussent fait leurs prédécesseurs. Un passage du chapitre *Guide* 貴德 du *Shuoyuan* 說苑 de Liu Xiang 劉向 évoque ce que fut à cet égard la mansuétude du roi Wu à travers le dialogue suivant :

« Le roi Wu 武 ayant vaincu les Yin convoqua Taigong 太公 et l'interrogea en ces termes :

« – Que ferai-je de tous les hommes de ce pays ? –

« Taigong répondit :

« – Votre serviteur a ouï-dire que lorsqu'on aime les gens on aime même les corbeaux perchés sur leurs toits, mais que lorsqu'on déteste les gens, on les déteste jusqu'au dernier. Que diriez-vous de passer tous vos ennemis au fil de l'épée pour qu'il n'en reste plus un seul ? –

« – Impossible, – dit le roi.

« Taigong sortit, et Shaogong 召公 entra. Le roi lui demanda que faire. Shaogong répondit :

« – Que diriez-vous de faire exécuter les coupables mais de laisser la vie aux innoncents ? –

« – Impossible, – dit le roi.

« Shaogong sortit, et Zhougong 周公 entra. Le roi lui demanda que faire. Zhougong répondit :

« – Faites en sorte que chacun ait son foyer à habiter, ses champs à cultiver ; sans changer l'ancien en nouveau, ne chérissez que la vertu ; si quelque faute est commise dans les cent corps de l'Etat, qu'on en prenne soi-même seul la responsabilité. –

« Le roi Wu s'écria :

tout, existait peut-être déjà sous les Yin, ils lui donnent en tout cas une signification politique absolument inédite qui crée la monarchie féodale. Par ce rite vont se trouver rattachées et soumises au dieu du sol métropolitain – c'est-à-dire à la royauté –, non pas des terres au sens domanial du terme – c'est pourquoi il ne s'agit nullement de relations de droit réel –, mais ces *communautés de clocher* que sont en tout *pays bang* 邦 les autochtones réunis autour du génie local. Nulle communauté de ce genre ne pourra exister sans consécration par ce rite de la motte de terre. Dès lors, les maisons territoriales deviennent des *fiefs*. Leurs chefs sont liés aux Zhou par la terre : non la terre comme territoire à statut défini, mais la terre comme puissance chtonienne transcendante.

Cependant, le rite de la motte de terre n'a fait l'objet d'aucune spéculation de la part des ritualistes anciens. Sans doute est-il resté vivace, puisque le *Zhouli* signale à plusieurs reprises que l'érection d'autels locaux du dieu du sol demeure un point de la souveraineté du pouvoir royal (49) ; mais il n'est décrit que dans ce seul *chapitre perdu* des annales des Zhou qu'est le récit de la construction de la nouvelle capitale. C'est qu'en fait, mis à part la liturgie du grand culte à la Terre Mère, les rites des cultes locaux ont toujours conservé un caractère barbare, frisant l'hétérodoxie, qui les rendait suspects aux yeux du Ritualiste. Aussi les relations féodales se sont elles instaurées finalement non pas sur la base du culte de la terre, mais sur celle du culte ancestral réélaboré, à la faveur de l'inféodation systématique des collatéraux des premiers rois Zhou, dont les rapports particuliers avec la maison royale furent pris pour le paradigme des rapports féodaux en général. A l'absence de collatéralité vraie entre le roi et le plus grand nombre des seigneurs, il fut suppléé par l'établissement d'une quasi-collatéralité fictive, que consolida tout le réseau des alliances matrimoniales tissé en application de la règle d'exogamie dont on a vu plus haut l'importance, et grâce à laquelle les chefs de maisons seigneuriales qui n'étaient pas frères du roi devinrent en tout cas ses beaux-frères.

Comment se réalisèrent donc les inféodations Zhou ?

Tirons au clair d'abord un point de vocabulaire. L'inféodation chinoise est à proprement parler, d'après ce qui vient d'être vu, l'attribution du droit d'ériger un autel du dieu du sol dans un lieu déterminé. Lorsque le mot *feng fief* est pris au sens verbal d'inféoder, il se construit en chinois avec pour régime direct un nom de personne, et pour régime indirect un toponyme : *feng mou yu mou* 封某于某 signifie *inféoder tel personnage* (étymologiquement : lui faire ériger un autel du dieu du sol) *à tel endroit*. Mais comme la responsabilité du culte du dieu du sol est celle du chef de la communauté locale, *inféoder* a pris par extension le sens de désigner le chef d'une maison seigneuriale à implanter là où sera érigé le *fief*, sens plus large dans lequel ce verbe sera désormais utilisé dans le présent travail, sauf restriction explicite, suivant l'usage

parents que pour les étrangers. » (57)

Le chiffre de 15 correspond au décompte des 16 pays cités à la 24ème année du règne du duc Xi 喜 comme ayant été fondés par les fils *zhao* du roi Wen 文, à savoir les frères du roi Wu 武, défalcation faite du pays de Wei 衛 créé par inféodation de Kangshu 康叔, dernier frère de ce roi, seulement au règne suivant, à la suite de la suppression du dernier îlot du pays Yin laissé intact qui s'était révolté (58). Il semblerait donc qu'il s'agisse ici uniquement des fiefs créés par le roi Wu lui-même, et que le chiffre de 40 corresponde alors à ceux qu'il aurait constitués au profit de parents plus éloignés que ses frères.

Cependant, au début du chapitre VIII, *Ruxiao* 儒效, du *Xunzi* 荀子, on lit ceci :

« A la mort du roi Wu, le roi Cheng était encore un enfant ; Zhougong fit écran devant celui-ci et succéda au roi Wu en prenant en charge l'univers, de peur que l'univers ne se rebelle contre les Zhou. Il prit les fonctions de Fils du Ciel, tranchant les affaires de l'univers en parfaite assurance comme si ces fonctions devaient lui rester. Et nulle part ne s'éleva aucune voix pour le traiter d'ambitieux. Il fit exécuter Guanshu 管叔, évacuer le pays des Yin, et nulle part ne s'éleva aucune voix pour le traiter de tyran. En même temps il organisa l'univers, établissant 71 pays, dont 53 pour des représentants du nom gentilice Ji à lui seul, et nulle part ne s'éleva aucune voix pour le traiter de partial.» (59)

Le chiffre de 53 donné par Xun zi correspond à peu près à la somme des 15 fiefs de frères du roi Wu et des 40 fiefs d'autres parents de ce roi figurant dans le texte précédent, mais cette fois il s'agirait d'inféodations toutes opérées par Zhougong Dan. Quant à la différence entre ce chiffre de 53 pays de nom gentilice Ji et le total de 71 pays, elle devait correspondre aux fiefs créés au bénéfice de personnes étrangères à l'ethnie des Zhou.

Mais ce total de 71 pays paraît bien réduit à côté des indications d'ensemble données ici ou là sur l'étendue de la souveraineté de principe du Fils du Ciel. Ainsi au chapitre *Wangzhi* du *Liji* le Ritualiste compte 210 pays de toute taille pour chacune des neuf grandes aires géographiques appelées *zhou* 州 entre lesquelles se divise le monde entre les quatre mers, sauf pour l'aire dans laquelle se trouve installée la maison royale, et qui comprendrait seulement 9 grands pays, 21 pays moyens et 63 petits pays : cela ferait en tout 1773 pays (60). Il est vrai que de tels chiffres sont purement théoriques ; mais il faut bien que certaines considérations concrètes aient servi de point de départ à la spéculation.

Le *Lüshi chunqiu* rapporte d'autre part que « les inféodations des Zhou furent au nombre de plus de quatre cents, tandis que le nombre des pays de zones d'allégeance dépassait les huit cents. » (61)

Ban Gu, encore, dans la préface du chapitre XIV du *Hanshu*,

« – Quelle magnanimité ! Voilà ce qui pacifiera l'univers. » (51)

A la différence des maisons territoriales Yin, qui n'étaient que de simples ramifications de l'ethnie, les maisons seigneuriales Zhou furent par suite toutes fondées en pays étrangers au milieu de populations laissées « à leurs foyers et à leurs champs ». Les fiefs de la nouvelle dynastie prirent ainsi le caractère politique de protectorats, au lieu du caractère démographique de colonies plutôt attaché aux maisons territoriales de l'ancienne. Les plus importants de ces protectorats furent confiés aux plus sûrs soutiens de la maison royale des Zhou, lesquels, outre Shangfu 尚父, de race Qiang 羌 mais digne d'une exceptionnelle confiance comme beau-père du roi Wu et co-artisan émérite de sa victoire, ne pouvaient être mieux trouvés que dans les personnes des propres frères des souverains. C'est ainsi que, selon la tradition, « les inféodations des frères des rois Wen 文, Wu 武, Cheng 成 et Kang 康 furent réalisées en vue de constituer un rempart pour la Maison des Zhou et de (se prémunir contre les risques de) sa désagrégation ». (52)

Bien des obscurités rendent assez imprécises ces inféodations des frères des premiers rois Zhou (53). En particulier, aucun frère du roi Kang ne nous est aujourd'hui connu. Mais le fait est qu'entre tous les nouveaux chefs de maisons seigneuriales, les frères des premiers rois, dont les inféodations furent rendues systématiques par Zhougong Dan 周公旦, semble-t-il, et auxquels d'ailleurs furent assimilés les fils de Zhougong Dan lui-même, seulement cousins du roi Cheng cependant, furent placés à des positions qui firent d'eux les plus représentatifs des seigneurs féodaux et de leurs relations avec la royauté le type même des relations féodales (54).

Avec le règne du roi Kang 康 prirent fin les principales conquêtes des rois Zhou, et en même temps les inféodations. Exceptionnelles seront l'inféodation à Zheng 鄭, en 806, du plus jeune frère du roi Xuan 宣, nommé You 友, victorieux du comte de Kuai 鄶 révolté (55), ou à Qin 秦, en 771, du chef barbare qui occupait ces lieux d'où il avait assuré, contre les Rong 戎, la sûreté du roi Ping 平 parti installer définitivement sa cour dans la nouvelle capitale de Luoyang, hors de portée, plus à l'Est, des attaques des tribus de la steppe (56).

Est-il possible de se rendre compte du nombre des fiefs créés par les Zhou ? Les textes anciens donnent des chiffres divers. Un premier décompte, des seuls fiefs dits *de même nom gentilice tongxing* 同姓, figure dans un discours rapporté dans le *Zuozhuan* à la 28ème année du règne du duc Zhao, 514 :

« Jadis le roi Wu soumit les Yin et étendit sa mainmise sur tout l'univers. Ceux de ses frères qui furent dotés de pays sont au nombre de 15 personnes ; ceux de nom gentilice Ji 姬 qui furent dotés de pays sont au nombre de 40. Tous ceux-ci furent promus en tant qu'ils étaient ses parents, mais cependant il ne fut promus personne d'autre que ceux en qui se trouvaient des qualités : cette règle était la même pour les

tité d'inféodations faites tout au début de la dynastie a dû toucher l'ensemble des chefs de maisons territoriales Yin ou de tribus d'ethnies diverses entrés dans la coalition formée par le roi Wu contre la royauté précédente, et qui, pour prix de leurs services, furent reconnus dans l'autorité qu'ils avaient sur leurs propres communautés par collation, purement formelle à leur égard, des nouveaux titres seigneuriaux. Les Zhou légitiment en effet leur royauté, non pas en s'imposant comme des conquérants, mais en se présentant comme des libérateurs rendant le souffle aux populations opprimées par une tyrannie, y compris à la plus grande partie du peuple Yin lui-même. Un passage très évocateur du *Shiji* vaut d'être cité ici tout au long, en ce qu'il rend bien cette atmosphère de libération dans laquelle a été instaurée la féodalité Zhou.

Après avoir relaté la victoire du roi Wu 武 et la mort du dernier souverain Yin, Di Xin 帝辛 , *alias* Zhou 紂 , Sima Qian poursuit en ces termes :

« Le lendemain, on nettoya la route, on apprêta l'autel de la Terre et le palais qui avait été celui de Zhou (Di Xin) de la Maison des Shang. Le moment venu, les cent officiers portant les étendards prirent la tête du cortège. Shu Zhenduo 叔振鐸, frère cadet du roi Wu, roulait en char en élevant le drapeau déployé. De chaque côté du roi Wu se trouvaient Zhougong Dan 周公旦, la grande hallebarde à la main, et Bi gong 畢公, la petite hallebarde à la main. Sanyisheng 散宜生, Taidian 太顛 et Hongyao 閎夭 avaient tous trois empoigné leur glaive pour entourer de leur garde le roi Wu. Une fois entré, celui-ci prit position au Sud de l'autel de la Terre, tous les soldats de haut rang qui l'accompagnaient l'ayant suivi jusque là, à sa gauche et à sa droite. Mao Shuzheng 毛叔鄭 éleva le miroir des eaux brillantes, Wei Kang Shufeng 衛康叔封 étendit la natte à cet endroit, Shaogong Shi 召公奭 faisant le service de porte-bannière, et Shi Shangfu 師尚父 amena la victime. Yin Yi 尹佚 lut l'incantation suivante :

« – Zhou (Di Yin) le Benjamin, dernier descendant des Yin, a réduit à néant la brillante vertu des rois ses prédécesseurs. Il a fait aux esprits l'injure de négliger leur culte ; il a opprimé aveuglément les cent corps peuplant la cité de Shang. Cette évidence est à la connaissance du céleste Souverain d'en-haut.

« A cet endroit, le roi Wu s'est prosterné deux fois en frappant le sol de son front. (Yin Yi) a poursuivi :

« – Il se doit que le grand mandat change, et qu'au lieu des Yin nous, nous recevions le brillant mandat du Ciel.

« Le roi Wu de nouveau se prosterna deux fois en frappant le sol de son front, puis il sortit.

« Il inféoda Lufu 祿父 (*alias* Wu Geng 武庚), le fils de Zhou (Di Xin) de la Maison des Shang, parmi ce qui restait de son peuple Yin. Cependant le roi Wu, comme les Yin étaient à peine pacifiés et pas

responsabilités de chef de la communauté métropolitaine Yin ; en continuant par des seigneurs féodaux de noms gentilices différents, plus spécialement ceux qui sont censés représenter les races des anciens empereurs ; et en ne passant qu'en tout dernier lieu aux membres de son entourage avant d'arriver enfin à ses frères. Ne s'agit-il pas là au fond d'une restauration des communautés territoriales préféodales, augmentées seulement de quelques maisons nouvelles ?

Ce serait donc seulement la répression de la révolte Yin qui, par la suite, aurait amené Zhougong Dan à infléchir la création des maisons seigneuriales dans un sens politique nouveau : à donner désormais aux fiefs leur pleine signification de protectorats militaires et en même temps à en réserver la charge aux cadets de la maison royale. Dès lors ce serait parachevé l'institution de la féodalité, notamment par la traduction des relations féodales en termes de parenté, ce que marque l'effacement des rites touchant la terre et les dieux du sol devant les rites d'investiture exécutés dans les temples ancestraux.

Dans ces conditions, la féodalité chinoise aurait cristallisé à l'état pur, pour ainsi dire, seulement dans le groupe des quelques dizaines de fiefs réellement attachés à la royauté Zhou. Au-delà, dans une zone politiquement de plus en plus floue, pullulaient des communautés, quelques unes fort importantes, qui n'ont en tout cas jamais pu être inféodées que formellement, et dont les plus inaccessibles à l'emprise des institutions élaborées par Zhougong Dan correspondent à ces pays que le *Lüshi chunqiu* désigne comme *fuguo* 服國 *pays de zones d'allégeance*. Ces communautés étaient peut-être des centaines, dépassaient peut-être le millier, peu importe. Leur intégration de pure forme à la nouvelle monarchie – laquelle, à la différence de la royauté Yin, se voulait universelle –, a pu entraîner peu à peu pour certaines un assujettissement effectif au système féodal ; mais elle a également favorisé, à l'inverse, la désagrégation de la féodalité, par l'influence dissolvante d'exemples de puissantes maisons barbares tenues pour inféodées et qui ont été constamment la dérision des principes féodaux.

déclare que « les fiefs étaient au nombre de huit cents, dont plus de cinquante de même nom gentilice que la maison des Zhou ». (62)

En regard de ces traditions, le dépouillement systématique des sources que nous possédons aujourd'hui fournit le chiffre de 209 pays connus au moins par leur nom pour l'époque Zhou, dont 51 relevant de maisons seigneuriales de même nom gentilice que la maison royale, et parmi ces derniers 26 relevant de maisons issues de frères de rois (y compris des fils de Zhougong Dan qui leur sont assimilés et de You 友 , frère du roi Xuan, tardivement inféodé à Zheng) (63).

De toutes ces données fort disparates se dégagent néanmoins certaines convergences.

Tous les auteurs anciens s'accordent pour bien marquer une première distinction entre les fiefs dits *de même nom* et les fiefs dits *de noms différents*, puis, parmi les fiefs de même nom, une seconde distinction entre les fiefs de lignage de frères de rois et les autres. Tous s'accordent également à peu près sur le chiffre d'une cinquantaine de fiefs de même nom, que confirme le dépouillement des sources.

Une première divergence porte sur le point de savoir si les fiefs de lignage de frères de rois ont été systématiquement créés dès le règne du roi Wu, ou seulement lors de la régence de Zhougong Dan. L'incohérence de la tradition sur ce point pourrait s'expliquer par la pratique des mutations de seigneurs féodaux d'un fief à l'autre, courante, semble-t-il, au début de la dynastie (64). Les frères du roi Wu ont peut-être été d'abord inféodés par celui-ci dans des places d'importance secondaire, puis, pour certains au moins d'entre eux, réinféodés par Zhougong Dan en des localités stratégiquement beaucoup plus importantes, tandis qu'au contraire Shuxian 叔鮮 , Shudu 叔度 et Shuhu 叔虎 , ayant pris part à la rébellion des Yin qu'ils étaient chargés de surveiller, furent privés de leurs fiefs respectifs de Guan 管 , Cai 蔡 et Huo 霍 (65). Le véritable auteur du principe de la collatéralité des grandes maisons seigneuriales et de la maison royale serait donc bien Zhougong Dan, créateur des institutions Zhou, quoique presque tous les frères du roi Wu, à la seule exception de Kangzhu, eussent précédemment déjà été inféodés.

Une seconde divergence porte sur le nombre des fiefs de noms différents, qui ressortirait à une vingtaine seulement selon le *Xunzi*, et à plus de mille selon le *Liji*, le *Lüshi chunqiu* ou le *Hanshu*. C'est qu'il faut, semble-t-il, faire ici également une distinction. Le nombre d'une vingtaine de fiefs paraît correspondre plus particulièrement aux inféodations faites par le roi Wu, au lendemain de sa victoire, de ses meilleurs lieutenants d'origine étrangère. Typique de cette catégorie est le fief de Qi 齊 , constitué par le roi Wu pour Shangfu 尚父 , son beau-père et son conseiller, de race Qiang 羌 , dans une localité de l'ancien territoire Yin. Mais en dehors de ces nouvelles maisons seigneuriales, aussi liées à la maison royale que les maisons de même nom, une immense quan-

encore regroupés, députa ses frères Guan Shuxian 管叔鮮 et Cai Shudu 蔡叔度 pour assister Lufu dans le gouvernement de ce peuple.

« Ceci fait, il donna ordre à Shaogong 召公 de relaxer le prince de Qi 箕 qui avait été emprisonné (par son neveu, le roi renversé, auquel il avait représenté la voie de la vertu). Il donna ordre à Bi gong 畢公 de relaxer ceux des cent corps (Yin) qui avaient été emprisonnés, et de signaler par un mémorial placé sur la porte de sa demeure les vertus de Shangrong 商容 . Il ordonna à Nangong Kuo 南宮括 de disperser les trésors du Lutai 鹿台 et d'ouvrir les réserves de grains du Juqiao 鉅橋 pour une distribution au petit peuple misérable. Il ordonna à Nangong Kuo et à Shi Yi 史佚 (c'est-à-dire Yin Yi) d'exposer les neuf bronzes rituels *ding* 鼎 ainsi que les jades tutélaires. Il ordonna à Hongyao 閎夭 de dresser un tertre au lieu d'inhumation de Bi Gan 比干 . Il ordonna au prieur du temple des ancêtres d'offrir un sacrifice au milieu des troupes, puis de démobiliser celles-ci et de renvoyer chacun vers l'Ouest à ses foyers. Il exécuta une tournée cynégétique d'inspection et consigna les principes du service public en composant le texte connu sous le nom de *Wucheng* 武成 *(Accomplissements du roi Wu)* (66).

« Il inféoda les seigneurs féodaux, distribua à la ronde les vases rituels du temple et composa le texte connu sous le nom de *Fen Yin zhi qiwu* 分殷之器物 *(Distribution des pièces rituelles des Yin)* (67). Le roi Wu, en mémoire des saints rois ses prédécesseurs et pour honorer leur vertu, inféoda les descendants de l'empereur Shennong 神農 à Jiao 焦 , les descendants de l'empereur Huangdi 黃帝 à Ji 薊 , les descendants de l'empereur Shun 舜 à Chen 陳 et les descendants de Yu 禹 le Grand (1er roi des Xia) à Qi 杞 . Là-dessus, il inféoda ses sujets méritants et ses conseillers avisés, à commencer par Shi Shangfu 師尚父 qui fut inféodé à Yingqiu 營丘 , son fief prenant le nom de Qi 齊 ; ensuite son frère cadet Zhougong Dan à Qufu 曲阜 , son fief prenant le nom de Lu ; ensuite Shaogong Shi 召公奭 à Yan 燕 ; ensuite son frère cadet Shuxian 叔鮮 à Guan 管 et son frère cadet Shudu 叔度 à Cai 蔡 ; quant au reste, chacun fut inféodé selon l'ordre de ses mérites. » (68)

Il ne peut être question de prendre au pied de la lettre un texte rédigé un millénaire après les événements qu'il décrit. Néanmoins, la précision des détails rituels donne à penser que Sima Qian a fort bien pu travailler sur des sources plus ou moins directement dérivées d'inscriptions d'époque, aujourd'hui disparues, et incite à ne pas faire trop bon marché de la valeur historique des grandes lignes du récit, compte tenu de leur déformation moralisante. Or, ce qui mérite alors d'être pesé par la critique, c'est que le roi Wu procède aux inféodations – devant l'autel de la Terre, notons-le, avec l'appui d'un miroir magique concentrant les forces cosmiques, et non pas dans le temple des ancêtres, ce qui signifie qu'il s'agit bien d'inféodations au sens étymologique du mot –, en commençant par le fils du roi renversé, rendu à ses

NOTES

1 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 321.

2 – Cf. Qu Wanli 屈萬里, *Xiaotun Yinxu wenzi jiabian kaoshi* 小屯殷墟文字甲編考釋 (Taibei 1961), p. 97.

3 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 590.

4 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 324 ; et Shirakawa Shizuka, *Kôkotus-kinbungaku ronsô*, V (Kyôto, 1957), p. 31-36.

5 – Les *crédentiels fu* 符 étaient des objets attestant l'acte selon lequel était tenu d'une autorité le mandat autorisant l'établissement, par le titulaire d'un fief ou d'un apanage, d'une cité dont la dimension dépendait en principe de son rang. Ces *crédentiels* étaient coupés en deux parties gardées, l'une par le mandataire, l'autre par le mandant, et dont le rapprochement permettait d'établir l'authenticité du mandat. Le *demi-témoin* gardé par le mandataire s'appelait *jie* 節 . Selon le rang du mandataire, il était de forme différente ; par sa forme, il indiquait donc la dimension plus ou moins grande de la cité, centre du fief ou de l'apanage, dont l'établissement était autorisé ; ce qui fait que Xu Shen en tire l'idée de *mesure*. Sur les *crédentiels* cf. *infra* p. 160.

6 – Cette expression se rencontre sur quelques pièces très fragmentaires : *Lin, 1, 914, Yi, 7283, Ku 484* notamment.

7 – Voir par exemple ce qu'en dit Chen Mengjia (*Yinxu buci zongshu*, Pékin 1956, p. 323).

8 – Voir les pièces *Cui, 914* et *Cui, 915*.

9 – Cf. Luo Zhenyu 羅振玉, *Zengding Yinxu shuqi kaoshi* 增訂殷虛書契考釋 (Pékin 1914), *Zhong*, p. 7.

10 – Le Yang 羊支 de droite, le Yang du centre et le Yang du Sud sont interprétés par Jao Tsung-I (*Yindai zhenbu renwu tongkao*, Hong-Kong 1959, p. 769) comme des maisons territoriales, mais ici il s'agit manifestement de troupes militaires.

11 – Dans un article intitulé *Wudengjue zai Yin Shang* 五等爵在殷商, réédité dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu* (Taibei 1962), p. 717-734.

12 – Voir les pièces *Zhui, 183* et *Zhui, 182*, citées par Dong Zuobin.

13 – Dans son commentaire de la pièce *Cui, 404*. Cf. Guo Moruo, *Yin qi cui bian* 殷契粹編 (Pékin 1965), p. 468-469.

que sur le plan du site de Xiaotun figurant dans l'ouvrage de Dong Zuobin signalé ci-dessus, les chiffres correspondent aux campagnes de fouilles effectuées avant-guerre (il y en a eu 15, entre octobre 1928 et juin 1937). Un bon résumé de l'ensemble de ces campagnes et de leurs résultats a été fait par Hu Houxuan 胡厚宣, sous le titre *Yinxu fajue* 殷虛發掘 (Pékin 1955), de consultation très commode.

22 – Faute d'avoir pu consulter ce rapport lui-même, je m'en rapporte pour ce qui vient d'en être dit aux citations qu'en fait Cheng Te-K'un, dans *Shang China* (Cambridge 1960), p. 55.

23 – Cf. Itô Michiharu, *Kôdai In ôchô no nazo* (Tôkyô 1967), p. 206-207.

24 – Cf. Itô Michiharu, *Kôdai In ôchô no nazo* (Tôkyô 1967), p. 210. L'auteur fait allusion à l'aphorisme rapporté au chapitre *Quli* 曲禮 du *Liji* : « Les châtiments ne montent pas jusqu'aux grands officiers ». Mais cette règle (qui sera présentée *infra* p. 153 dans son véritable contexte), n'a rien à voir avec les usages Yin.

25 – Cette pièce est reproduite à la fin de l'ouvrage de Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu*, sur la planche hors texte n° XIII, sur laquelle est également reproduite une autre pièce analogue, un fragment de crâne humain portant l'inscription : « ... sacrifié le comte du pays... ».

26 – Cf. Shima Kunio, *Inkyo bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 435. Il est dit au chapitre *Wangzhi* 王制 du *Liji* : « Au-delà de mille *li* sont établis des *fangbo* 方伯 » ; mais il s'agit ici de la systématisation des titres féodaux selon la théorie des zones d'allégeance de plus en plus excentriques (cf. *infra* p. 125), une construction tardive de la spéculation ritualiste, sans rapport avec les institutions Yin véritables (le passage du *Liji* se trouve à la p. 518 de l'édition *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957). Cette interprétation du titre de *fangbo* comme s'appliquant sous les Yin à des chefs de communautés nationales éloignées (et non à des ethnies ennemies) est aussi celle de Chen Mengjia.

27 – Cf. Guo Moruo, *Jinwen congkao* 金文叢考 (Tôkyô 1932), p. 109-200, cité par Li Xiaoding (*Jiagu wenzi jishi*, Taibei 1965, p. 2596-2597). Le sens de *blanc* et le sens de *cent* pris également par le mot *bai* 白 *pouce* et *chef* (premier des doigts) résulte de l'utilisation du même pictogramme pour la transcription d'homophones.

28 – Selon le recensement donné par Shima Kunio (*Inkyo bokuji kenkyû*, Hirosaki 1958, p. 435) qui présente 39 formules appellatives sans faire la distinction entre celles qui comportent le titre de *bo* 白 et celles qui comportent le titre de *fangbo* 方白.

29 – Voir notamment *supra* p. 29.

30 – Cf. Shima Kunio, *Inkyo bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 441. Shima Kunio donne 19 localisations, mais en confondant des noms personnels de comtes (signalés comme tels par leur position, dans les formules appellatives, après le titre) homonymes de noms de localités avec des noms de maisons territoriales de comtes.

31 – Il y a en effet peu de chance pour que les noms personnels des chefs ennemis aient été connus des Yin.

32 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 328.

33 – Dans ce texte, et dans la langue classique, le mot *tian* 甸 au sens d'un titre *(haut-baron)* est transcrit avec l'addition au pictogramme originel du radical *bao* 勹 *entourer* ; mais il s'agit d'une corruption du radical de l'homme, comme on le voit dans la graphie du titre *tian* 甸(𤰔=佃) figurant sur la pièce *Ke zhong* 克鐘 . L'addition du radical de l'homme sur des graphies de mots se rapportant à l'homme est purement superfétatoire ; il est donc clair que le *tian haut-baron* de la langue classique est un doublet du *tian* équivalent à *hou marquis* des inscriptions oraculaires. Sur ce mot dans le Shujing, cf. infra p. 124.

34 – Cf. *Liji* (éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957), p. 519.

35 – C'est de ce sens d'*épier* plutôt que de l'idée de tir à l'arc à la chasse que Chen Mengjia fait dériver le titre de *marquis* : les marquis seraient ceux qui épiaient l'ennemi (cf. *Yinxu buci zongshu*, Pékin 1956, p. 328).

36 – Voir le recensement qu'en a fait Shima Kunio, dans *Inkyo bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 426-427.

37 – Voir la carte des localisations des maisons territoriales de marquis dressée par Shima Kunio (*Inkyo bokuji kenkyû*, p. 433).

38 – Cf. *supra vol. I p. 150*.

39 – Cf. Hayashi Minao 林巳奈夫, *In-Shû jidai no zuzo kigo* 殷周時代の圖象記號 (*Tôhôgakuhô*, n° 39, Kyôto, mars 1968), p. 9 et 10. Il y est relevé aussi un exemple de marque renfermant le titre de *duc gong* 公 , exemple bien entendu d'époque Zhou puisque ce titre n'existait pas pour des vivants sous le Yin ainsi que nous l'avons vu (cf. *supra*, p. 431).

40 – Cf. *Zhouli*, éd. *Shisanjing zhushu* (Shanghai 1957), p. 442-444.

41 – Cette graphie du style des inscriptions sur bronze est présenté avec d'autres qui jalonnent la filiation de la graphie classique à partir de la graphie des inscriptions oraculaires, dans le recueil de Rong Geng 容庚 , *Jinwenbian* 金文編 (Pékin 1959), p. 690.

42 – Cette graphie apparaît par exemple sur les pièces *Jia, 2902, Hou, shang, 2, 16, Hou, shang, 18, 2*, etc. Il ne faut pas la confondre avec une de ses variantes 𡈼(封) figurant un arbre planté au milieu d'un champ, interprétée parfois comme le nom propre de l'un des ancêtres mythiques des Yin, Xiangtu 相土, mais qui représente plus probablement un autel de dieu du sol particulier (sur cette dernière graphie, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu*, Pékin 1956, p. 340).

43 – Cf. *Baihutong*, éd. *Congshu jicheng* (Shanghai 1936), p. 42-43.

44 – Le mot *bang* 𡉈(邦) se distingue du mot *feng* 𡈼封 seulement par l'adjonction au pictogramme de l'autel du dieu du sol du radical de la *ville yi* 邑 au lieu du radical du pouce (corruption du pictogramme d'un homme incliné devant l'autel). Dans la documentation oraculaire, aucun de ces radicaux n'est encore ajouté à la graphie primitive, de sorte qu'il n'y a pas encore de

qui eurent lieu après la mort du roi Kang, ne sont pas pour autant les deux seules qui se soient produites durant la seconde partie de la période des Zhou occidentaux ; mais malgré tout le fait reste exceptionnel, même si la documentation épigraphique nous instruit de quelques autres cas d'inféodations tardives (voir par exemple le cas de l'investiture du comte de Mi 芈, qui sera examiné plus loin, p. 128).

57 – Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 2122.

58 – Cf. *supra*, Vol. I, p. 253 et suiv. En réalité, Kangshu était déjà inféodé, à Kang, et son fief fut seulement transféré à Wei, comme nous le verrons plus loin, p.

59 – Cf. *Xunzi*, éd. *Zhuzi jicheng* (Shanghai 1957), p. 73.

60 – Cf. *Liji*, éd. *Shisanjing zhushu* (Shanghai 1957), p. 509 et p. 512.

61 – Cf. *Lüshi chunqiu*, ch. *Guanshi* (éd. *Zhuzi jicheng*, Shanghai 1957), p. 181.

62 – Cf. *Hanshu*, rééd. Shanghai 1958, p. 1353. Bien d'autres chiffres, plus ou moins proches de ceux qui viennent d'être donnés en échantillonnage des traditions anciennes, pourraient être retrouvés dans divers autres textes.

63 – Tel est le chiffre des fiefs mentionnés dans les sources littéraires, et dont l'étude systématique a été récemment refaite, à la lumière notamment des documents épigraphiques, par Chen Pan 陳槃, sur la base des travaux anciens de Gu Donggao 顧棟高 (1679-1759), dans un ouvrage exhaustif intitulé *Chunqiu da shibiao lieguo juexing ji cunmie biao zhuanyi* 春秋大事表列國爵姓及存 (Taibei 1963). On y trouvera la liste des fiefs connus en table des matière, dans le Tome I, f° I à IX.

64 – Cf. *infra*, p. 131.

65 – Sima Qian ne parle que de Shuxian 叔鮮, inféodé à Guan 管, et de Shudu 叔度, inféodé à Cai 蔡 (cf. le texte du *Shiji* cité *infra* p. 103) ; mais le chapitre *Zuoluo* 作雒 du *Yi Zhoushu* mentionne également Huoshu 霍叔, dont le nom personnel était Hu 虎 (cf. *Yi Zhoushu*, éd. *Sibu beiyao*, Shanghai 1936, p. 40). Ces trois frères du roi Wu sont traditionnellement connus comme les *san jian* 三監 *trois surveillants*, chargés de surveiller les Yin sur lesquels avait été rétabli le fils de Di Xin 帝辛, Wu Geng 武庚, comme roi inféodé à la nouvelle dynastie des Zhou: Après la rébellion des Yin qu'ils soutinrent contre Zhougong Dan, Shuxian fut exécuté, Shudu fut banni et Shuhu fut rayé de l'aristocratie Zhou.

66 – Le 5ème chapitre du texte actuel du *Shujing* porte ce nom.

67 – Il s'agit d'un chapitre du *Shujing* aujourd'hui perdu.

68 – *Shiji*, ch. IV (éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 125-127).

69 – Sur le sens de cette expression, voir plus loin ce qu'il en est des *zones d'allégeance* dites *fu* 服 (cf. *infra*, p. 125).

distinction entre *bang* et *feng* (certains auteurs lisent plus particulièrement comme *bang* la variante signalée dans la note 42 qui précède, mais cette manière de voir n'est pas justifiée) ; l'habitude est cependant de retenir, lorsqu'il s'agit d'inscriptions oraculaires, plutôt la version *bang pays* que la version *feng fief*, car la graphie transcrit alors un terme qui n'est appliqué qu'à des pays étrangers (et en cela est synonyme de *fang* 方 *pays*, mot dont le sens premier est celui de *gouvernail de bateau*, d'où dérive l'idée de *direction*, puis celle de *région*).

45 – L'inscription citée ici a déjà été vue *supra*, p. 78.

46 – *Yi Zhoushu*, éd. *Sibu beiyao* (Shanghai 1936), p. 40.

47 – C'est pourtant là l'interprétation de Maspero, qui voit dans ce rite la consécration d'une concession de territoire. Cf. Maspero, *Le régime féodal et la propriété foncière dans la Chine antique* (*Revue de l'Institut de sociologie*, XVI, n° 1, Bruxelles 1936), réédité dans Henri Maspero, *Etudes historiques*, III (Paris 1950), p. 134. C'est Chavannes qui le premier avait attiré en France l'attention sur ce rite, dans *Le dieu du Sol dans la Chine ancienne* (à l'intérieur des études intitulées *le T'ai chan*, et publiées dans le tome XXI des *Annales du Musée Guimet*, p. 456-457).

48 – Cf. Chapitre *Mushi* 牧誓 du *Shujing* (éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957), p. 376-377.

49 – Dans l'article *fengren* 封人 cité *supra* p. 93, et dans l'article concernant le grand officier ministériel supérieur des *préposés aux fiefs*, le *Grand maître des multitudes Dasitu* 大司徒 (cf. *Zhouli*, éd. *Shisanjing zhushu* Shanghai 1957, p. 352).

50 – Maspero confond rites d'investiture et rite de la motte de terre (cf. H. Maspero, *La Chine antique*, Paris 1955, p. 119).

51 – Ce texte est cité par Li Yanong 李亞農 au début du IVème chapitre de son livre *Xi Zhou yu Dong Zhou* 西周與東周 (Pékin 1956, p. 30), rééd. dans *Li Yanong shilunji* 李亞農史論集 (Pékin 1964), p. 645. Mais Li Yanong y voit le souvenir de la politique d'inféodation des aristocrates Yin ralliés, alors qu'il s'agit de la politique qui consista à laisser les paysans dans leurs champs, sans les en chasser, et à installer seulement parmi eux, pour en contrôler les activités des citadelles féodales.

52 – Cf. *Zuozhuan*, à la 9ème année du règne du duc Zhao (éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 1812).

53 – Pour se rendre compte de la difficulté de tirer au clair l'histoire de ces inféodations, il suffit de lire le commentaire de Kong Yingda au plus important des passages du Zuozhuan qui les concerne, à la 24ème année du règne du duc Xi (cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 605).

54 – Cf. *supra*, Vol. I, p. 253 et suiv.

55 – Cf. *Shiji*, ch. 42 (éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 1757).

56 – Cf. *Shiji*, ch. 5 (éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 179). Naturellement ces deux inféodations du IXe et du VIIIe siècle, les plus célèbres de celles

l'époque des Zhou occidentaux, puis comment elles perdent peu à peu leur sens lorsque les fiefs deviennent des pays qui s'organisent en circonscriptions administratives.

Sous la dynastie Zhou, par opposition aux populations soumises se distingue une communauté nationale comprenant à la fois tous les individus qui portent le nom gentilice Ji 姬, celui de l'ethnie de la maison régnante, et tous ceux qui portent l'un des noms gentilices des ethnies alliées. Cette communauté est désignée en chinois par l'expression *shidafu* 士大夫 *officiers et grands officiers* qui en dénote le caractère aristocratique. Et en effet, constituée par des vainqueurs se consacrant à la gestion tutélaire de leurs conquêtes, elle est formée de membres qui tous possèdent un statut supérieur à celui du peuple des vaincus ; statut dont le signe est le privilège d'une *appellation personnelle*, et le sens, la vocation du service de la royauté : tous ont rang au moins de *simple officier shi* 士, et choisir une autre vie que celle qui consiste à servir le prince est pour eux forfaiture (2).

Le statut personnel de chacun des membres de la communauté nationale Zhou est déterminé par le *mandat ming* 令 particulier qu'il a reçu, et qui définit sa position sociale, son rang, en précisant sa charge dans l'un des services ayant proliféré sur les premiers organes religieux et militaires de la royauté. Les mandats sont conférés par un acte d'*investiture ciming* 賜命 (littéralement : *octroi de mandat*), dont l'institution est la clé de voûte de tous les rangs de la société Zhou. Le roi, considéré comme ayant été investi lui-même par le Ciel de son propre mandat, procède personnellement à l'investiture de tous ses auxiliaires directs ; puis chacun de ceux-ci, dans le cadre du mandat qu'il a reçu, investit à son tour ce qui l'aideront pour sa part, et ainsi de suite dans une cascade d'investitures touchant tous les membres de la communauté aristocratique. De ces investitures les signes sensibles sont les *yi* 儀 *marques de distinction* qui les accompagnent, et qui consistent en pièces rituelles de toute sorte : instruments du culte, armes de parade, trophées attestant des hauts-faits, breloques de jade, vêtements de cérémonie, etc., marquant le rang du récipiendaire du mandat. Celui-ci, tout au long de sa carrière, pourra voir ses mérites récompensés par le renouvellement de dons semblables qui renforcent son prestige et son autorité (3). La documentation épigraphique offre de nombreux exemples d'inscriptions enregistrant de telles récompenses, confirmations d'investiture assimilables aux investitures proprement dites sinon que la forme en est plus sommaire.

L'objet du mandat, la fonction conférée avec les avantages et privilèges qui lui sont attachés, varie non seulement selon les aptitudes du mandataire mais encore selon la capacité du mandant : nul ne peut évidemment donner mandat au-delà du cadre de son propre mandat. D'où il résulte en particulier que la cascade des investitures ne doit pas être confondue avec une cascade d'inféodations. Seul le roi, en effet, peut

Nature de la féodalité chinoise

La transformation de la monarchie chinoise du régime Yin au régime Zhou n'a pas porté, du moins pour l'essentiel et dans une première période, sur le style du gouvernement, lequel est resté fondé sur la dynamique des relations sociales beaucoup plus que sur l'action de mécanismes administratifs. Elle a consisté en un aménagement des structures politico-familiale de la communauté nationale qui a permis de donner à celle-ci un meilleur équilibre interne en substituant à la forme hautement centralisée du pouvoir caractéristique de l'ancienne dynastie un système savamment articulé de relais de l'autorité sous la nouvelle.

Cette réarticulation du pouvoir découle de la reconnaissance de la collatéralité, rituellement effacée sous le Yin dans l'esprit d'un renforcement de la solidarité ethnique, mais rétablie par les Zhou à la faveur d'une réforme cultuelle et pour remédier à l'excessive rigidité du système précédent. Les effets de la réforme sur l'organisation de la famille et de la parenté ont déjà été étudiés. Il s'agit maintenant d'en dégager plus précisément les aspects politiques.

Dès l'époque Yin, nous l'avons vu, les clivages de rangs avaient vraisemblablement déjà provoqué l'apparition *de facto* d'un premier dessin des distinctions de lignées (1). Ces distinctions sont formellement consacrées par les institutions Zhou qui, en même temps qu'elles marquent ainsi les écarts de collatéralité, continuent d'y faire correspondre les écarts de rangs, à partir de la lignée royale. Cependant, alors que sous les Yin les clivages ne s'étaient produits que dans l'entourage du roi, dans les corporations métropolitaines, les Zhou, en fieffant les frères du souverain, donnent une dimension politique supplémentaire à la collatéralité. C'est plus spécialement dans cette dimension que s'inscrit la féodalité en tant qu'organisation des relations entre le roi et les seigneurs féodaux. Toutefois, les relations spécifiquement féodales, celles qui s'établissent ainsi entre le roi et les seigneurs, sont indissociables des relations qui les prolongent à l'intérieur des maisons royales ou seigneuriales entre les membres de ces communautés, simples officiers, grands officiers et leur chef. C'est pourquoi nous les étudierons ensemble les unes et les autres, en examinant d'abord comment elles s'instituent dans le cadre de la féodalité chinoise originelle, de

à ceux des régions lointaines et la quiétude à ceux des régions prochaines. Ainsi il a été humblement – (un caractère effacé) à l'auguste Ciel, il a manifesté (sa vertu) en-haut et en-bas, il a reçu la grâce sans cesse, il a été gratifié de bonheur sans limite. Il a fait que son souverain le Fils du Ciel ait une sollicitude éternelle pour ses descendants.

« Le Fils du Ciel a une vertu brillante, il montre sa piété envers les esprits (des défunts), il a gardé le souvenir de son saint protecteur le capitaine Huafu, il m'a affecté, moi Ke, au service royal, en décrétant un mandat royal et en m'octroyant beaucoup de dons précieux.

« Illustrissime Fils du Ciel, puissiez-vous en Fils du Ciel pendant dix-mille ans sans limite régir de votre protection le pays de Zhou et longtemps régner sur les quatre orients – ».

Puis vient le rappel des formes de l'investiture, en des termes qui correspondent exactement à ceux du *Liji* sinon que le notaire est ici désigné sans son titre par son seul patronyme comme *le sieur Yin* 尹, et qu'est signalé en outre la présence, en la personne d'un certain Zuan Ji 鑽季, d'un acolyte du récipiendaire, détail fréquemment noté dans les inscriptions alors qu'il est passé sous silence dans le canon rituel (9) :

« Le roi étant dans la capitale ancestrale des Zhou (c'est-à-dire la ville de Hao 鎬, par opposition à la nouvelle capitale de Luo 雒), à l'aube il s'est rendu au temple ancestral du côté *mu* 穆, puis il a pris place (brève manière d'indiquer que le roi s'est rendu au temple indiqué pour y faire un sacrifice, et qu'après le sacrifice il s'est placé convenablement du côté des degrés de l'Est et face au Sud). Le sénéchal Ke 克, ayant à sa droite (comme acolyte) Zuan Ji 鑽季, est entré, et s'est placé dans la cour centrale, face au Nord. Le roi a appelé le sieur Yin 尹 à proclamer le mandat du sénéchal Ke, selon la charte. »

Ensuite est reproduit le texte du mandat, qui comprend d'abord une formule confirmant le récipiendaire dans sa charge (dont la désignation précise est ici sous-entendue : elle découle du titre donné à Ke dans le paragraphe précédent), puis l'énumération des dons rituels et des diverses allocations qui en constituent la contrepartie :

« Le roi a proféré ceci :

« – Jadis je t'ai déjà mandaté, en décrétant mon mandat (il s'agit vraisemblablement d'une investiture antérieure, à d'autres fonctions par rapport auxquelles celles de sénéchal ici conférées constituent une promotion). Maintenant, moi, voici donc que je te renouvelle ton mandat.

« Je te donne un tablier écru, trois pendeloques de jade noir.

« Je te donne les champs qui sont à Ye 楚 ; je te donne les champs qui sont à Bi 滭 ; je te donne les champs qui relevaient de la famille Jing 井 et qui sont à Jun 埶, avec leurs sujets hommes et femmes ; je te donne les champs qui sont à Kang 康 ; je te donne les

qui l'ont entourée, pas toutes très claires pour nous. Du texte inscrit dont voici la traduction, il faut retenir surtout d'abord que l'inféodation de Xi à Jing résulte d'une mutation de charge féodale (Xi était antérieurement fieffé à Pi 邲), ensuite qu'aucun rite relatif à l'autel du dieu du sol n'est signalé, enfin que la cérémonie faite par le récipiendaire dans son propre temple ancestral est explicitement rappelée :

« Le roi a ordonné à (mon) prince, le marquis de Jing 井, de quitter (son ancien fief de) Pi 邲 et d'être marquis à Jing 井.

« Au 2ème mois, le marquis a fait une visite protocolaire à Zhou 周, sans faute. Il a accompagné le roi se rendant à Fangjing 豐京 (l'une des capitales Zhou) pour y exécuter le sacrifice *yong* 禋彡. Le lendemain, sur l'étang du Biyong 辟雝, le roi est monté en barque pour exécuter le rite *dafeng* 大豐. Le roi a tiré à l'arc, et obtenu de gibier de quoi faire une grande offrande. Le marquis est monté sur la barque à l'étendard rouge, et a fait le service de suivant.

« Ceci étant entièrement exécuté, ce jour-là le roi est entré avec le marquis dans la salle résidentielle, et le marquis a été gratifié d'une hallebarde incrustée noire.

« Lorsque le roi fut à Gan 廿, au jour *si* 巳, lors de la cérémonie vespérale, le marquis a été gratifié de sujets de hallebardiers pour son service au nombre de deux cents familles ; il lui a été alloué un char et des chevaux d'usage royal, un – (caractère non déchiffré) doré, un vêtement de dessus non doublé, un tablier, des souliers.

« Or donc (le marquis) a regagné (son fief), et, comme suite à la libéralité du roi, il a exécuté le rite de proclamation (de sa promotion à ses ancêtres), sans faute. Il a à Jing 井 exécuté une offrande selon le rite convenable pour saluer son illustre père défunt à lui marquis.

« (Moi) Mai 麥, notaire du marquis, j'ai été gratifié d'or par mon prince le marquis.

« Or donc c'était l'année où le Fils du Ciel a manifesté sa libéralité à l'égard du marquis (mon) prince à (moi) Mai.

« Jusqu'à mes enfants et petits-enfants, toujours et sans fin, jusqu'au bout par la marche dans le sens de la vertu, puissions-nous poursuivre notre voie selon le mandat. »

La caractéristique essentielle du formalisme de l'investiture sous les Zhou, tel qu'il apparaît aussi bien dans les textes rituels que dans les documents épigraphiques, est le déroulement de la cérémonie proprement dite d'octroi du mandat, puis de son épilogue d'action de grâce, dans les temples des ancêtres. Ces formes remontent-elles à l'époque Yin ? Nulle part dans les inscriptions oraculaires ne se trouve le moindre élément indicatif des modalités de l'octroi de mandat sous cette dynastie, mais un passage du chapitre *Wangzhi* du *Liji* fait allusion à des cérémonies d'investiture d'une autre sorte que celles qui se déroulaient dans

conférer un titre féodal, et à l'extrême fin du Vème siècle encore, lorsque les grands officiers de Jin 晉 apanagés à Zhao 趙, Han 韓 et Wei 魏 voudront élever leurs apanages au rang de seigneuries, ils se feront donner par le roi Weilie 威烈, en 401, un nouveau mandat de seigneur (4). La féodalité chinoise ignore l'institution des arrière-fiefs. Ce que le Ritualiste appelle *fuyong* 附庸 *fiefs de mouvance annexe* (5), désigne non pas des arrière-fiefs, mais des fiefs qui, quoique directement créés par le roi, sont trop peu importants pour que leurs seigneurs soient appelés aux assemblées de cour, et qui, pour cette raison, sont placés par le roi lui-même dans la mouvance d'un fief voisin dont le seigneur les représente dans les grandes réunions féodales.

Mais quel que soit l'objet du mandat, qu'il s'agisse ou d'une charge féodale ou d'un office, de haut rang ou de rang inférieur, les formes de l'investiture sont les mêmes. Le chapitre *Jitong* 祭統 du *Liji* les décrit dans les termes suivants :

« Jadis, les princes éclairés donnaient des rangs à ceux qui possédaient la vertu et rémunéraient ceux qui avaient du mérite. Il fallait que rangs et rémunérations fussent conférés dans le Grand Temple des ancêtres, ce qui exprimait que le prince n'eût pas osé faire de favoritisme.

« C'est pourquoi, le jour d'un sacrifice, après la première offrande, le prince descendait et se tenait debout du côté Sud des degrés de l'Est, face au Sud. Le récipiendaire du mandat faisait face au Nord. Le notaire, à la droite du prince, tenant la charte, prononçait le mandat. (Le récipiendaire) saluait deux fois en frappant le sol de sa tête. Il recevait le texte (du mandat) et retournait chez lui en l'emportant. Puis (chez lui) il disposait une offrande dans son temple ancestral. Tel était la pratique pour l'octroi des rangs et des mandats. » (6)

De très nombreuses inscriptions sur bronze enregistrant des investitures confirment cette description, à quelques variantes rituelles près, pour la plus haute époque Zhou. Voici par exemple l'une des plus détaillées du genre que nous possédions, celle du *Da Ke ding* 大克鼎, que les paléographes datent en général du règne du roi Yi 夷 (Xie 燮), et qui enregistre l'investiture d'un important personnage appelé Ke, duquel nous sont parvenus encore plusieurs autres bronzes, dans les fonctions très élevées de *shanfu* 善夫 *sénéchal* (7).

Le texte inscrit comprend d'abord en introduction le rappel des mérites des ancêtres du récipiendaire au service de la maison royale, mérites qui justifient sa propre promotion :

« Ke déclare :

« – Magnifiquement mon illustre grand-père le capitaine Huafu 華父 a développé l'intelligence de son esprit, a empreint de sérénité ses conseils, a enrichi sa vertu, et ainsi il a respectueusement soutenu son souverain le roi Gong 恭 (8). Il a correctement dirigé la maison royale. Il a étendu sa bonté aux dix-mille gens du peuple, étendant la douceur

champs qui sont à Yan 匽 ; je te donne les champs qui sont à Buyuan 溥原 ; je te donne les champs qui sont à Hanshan 寒山 ; je te donne un *petit sujet commis aux affaires shi xiaochen* 史小臣 (10), un joueur de flûte, un sonneur de cloche ; je te donne le personnel *(ren* 人 *: les hommes)* qui relevait de Jing Chang 井遹 (nom de personne), et avec cela je te donne les gens de Jing 井 partis en rupture de ban à Dong 東.

« De l'aurore à la nuit, accomplis respectueusement ton service grâce à (tout ce qui t'est alloué), sans négliger mon mandat. »

Enfin l'inscription rapporte comment le récipiendaire a remercié le roi selon les rites prescrits, et fabriqué le vase rituel portant cette inscription et dédié à son grand-père ; ce qui implique qu'après avoir remporté chez lui le texte du mandat il a bien accompli dans le temple de son propre ancêtre la cérémonie d'action de grâce prévue dans le *Liji* :

« Ke 克 a salué en frappant le sol de sa tête. Il a osé, en réponse, exalter la magnifique libéralité du Fils du Ciel. Moyennant quoi il a fait ce vase précieux à offrandes, dédié à son grand-père le capitaine Huafu 華父.

« Puisse Ke atteindre dix mille années sans limite, avoir des enfants et petits-enfants qui utilisent éternellement ce précieux vase. »

La plupart des inscriptions enregistrant des investitures qui nous ont été conservées concernent, comme celle-ci, des investitures d'officiers. Très rares sont celles qui se rapportent à des investitures de seigneurs féodaux, et en particulier il n'existe malheureusement plus aucun des bronzes qui certainement ont été coulés en témoignage des investitures si importantes opérées au début de la dynastie des frères des premiers rois Zhou. Toutefois, nous possédons au moins une trace épigraphique de l'investiture de l'un des fils de Zhougong Dan 周公旦, dans l'inscription du *Maizun* 麥尊. Cette pièce a pour auteur un certain Mai, exerçant les fonctions de notaire auprès d'un marquis de Jing 井, et qui a fait fabriquer ce vase pour commémorer un don rituel reçu du marquis à l'occasion de l'investiture de ce dernier (en remerciement sans doute de l'enregistrement sur bronze de l'acte d'investiture). Deux autres pièces du même auteur nous renseignent sur le nom personnel de ce marquis, qui était Xi 宁. Or, nous possédons un *Xi pan* 宁盤 dédié à Zhou gong et fabriqué précisément par Xi, preuve que celui-ci descendait de Zhougong Dan (11). Les textes historiques nous apprenant que l'un des fils de Zhougong Dan fut fieffé à Xing 邢, toponyme qui n'est qu'une variante du Jing de l'inscription du *Mai zun*, il y a tout lieu de penser que le seigneur du notaire Mai, Xi marquis de Jing (ou Xing), n'est autre que ce grand personnage. La manière dont l'inscription est datée « de l'année ou le Fils du Ciel a manifesté sa libéralité... », non pas en tête mais à la fin du texte, suffit à en trahir la haute antiquité. Son grand intérêt tient à ce que le notaire Mai, sans rapporter formellement la cérémonie proprement dite d'octroi du mandat au marquis de Jing, expose de nombreuses circonstances rituelles

Mais il suffit de considérer le formalisme des investitures pour s'apercevoir que l'évolution sémantique a suivi une toute autre voie : si le *rang* a pris le nom d'un vase rituel, c'est tout simplement parce que le mandat qui confère le rang est attesté par une inscription portée sur un vase rituel spécialement confectionné à cet effet. Pourquoi, toutefois, est-ce plus particulièrement le *vase ornithoïde jue* qui est devenu le symbole des *rangs* alors qu'à l'époque Zhou les enregistrements d'investiture sont le plus souvent réalisés sur d'autres types de vase, et surtout des *tripodes à cuire les offrandes*, appelés *ding* 鼎 , ou des *plats creux à servir*, appelés *gui* 簋 ? La réponse est facile à trouver dans le changement des usages en matière de vaisselle rituelle. Les formes de l'investiture Zhou ont dû être réglées tout au début de la dynastie, et donc sur la base de l'équipement rituel ordinaire sous les Yin, qui était encore alors le plus usité. Or sous les Yin les vases ornithoïdes sont les plus courants, et la plupart des inscriptions sur bronze de cette époque sont gravées sur cette sorte de vase : le recueil *Yin wen cun* 殷文存 de Luo Zhenyu 羅振玉 reproduit 236 inscriptions gravées sur des vases *jue* contre 81 seulement sur des vases *ding*, et le recueil *Xu Yin wen cun* 續殷文存 de Wang Chen 王辰 , 419 inscriptions gravées sur des vases *jue* contre 235 sur des vases *ding* et 158 sur des vases *gui* (16). Selon Rong Geng, les *vases ornithoïdes jue* sont typiques de l'époque Yin et du début de l'époque Zhou, cette forme étant ensuite tombée en désuétude (17). Que lorsqu'ils étaient en usage ils aient été plus particulièrement choisis pour enregistrer les investitures tient probablement à leur fonction de vases à alcool. En effet, ainsi que l'écrit le Ritualiste : « Entre les offrandes, aucune n'était plus importante que la libation. » (18)

Ainsi sous les Zhou le rang est signifié par le nom d'un objet qui lui-même est par excellence l'instrument du culte ancestral. N'est-ce pas que si la charge conférée par mandat élevait à un certain rang, c'était avant tout en donnant pouvoir de rendre un culte aux ancêtres ? Sans doute fallait-il pour cela que le récipiendaire ait été par ailleurs également fils aîné dans une génération postérieure à celle du fondateur de lignée : mais tel devait être le cas le plus courant.

Sous les Yin, lorsque le culte ancestral est exclusivement culte royal, le pouvoir politique se confirme par l'honneur de remplacer le roi dans l'exercice de ses fonctions sacerdotales (19). C'est qu'alors, de même qu'il n'y a qu'un seul culte, il n'y a qu'un seul prêtre et qu'un seul vrai père : tous les autres pères sont évincés de leur position. Et le pouvoir politique, qui n'est qu'une amplification du pouvoir familial, ne peut se fonder que sur l'agrément du roi-père à laisser agir à sa place les membres de l'ethnie les plus dignes de le représenter, en raison des hautes fonctions qu'ils ont à son service, de leur place dans la hiérarchie des générations. Le pouvoir reste entièrement concentré dans la personne royale, à partir de laquelle il se confie plus qu'il ne se distribue.

les temples, des cérémonies prenant la forme d'une assemblée de cour : il s'agirait là, estime Kong Yingda dans son commentaire, du cérémonial Yin (12). Ce qui est certain, en tout cas, c'est que l'usage pour le récipiendaire d'enregistrer son mandat sur un bronze rituel dédié à un ancêtre, bien qu'ayant pris naissance dès la fin de l'époque Yin dans des pratiques de culte ancestral privé en contradiction avec le principe alors en vigueur de l'exclusivité du culte aux ancêtres royaux, ne se généralisera qu'au début de la dynastie Zhou, avec l'institutionnalisation de ces pratiques. Dans ces conditions, le formalisme religieux de l'investiture tel qu'il ressort des textes canoniques ou épigraphiques de l'époque Zhou semble bien devoir être considéré comme typique des institutions concues après le changement dynastique.

La signification des formes religieuses de l'investiture Zhou, et tout spécialement de celle que constitue son enregistrement sur un vase rituel, à l'égard de la portée politique et sociale de l'octroi du mandat, découle du double sens du mot *jue* 爵 , lequel d'une part est le nom d'une espèce bien déterminée de bronzes rituels, que nous appellerons les *vases ornithoïdes* – et c'est là son sens propre –, d'autre part, le terme qui dans le vocabulaire Zhou – et seulement dans le vocalulaire Zhou –, désigne spécialement les rangs dans la société. Nous allons voir qu'en effet le deuxième sens du mot, son sens politique et social, est lié au premier sens, son sens rituel, non pas par suite d'un simple emprunt de la graphie du nom du vase ornithoïde pour transcrire un homophone sans rapport sémantique avec ce nom, mais par voie de dérivation véritable.

Pour désigner des rangs, le vocabulaire classique possède le mot *deng* 等 , qui signifie exactement *degré*, et peut s'appliquer à n'importe quel classement hiérarchique. Pourtant, lorsqu'il s'agit de la hiérarchie sociale, le Ritualiste Zhou emploie spécifiquement le mot *jue*, lequel s'applique aussi bien au *rang* le plus élevé, celui du Fils du Ciel, qu'aux *rangs* des seigneurs féodaux (ce qui, dans cette acception, est l'usage le plus courant du mot *jue*) et aux *rangs* des officiers de diverses catégories, usage où le mot entre dans l'expression *neijue* 內爵 *rangs internes*, c'est-à-dire rangs que donnent les offices conférés dans les services intérieurs, les charges féodales étant considérées comme extérieures (13).

Cependant, dans le *Shuowen jiezi* le mot *jue* n'est expliqué que comme le nom d'un vase à alcool dont la forme évoque celle d'un moineau, la prononciation n'étant que l'onomatopée du cri de l'oiseau ; et effectivement paléographiquement le caractère *jue* 𠂤(爵) est bien le pictogramme d'un petit oiseau (14).

En 1941, Nemoto Makoto 根本誠 a proposé de relier à ce sens propre de *vase ornithoïde* le sens second de *rang* par une dérivation fondée sur l'idée que dans les banquets les vases à alcool se passaient de mains en mains selon l'ordre de préséance des convives (15).

Le détour du processus d'élaboration des institutions de la famille clanique et de la parenté collatérale par l'étape de la royauté patriarcale et du monolithisme ethnique est historiquement la cause de la prédominance des aspects politiques de ces institutions sur leurs aspects domestiques ; prédominance qui fait que sous les Zhou les groupes de parenté, au lieu de se former de façon purement contingente comme des conglomérats de cellules domestiques retenues les unes près des autres en raison seulement de facteurs purement circonstanciels, produisant des configurations inégales, mal délimitées et finalement composées entre elles de manière absolument amorphe dans la masse sociale, sont au contraire des ensembles de puissance strictement déterminée, exactement imbriqués les uns dans les autres et dont la composition se fait sous une forme hautement intégrée socialement. Le principe de l'intégration exactement réglée des collèges claniques et des clans en un corps social entièrement et parfaitement structuré par les relations familiales est en effet la polarisation politique des lignes de force de la parenté : l'autorité qui cimente chaque ensemble ou sous-ensemble de parents, l'autorité du chef de famille, naît moins à la base de l'édifice social, dans la puissance paternelle naturelle du père, qu'elle ne continue d'émaner institutionnellement du sommet, du pouvoir patriarcal du roi. Sans doute l'origine du pouvoir patriarcal royal est-elle également la puissance paternelle ; mais l'étape institutionnelle de la monarchie Yin a marqué de telle sorte l'évolution politico-sociale que sous les Zhou la source rituelle de l'autorité du père, à savoir le mandat d'investiture qui fait le chef de culte, demeure plus importante que sa source naturelle. Il a donc été possible de régler artificiellement la distribution du pouvoir de chef de famille à partir du pouvoir du roi de telle manière que l'autorité, tout en s'exerçant suivant les voies des relations de parenté, ne soit nullement désarticulée par la dispersion des ramifications de celles-ci.

Le démembrement du pouvoir patriarcal royal qui a donné naissance à la féodalité chinoise est un démembrement calculé. Il s'opère selon les bifurcations collatérales de la parenté, mais sans bifurquer plus de deux fois : nous dirons que la collatéralité féodale n'a que deux degrés. Au premier degré, le pouvoir royal se distribue entre les seigneurs féodaux, mandatés par le roi ; au second degré, le pouvoir seigneurial se distribue entre les grands officiers, mandatés par les seigneurs. Au-delà des grands officiers, les *simples officiers shi* 士 , ou simples *gentilshommes*, forment la base de la pyramide sociale de la communauté nationale Zhou : ils sont subordonnés sans plus avoir sous eux de nouveaux subordonnés ; leur autorité ne s'exerce plus qu'hors de la communauté, sur le peuple soumis, et donc en termes militaires et non plus en termes familiaux. A ce niveau, il n'y a plus de redistribution du pouvoir royal, il y a seulement soudure, pour ainsi dire, entre autorité par mandat et puissance paternelle naturelle, ce qu'exprime bien le fait que, selon le chapitre *Jifa* 祭法 du *Liji*, pour l'officier de dernier rang

A partir des Zhou, s'il n'est pas sans exemple que des officiers de la maison royale procèdent encore accessoirement à l'exécution de sacrifices aux ancêtres royaux en lieu et place du roi lui-même (20), c'est cependant à l'inverse en habilitant ceux qui reçoivent une dignité à se livrer à un culte ancestral distinct, que le souverain assied leur pouvoir. Voilà pourquoi dès la fin de la cérémonie d'investiture proprement dite le récipiendaire, rentré chez lui, exécute un sacrifice à l'adresse de ses propres ancêtres et leur dédie le vase qui atteste son mandat. Or, qu'est-ce que le pouvoir de rendre un culte aux ancêtres sinon celui d'agir en chef d'un collège cultuel, d'un groupe de parenté ? En institutionnalisant les cultes ancestraux particuliers, les Zhou ont rendu une autorité propre aux chefs de famille. Cependant, l'étendue de cette autorité est modulée de façon très précise par la distinction, dans le culte ancestral, de plusieurs degrés à chacun desquels correspond un collège cultuel strictement limité ; et la confusion du pouvoir familial et du pouvoir politique prend dès lors la forme d'une exacte corrélation entre le *rang jue*, littéralement l'*instrument de la liturgie ancestrale*, qui est attaché à la charge conférée par le mandat d'investiture, et le degré du culte auquel est habilité le récipiendaire du mandat.

Tandis que le Fils du Ciel possède seul le pouvoir de rendre un culte à l'ancêtre fondateur de l'ethnie et au Ciel lui-même, assumant par là l'autorité souveraine sur toute la race Zhou et même sur l'humanité entière, les seigneurs, titulaire d'une charge de fief, sont habilités à rendre indéfiniment un culte au fondateur de leur fief, ce qui leur donne autorité sur l'ensemble de la descendance de ce fondateur, c'est-à-dire sur tous les membres de la maison seigneuriale qu'ils commandent ; quant aux officiers des diverses maisons, ne possédant, selon leur grade, qu'un, deux ou trois temples du culte mineur, ils ne sont chefs de culte que pour des groupes de parenté restreints à quelques lignées collatérales au plus, et qui ne prennent l'ampleur d'un clan indéfiniment croissant que moyennant la faveur primitivement exceptionnelle de conserver le patronyme d'un premier ancêtre titulaire d'une charge de grand officier et d'honorer celui-ci dans un temple permanent. Les mécanismes régulateurs de la prolifération de ces groupes de parenté nous sont déjà connus. Leur fonction politique est d'assurer la fragmentation de l'ensemble de la communauté nationale en sous-ensembles de parenté de puissance de plus en plus basse sur lesquels sont établis des chefs de famille, consacrés comme tels par le mandat d'investiture qui les fait participer plus ou moins directement à l'accomplissement des devoirs de la royauté, et dont l'autorité est de moins en moins étendue. Ainsi la féodalité chinoise, si elle n'a rien à voir avec un démembrement de la propriété à l'instar de la féodalité européenne médiévale pour la simple raison que la conception du droit de propriété, comme nous le verrons, lui est de beaucoup postérieure, résulte d'un démembrement du pouvoir patriarcal précédemment constitué par le cumul de tout pouvoir paternel en la personne du roi.

nationale Zhou répondait au schéma suivant :

– à la maison royale, installée dans le pays Zhou proprement dit, se rattachaient par collatéralité féodale les maisons seigneuriales implantées dans tous les pays soumis ;

– à l'intérieur de chaque maison seigneuriale se rattachaient par collatéralité féodale à la lignée des seigneurs les clans ayant à leur tête de grands officiers, ou de simples collèges claniques pour les grands officiers n'ayant pas bénéficié de l'octroi d'un patronyme et du pouvoir de perpétuer le culte d'un ancêtre fondateur ;

– enfin chaque clan ou collège clanique se composait des maisons domestiques de simples gentilshommes qui lui étaient effectivement attachées par parenté réelle.

La maison royale elle-même était bien sûr intérieurement structurée en clans ou collèges claniques et en maisons domestiques de la même façon que les maisons seigneuriales.

Dans cette organisation, chaque dignitaire avait un double rôle. En tant que titulaire d'une charge déterminée, fief ou office, il secondait directement ou indirectement le roi dans l'accomplissement de ses devoirs ; en tant qu'élevé par cette charge à un certain rang, il était du même coup établi chef de culte, c'est-à-dire chef de famille pour une fraction déterminée de la communauté nationale d'autant plus importante que plus haut était son rang, tirant du mandat qui l'associait à l'exécution des tâches de la royauté une part du pouvoir patriarcal royal. Sans doute les investitures, de génération en génération, se répétaient-elles de manière à ne pas bouleverser la composition des ensembles de parenté ; mais ce n'était nullement une règle absolue :

« Si quelqu'un, écrit Kong Yingda, dont les ascendants étaient de rang inférieur, se trouvait nouvellement promu au rang de grand officier, à cause de sa position ses relations de parenté (avec ses ascendants) se trouvaient interrompues ; son groupe de parenté ne remontait plus (jusqu'à ses ascendants). » (25)

Ceci montre bien comment, si par l'imbrication des relations féodales et des relations de parenté la féodalité chinoise ressemble superficiellement à la féodalité européenne médiévale, les deux régimes sont cependant à cet égard également profondément différents. Dans l'un, les structures mêmes de la parenté sont entièrement réaménagées pour s'accorder le plus exactement possible avec le schéma de la distribution féodale du pouvoir ; dans l'autre, ce sont les structures féodales qui viennent simplement se plaquer sur les formes préexistantes de la famille.

Les raffinements de la hiérarchisation des officiers et grands officiers semblent bien répondre à l'aménagement définitif des collèges cultuels, c'est-à-dire des groupes de parenté imbriqués, en un système à cinq degrés : quatre sortes de collèges de plus en plus englobant pour

exemple, le seigneur de Wei 衛 est appelé dans le *Zuozhuan* tantôt duc et tantôt marquis, tandis qu'il est appelé comte dans la préface du *Shijing* (30) ; le seigneur de Teng 滕 est appelé tantôt marquis tantôt vicomte dans le *Chunqiu* , tandis que le *Zuozhuan* lui donne le titre de duc et le *Liji* celui de comte (31) ; un passage de la version ancienne du *Zhushu jinian* 竹書紀年 (connu par une citation du *Shuijingzhu* 水經注) rappelle l'investiture du premier seigneur de Zheng 鄭 en donnant à celui-ci le titre de duc (32), alors que le *Chunqiu* lui donne le titre de comte (33) et que le *Zuozhuan*, qui lui donne aussi bien le titre de vicomte, rapporte un discours de Zichan 子產 dans lequel le fief de Zheng est classé « *bonan* 伯男 », c'est-à-dire dans une catégorie allant *des comtés aux baronnies* (34). En épigraphie, la même incertitude ressort entre autres du groupe des huit inscriptions de haute époque émanant du seigneur de Bei 邶 : dans quatre d'entre elles ce seigneur se donne le titre de vicomte, et dans les quatre autres le titre de comte (35).

De tels exemples pourraient être aisément multipliés. Ils se rencontrent trop souvent pour que l'explication habituelle des commentateurs classiques, à savoir celle de promotions ou de rétrogradations décrétées par le roi, soit toujours admissible. Les fluctuations des titres attachés aux diverses seigneuries montrent qu'en réalité il n'y avait pas de hiérarchie très nette entre les fiefs. Les critères de classement ne sont-ils pas eux-mêmes fort changeants ? Le chapitre *Wangzhi* du *Liji* expose un classement selon l'étendue du territoire :

« Les champs des ducs et des marquis couvrent une superficie de la taille d'un carré de 100 *li* de côté ; ceux des comtes, d'un carré de 70 *li* de côté ; ceux des vicomtes et des barons, d'un carré de 50 *li* de côté ; ceux qui n'ont pas pu obtenir de champs atteignant la superficie d'un carré de 50 *li* de côté ne font pas partie des assemblées réunies en présence du Fils du Ciel : ils restent dans la mouvance des seigneurs, et on les appelle *fuyong* 附庸 (seigneurs de fiefs de) *mouvance annexe*. » (36)

Cette conception, qui met l'accent sur les possessions territoriales des seigneurs, ne peut être qu'assez tardive. Le *Baihutong* la présente comme caractéristique de l'esprit de l'Ecole substantialiste, autrement dit y reconnait la marque d'un réalisme décadent ; et il y oppose le classement de l'Ecole formaliste, distinguant des rangs seigneuriaux selon le degré d'excentricité des fiefs par rapport à la métropole, comme le plus ancien, tel que l'attesterait le chapitre *Jiugao* 酒誥 du *Shujing* (37). Dans ce dernier texte, un passage énumère en effet diverses catégories de seigneurs, opposés, comme agents de la royauté dans des *waifu* 外服 *zones d'allégeance extérieures*, aux officiers de la cour comme agents de la royauté dans des *neifu* 內服 *zones d'allégeance intérieures* :

« Tant pour ce qui est dans les zones d'allégeance extérieures des *marquis hou* 侯 , *hauts-barons tian* 甸 , *barons nan* 男 et *comtes des*

le culte du père défunt, degré minimum du culte ancestral, se fait dans la maison d'habitation et non plus dans un temple extra-domestique (21).

Les deux degrés de la collatéralité féodale sont marqués rituellement par les usages suivants dans les appellations :

« Le Fils du Ciel appelle les seigneurs féodaux des vocables d'oncle paternel aîné ou d'oncle paternel cadet s'ils ont le même nom gentilice que lui ; des vocables d'oncle maternel aîné ou d'oncle maternel cadet s'ils ont des noms gentilices différents. Les seigneurs féodaux appellent eux aussi les grands officiers, s'ils sont de noms gentilices différents, du vocable d'oncle maternel. » (22)

« Les seigneurs féodaux appellent les grands officiers, s'ils sont de même nom gentilice qu'eux, des vocables d'oncle paternel aîné, lorsqu'ils sont plus âgés, et du vocable d'oncle paternel cadet, lorsqu'ils sont plus jeunes. » (23)

L'artifice qui a permis de règler convenablement la distribution collatérale du pouvoir patriarcal du roi est l'institution dite des *fils séparés biezi* 別子 (24), qui coupe politiquement la parenté réelle à tout point de bifurcation de toute ligne de force familiale, c'est-à-dire de toute ligne généalogique se prolongeant indéfiniment du fait de la perpétuité d'un culte ancestral majeur et servant d'axe de regroupement à l'ensemble de la descendance de l'ancêtre honoré par ce culte. Cette coupure étant opérée de plein droit, le rétablissement des ramifications de parenté se faisait ensuite de façon calculée, par les actes d'investiture qui n'inauguraient de nouvelles lignes de force, de puissance moindre, qu'autant qu'il en fallait, et pour le reste consacraient seulement le départ de segments de parenté à démultiplication automatiquement contrôlée par les règles de caryocinèse des collèges cultuels mineurs. Les fils non successibles du roi étaient *fils séparés*, et quelques uns d'entre eux seulement étaient mandatés pour fonder des maisons seigneuriales ; les fils non successibles desseigneurs étaient fils séparés, et quelques uns d'entre eux seulement mandatés pour fonder des clans. Quant aux fils des grands officiers, nul d'entre eux n'était fils séparé car c'est seulement sur les lignes de force des cultes des fondateurs de clans que se faisait la dernière retaille, pour ainsi dire, de la collatéralité généalogique en collatéralité féodale.

L'institution des *fils séparés*, qui était le moyen de réduire sur le plan politique le nombre excessif des ramifications de la parenté, faisait évidemment de la collatéralité féodale une catégorie de relations relativement formalisées. Formalisation assez poussée pour rendre assimilables à des collatéraux des quasi-collatéraux, seigneurs autres que des *fils séparés* de rois, grands officiers autres que des *fils séparés* de seigneurs ; mais assez empreints de réalité pour rester chargée des valeurs attachées à la parenté vraie.

En définitive, l'organisation politico-familiale de la communauté

les quatre degrés du culte mineur, plus celui du grand culte à l'ancêtre fondateur de lignée. Dans le chapitre *Wangzhi* du *Liji*, en effet, sont distinguées deux classes de grands officiers, celle des *grands officiers ministériels de rang supérieur shangdafuqing* 上大夫卿 et celle des *grands officiers de rang inférieur xiadafu* 下大夫 , ainsi que trois classes de simples officiers, les officiers supérieurs, moyens et inférieurs (26). Il est vraisemblable que le titre de grand officier ministériel était réservé à ceux des grands officiers dont le mandat emportait privilège de rendre un grand culte perpétuel à un fondateur de lignée et qui étaient chefs de clans, tandis qu'à l'échelon immédiatement inférieur les chefs de collèges claniques correspondant au plus important des cultes mineurs, celui du trisaïeul, devaient recevoir par mandat un office leur donnant rang de grands officiers de rang inférieur. Au-dessous encore, les trois classes d'officiers supérieurs, moyens et inférieurs correspondent aux trois degrés les plus bas du culte mineur : culte du bisaïeul, culte du grand-père et enfin simple culte du père.

Cependant, dans le *Zhouli*, au-dessus des trois classes de simples officiers apparaissent non plus seulement deux, mais trois classes également de grands officiers (27). C'est que le *Zhouli*, nous le verrons (28), rapporte un état des institutions où les structures de la féodalité familiale sont déjà converties en structures administratives territoriales. L'organisation cultuelle de la famille a cessé, à cette époque, de se confondre avec l'organisation politique de la nation. Par suite, la corrélation de la hiérarchie des grades d'officiers et grands officiers avec la hiérarchie des chefs de collège cultuel a cessé de s'imposer, et le Ritualiste a préféré reclasser les grands officiers en trois catégories pour établir une symétrie avec les trois catégories de simples officiers.

Les rituels présentent également les cinq titres féodaux de *duc, marquis, comte, vicomte* et *baron (gong* 公 , *hou* 侯 , *bo* 伯 , *zi* 子 , *nan* 男) comme strictement hiérarchisés. La vérité est cependant qu'ici la hiérarchisation est beaucoup plus floue : manifestement parce que, les seigneurs féodaux ayant tous les mêmes pouvoirs cultuels essentiels, il était beaucoup plus difficile que pour les officiers et grands officiers d'instituer entre eux de rigoureuses distinctions de rangs. A l'intérieur de leur fief, d'ailleurs, tous les seigneurs recevaient le titre le plus élevé, celui de duc, quel que fût leur rang d'investiture, ainsi que nous l'apprend Kong Yingda :

« Les (seigneurs de Lu) avaient en réalité rang de *marquis*, et cependant ils sont appelés *ducs*. C'est que, bien qu'aux cinq rangs féodaux aient été attachés des titres hiérarchiquement distingués, par une règle constante, en raison du respect qu'ils devaient à leur prince comme celui que le fils doit à son père, dans tous les cas les sujets l'appelaient *duc*. » (29)

Mais même en dehors de cette surévaluation honorifique des rangs seigneuriaux, les titres des seigneurs sont partout fort incertains. Par

lignée des ancêtres royaux (44). Il paraît donc beaucoup plus probable que l'appellation de *gong duc* a été plus spécialement reprise par les Zhou comme titre de ceux des *marquis* (des seigneurs de même nom gentilice que le roi) qui était directement issus de la lignée royale : les frères proprement dits du roi. Du fait de leur parenté, la plus étroite, avec la maison royale, ces ducs ont pris rang au sommet de la hiérarchie seigneuriale.

Quant au titre de *vicomte zi* 子 , nous avons vu qu'il s'agissait de l'ancien titre des princes Yin, laissé dans doute, mais avec la signification transformée de *« prince » inféodé*, à ceux d'entre eux auxquels leur ralliement à la nouvelle dynastie valut un fief (45). Il va de soi que même ralliés les princes de l'ancienne royauté déchue ne pouvaient prendre rang qu'après tous les autres seigneurs de races étrangères à celle des Zhou ; ce qui explique que le titre de *vicomte*, qui sera aussi attribué au pays extrêmement barbare de Chu, ait été placé au bas de la hiérarchie.

Reste la question du titre de *baron nan* 男 , qui, à supposer qu'il ait été réellement utilisé, a peut-être été donné plus particulièrement aux seigneurs, de même nom ou de noms différents, qui n'avaient qu'un fief *de mouvance annexe fuyong* 附庸 ; raison pour laquelle, titre à la vérité de sous-seigneurie seulement, il serait classé dans les rituels après les quatre titres de pleine seigneurie. Dans l'ensemble de la documentation ancienne, en tout cas, il ne figure en contexte historique que dans le *Zuozhuan*, où il est appliqué au seigneur de Xu 許 , petit fief *de mouvance annexe* de Lu (46). Il est possible qu'à l'époque où la hiérarchie des officiers et grands officiers comptait cinq rangs, le titre de baron ait été par les théoriciens des rites dissocié des sous-seigneuries de mouvance annexe pour être ajouté comme un cinquième rang sans consistance réelle aux quatre titres féodaux seuls effectivement employés.

En somme, c'est par la parenté que devaient primitivement être hiérarchisés les seigneurs féodaux, génériquement appelés *zhuhou* 諸侯 littéralement *les marquis*, du titre des seigneurs de race Zhou pris *lato sensu*, parce qu'ils étaient formellement tous collatéraux du roi. Dans les assemblées féodales, le premier rang devait revenir aux seigneurs de maisons véritablement collatérales de la maison royale, les *ducs gong* ; puis étaient placés les seigneurs véritablement de même nom gentilice, les *marquis hou, stricto sensu* ; puis les alliés avec lesquels étaient entretenues les plus étroites relations matrimoniales, les *comtes bo* ; et enfin les seigneurs des maisons à l'égard desquelles les Zhou éprouvaient les sentiments les plus réservés, les *vicomtes zi*. Rien ne prouve directement le bien-fondé de cette conclusion ; mais elle peut être confirmée par analogie avec ce que le *Zuozhuan* nous apprend de la gradation des rites du cérémonial du deuil observé par un seigneur au décès d'un autre seigneur. Les cérémonies, nous dit l'Annaliste, avaient lieu « à l'extérieur si le décès était un seigneur de nom gentilice différent, dans le

pays des marches défensives weibangbo 衛邦伯 , que pour ce qui est dans les zones d'allégeance intérieures des directeurs des cent départements administratifs ainsi que de leurs seconds, ainsi que du personnel de service des fonctionnaires en chef, et que pour ce qui est des membres des cent familles (aristocratiques) et des résidents des districts ruraux (c'est-à-dire du peuple), nul n'osait s'enivrer... » (38)

Telle est la donnée qui a servi de base à la théorie des *zones d'allégeance fu* 服 . Des théories, faut-il dire plutôt, car sur ce sujet les spéculations divergent considérablement. Sans entrer dans le détail, disons seulement que sur le *Shujing* s'appuie une tradition qui décompte cinq zones de plus en plus excentriques à partir de la métropole (39), tandis qu'une autre tradition, appuyée sur le *Zhouli*, porte à neuf le chiffre de ces zones (40). Mais au fond, l'idée de classer les fiefs par zones de plus en plus excentriques pourrait bien résulter d'une projection en termes géographiques des différences de proximité selon la parenté des maisons seigneuriales et de la maison royale. Ce serait alors ces différences qu'il faudrait considérer comme la raison originelle des distinctions de rang entre seigneurs.

De fait, tout d'abord dans le passage précisé du *Shujing*, dont la rédaction extrêmement archaïsante (41) dénote la haute antiquité, se retrouvent les titres pré-féodaux usités dans les inscriptions oraculaires, avec en premier lieu ceux de *marquis* et *haut-baron* (littéralement : *chasseur*) qui étaient sous les Yin, nous l'avons vu, des titres donnés à des chefs de maisons territoriales appartenant à l'ethnie dominante, et en dernier lieu celui de *comte de pays*, nom alors donné aux chefs des tribus étrangères (42). Les Zhou ont sans doute repris telles quelles ces désignations, en gardant la première (tandis que le terme de *haut-baron* tombera rapidement en désuétude) pour les seigneurs de même nom gentilice que le roi, dotés de la préséance, et la seconde pour les seigneurs de noms gentilices différents, placés après les autres. Le titre de *nan* 男 *baron*, apparaît dans ces conditions comme surnuméraire. Ne serait-ce pas que le terme, graphiquement étroitement apparenté à celui de *tian* 甸(佃) *haut-baron*, aurait été inventé simplement pour être associé rhétoriquement à celui de *comte* dans l'expression *bonan* 伯男 *comtes et barons*, par parallélisme avec l'expression *houtian* 侯甸 *marquis et hauts-barons* ?

En outre seraient alors apparus à l'usage les deux titres nouveaux de *gong duc* et *zi vicomte*, ou plus exactement les acceptions féodales nouvelles de ces deux appellations anciennes.

Pour Bo Sinian 傅斯年 , le mot *gong* 公 serait un synonyme de *kun* 昆 *aîné*, et aurait d'abord été réservé aux grands officiers placés à la tête des services de la maison royale, Zhougong 周公 et Shaogong 召公 , avant d'être employé également comme titre féodal (43). C'est possible. Mais ce qui est certain, c'est que dans le vocabulaire des inscriptions oraculaires *gong* est une appellation des défunts mâles de la

qui se termine par ces mots :

« ... L'intéressé a reçu le plan (des champs cédés) du roi de Ce, dans la cour orientale du nouveau monument de Dou 豆 .

« L'intéressé a fait tenir la partie gauche de l'acte par Zhongnong 中農 , notaire en chef. » (52)

Ces données sont troublantes. Mais peuvent-elles fournir une base assez solide à une thèse qui à la vérité devrait conduire à remettre en question le sens de la féodalité chinoise beaucoup plus complètement que ne le pensent ceux qui la soutiennent ? Elles sont beaucoup trop exceptionnelles pour cela. Au lieu d'y voir la preuve d'un usage courant chez les seigneurs dès le début de la dynastie Zhou de prendre dans leur fief des prérogatives royales, il faut plutôt, à la suite de Shirakawa Shizuka, essayer de trouver dans chaque cas la raison de la formule insolite.

A propos de la dédicace du *Lu Bo Dong gui* 彔伯𠭯簋, d'abord, le paléographe japonais remarque que le nom propre Lu était l'appellation personnelle de Lufu 祿父 , fils du dernier souverain de la dynastie des Yin, et auquel les Zhou laissèrent, jusqu'à sa révolte, les attributs formels de la royauté, ainsi que l'atteste la formule par laquelle il se désigne dans l'inscription du *Tianzi Sheng gu* 天子𠭯𣪊 : *le Fils du Ciel Sheng* (Sheng étant son nom personnel) (53). Lu 彔(祿) , qui n'est nulle part attesté comme nom de fief, est au contraire connu comme nom de clan régulièrement dérivé de l'appellation personnelle de ce Lufu et porté par les descendants de celui-ci. *Lu Bo Dong* ne doit donc pas se lire *Dong comte de Lu*, mais *Dong* (nom personnel) *Aîné* (appellation personnelle) *des Lu* (patronyme). Il ne peut donc être question ici de prétendus seigneurs de quelque comté de Lu usurpant le titre de roi. Comment se fait-il donc qu'un simple titulaire d'office puisse qualifier de roi son père défunt ? Les descendants de Lufu étaient les continuateurs directs de la lignée royale des Yin ; sans doute le culte officiel des anciens rois Yin avait-il été transféré à Song, spécialement fondé pour en assurer la continuité ; mais les Zhou se faisaient un extrême scrupule d'honorer les saints rois de toutes les dynasties déchues dans leur postérité (54) : ne se pourrait-il pas, suggère Shirakawa Shizuka, que dans cet esprit le titre de roi ait été rituellement appliqué aux défunts de la lignée directe des anciens rois Yin ?

Passons à la dédicace du *Mi bo gui*. Cette fois il s'agit bien d'un fief, le pays de Mi 芈 , ou Guimi 歸芈 , fort éloigné, probablement situé dans la région du Sichuan actuel (55). Mais précisément le chef des populations de ce pays lointain avait dû faire tout récemment seulement allégeance aux Zhou, et recevoir alors son investiture de *comte* conformément à l'usage primitif à l'égard des chefs de maisons alliées de noms gentilices différents ; son père, à qui est dédiée la pièce, n'avait vraisemblablement pas encore fait acte d'allégeance, raison pour laquelle l'ancien titre de roi, qu'il avait porté encore, est ici laissé à ses mânes.

temple royal (du moins lorsque la seigneurie en possédait un, comme Lu qui possédait par privilège un temple aux mânes du roi Wen, père de Zhougong Dan, le fondateur de la maison seigneuriale) s'il était de même nom gentilice, dans le temple de l'ancêtre fondateur de la maison seigneuriale s'il était de même descendance par rapport à cet ancêtre, dans le temple du père défunt s'il était de même collège clanique. » (47)

Cependant, le désordre s'est très vite introduit dans la hiérarchie seigneuriale, d'abord sans doute parce que le roi lui-même a pu déclasser certains seigneurs, en surclasser d'autres ; ensuite et surtout parce que des usurpations se sont produites. Tous les seigneurs prirent probablement très tôt, à en juger par l'exemple de Lu (48), l'habitude de se faire donner chez eux le titre féodal le plus élevé, celui de duc, habitude devenue tolérance puisqu'elle est justifiée par Kong Yinda. Ils finiront même par s'arroger le titre de roi à l'époque dite précisément des *Royaumes combattants*. L'usurpation, cette fois caractérisée, est datée par Sima Qian du règne du roi Xian 顯 (368-321) (49).

Wang Guowei, suivi par Guo Moruo, a même soutenu que dès l'époque des Zhou occidentaux il était courant pour les seigneurs féodaux de prendre dans leur fief le titre de roi (50). Cette thèse est argumentée sur trois exemples de formules d'appellation insolites tirés de la documentation épigraphique : deux formules employées à l'adresse de défunts dans des dédicaces de vases rituels et une formule employée à l'égard d'un personnage vivant dans plusieurs inscriptions datant du règne du roi Li 厲 .

L'une des dédicaces en cause est celle du *Lu Bo Dong gui* 彔伯𠭯簋, que voici :

« ... Moyennant quoi (Lu Bo Dong) a fait ce précieux vase *gui* à offrande pour son illustre père défunt le roi Li 釐 .»

L'autre est celle du *Mi bo gui* 芈伯簋 , que voici :

« ... Moyennant quoi (le comte de Mi) a fait ce vase *gui* 簋 à offrances pour son illustre père défunt le roi Ji 幾 de Mi 芈 , le guerrier... »

Quant à la formule relative à un personnage vivant, c'est la formule *Ce wang* 矢王 *le roi de Ce*, appliquée à un seigneur parallèlement désigné dans tel autre document épigraphique comme *comte de Ce Ce bo* 矢伯 (51). Elle apparaît notamment dans l'inscription du *Ce wang you* 矢王卣 dont voici le texte :

« Or donc, au 12ème mois, le roi de Ce 矢 a donné à Tong 同 une voiture avec ornements de bronze, un arc et des flèches. Tong en retour a exalté la munificence du roi, moyennant quoi il a fait ce précieux vase à offrande pour son père Fuwu 父戊 .»

Elle figure aussi à la fin de l'inscription du *Sanshi pan* 散氏盤,

esprits chtoniens. Mais tandis qu'à l'origine l'inféodation, vue à travers le culte du dieu du sol que les Zhou ont doublé d'un culte ancestral particulier, signifie un mandat déterminé, dans l'autorité qu'il confère et les obligations qu'il comporte, par toute une configuration de relations consacrées par la religion et donc de nature personnelle entre le seigneur et son roi d'une part, son entourage d'autre part, le peuple dont il a la charge enfin, peu à peu le fief, considéré du point de vue de la citadelle, devient non seulement base autonome, mais surtout – ce qui est beaucoup plus fondamentalement anti-féodal au sens chinois du mot –, le lieu d'un pouvoir territorial qui va s'organiser comme tel sur un plan tout différent de celui des relations personnelles ; et dès lors, comme en Chine la féodalité n'est tissée que de relations de cette dernière sorte, les institutions touchant la maison seigneuriale comme communauté partie d'un ensemble communautaire seront vidées de toute efficacité par des institutions nouvelles touchant *le territoire commandé par la citadelle guo*, qui, plus il se dessinera nettement, plus il apparaîtra inévitablement comme *pays* indépendant. La féodalité se terminera non pas par des rébellions de grands féodaux contre la royauté – il n'y a pas d'exemple d'entreprises de ce genre avant que Qin 秦 ne donne au IIIe siècle le coup de grâce à la maison des Zhou –, mais en s'éteignant progressivement à mesure que les rites féodaux deviendront plus dérisoires par rapport à une nouvelle forme de la réalité politique échappant entièrement à leur emprise. L'anarchie de la période des *Royaumes combattants* caractérisera une époque où les institutions féodales seront de la sorte frappées de désuétude avant que les institutions impériales, préparées par les Légistes, ne soient entrées en vigueur.

Ce serait une erreur que d'imputer à la féodalité elle-même la dégradation de l'ordre politique. Le système féodal a consisté en une distribution du pouvoir, mais, en Chine tout au moins, en une distribution savante, soigneusement élaborée, et qui ne diminuait en rien l'autorité royale, renforcée au contraire au début de la dynastie des Zhou par un meilleur aménagement de ses voies en comparaison de ce qu'elle était devenue à la fin du régime précédent. Nous allons en relever quelques signes, en commençant par nous arrêter un instant sur l'une des traces les plus anciennes du rôle militaire des seigneurs féodaux, celle qui subsiste sous la forme de l'inscription du *Kanghou gui* 康侯簋. La pièce a été découverte en 1931 à un endroit sur lequel les inventeurs, des pillards de sites archéologiques, ont laissé un voile d'imprécision, mais qui, quelque part entre les trois cantons de Ji 汲, de Jun 浚 et de Hui 輝, dans le Henan, se trouve en tout cas à moins de 100 km au sud de Xiaotun, l'ancienne capitale Yin (61). Elle a pour auteur un dénommé Yi 遣, probablement de race Yin étant donné la marque typique ajoutée au texte inscrit, mais qui faisait partie de la maison seigneuriale du marquis de Kang, le Kangshu 康叔 des textes historiques, frère du roi Wu, inféodé à Wei 衛, près de l'emplacement de la capitale des Yin, après la révolte de ceux-ci durant la régence de

ment établi à Wei, lequel, de simple *forteresse avancée bi* 畐 qu'il était, deviendra *citadelle guo* 國 de la maison seigneuriale dont le chef, ex-marquis de Kang, prendra le titre de marquis de Wei.

Les rares inscriptions commémorant des investitures féodales qui nous sont parvenues confirment la fréquence de ces mutations sous les Zhou occidentaux. Nous l'avons vu dans le cas de l'inscription du *Maizun* 麥尊 (65). C'est encore le cas de celle du *Yihou Ce gui* 宜侯矢簋, découvert en 1954 dans le Jiangsu, donc fort loin de la capitale Zhou, en plein pays barbare, qui enregistre la mutation du marquis de Hu, localité probablement située sur le haut cours de la Huai, dans un nouveau fief, celui de Yi, plus au Sud-Est (66) :

« Or donc, au 4ème mois, le signe astrologique du jour étant dans la mansion *dingwei*, – – (deux caractères effacés, sans doute pour les mots : *le roi a examiné*) le plan (du pays) de Shang 商 objet des expéditions militaires du roi Wu et du Roi Cheng, puis il est allé examiner le plan de(s) citadelle(s) de l'Est.

« Le roi – (un caractère effacé, pour le mot : *se tenant*) dans – – (deux caractères effacés, pour le nom commun de quelque édifice religieux) de Yi 宜, a fait face au – (un caractère effacé pour : *Sud*).

« Le roi a conféré à Ce 矢 marquis de Hu 虎, un mandat, en disant :

« Eh bien, soit marquis à Yi 宜 !

« Je te donne un vase d'alcool de Fu, une verseuse à libations *shangli*, -- (un caractère effacé), un arc rouge, cent flèches rouges, dix arcs noirs, mille flèches (noires), etc..., etc... » (67)

Les textes historiques, d'autre part, nous apprennent que le fief de Jin 晉 est l'ancien fief de Tang 唐 dont le nom fut changé au moment où il passa au successeur de son premier titulaire (68). Il y a tout lieu de croire que cette succession fut l'occasion d'un déplacement effectif de la citadelle féodale, à la faveur de la réinféodation du fils de Tangshu 唐叔, autre frère du roi Wu, fait marquis à Tang 唐. Le principe de l'hérédité des charges féodales ne supprimait pas la nécessité d'une nouvelle investiture du continuateur de la lignée (69), autre signe de la prédominance du pouvoir royal : le roi pouvait en profiter aussi bien pour donner rang d'aîné et de successeur à un cadet (70) que pour modifier l'implantation du fief.

Mais un seigneur pouvait aussi être déplacé sans que changeât son titre féodal, ainsi qu'il apparaît pour le comte de Shen 申 qui, à la suite des expéditions militaires du roi Xuan 宣 contre les barbares du Sud, eut son fief transporté à Xie 謝, dans une localité un peu plus méridionale, sans cesser d'être désigné comme seigneur de Shen. Le fait est évoqué dans ces vers de l'Ode *Song gao* 崧高 du *Shijing* :

« Energique fut le comte de Shen,

Reste le cas du comte de Ce 矢, qui ne reçoit pas le titre de roi dans une dédicace après décès, mais se le donne à lui-même et se le fait donner par ses sujets. Il s'agit ici également du chef d'une maison étrangère, qui, pour être moins éloignées que celle de Mi, puisque le pays de Ce se trouvait au sud-ouest du Shanxi actuel (56), était sans doute lui aussi de ralliement récent ; et le seigneur de Ce a pu continuer quelque temps à être appelé roi, moins par usurpation de titre que par entorse à des règles rituelles encore mal assimilées.

Même si aucune de ces explications n'a valeur de certitude, en tout état de cause les cas d'usage du titre de roi ailleurs que dans la maison royale elle-même relevés par Wang Guowei et Guo Moruo n'en demeurent pas moins beaucoup trop marginaux pour justifier une généralisation : le cas particulièrement exceptionnel d'un clan d'officier, et deux cas de maisons seigneuriales insignifiantes. Si vraiment les seigneurs féodaux avaient usé chez eux du titre de roi, comment l'Annaliste de Lu, toujours si attentif aux moindres atteintes aux rites, n'en aurait-il rien dit ? Pourquoi Sima Qian daterait-il si précisément un pareil empiètement de la dernière crise du régime féodal ? Soit dit, bien sûr, sans nier que les institutions de la féodalité aient peu à peu perdu leur vigueur au cours d'une évolution dont il faut essayer, pour finir, de marquer les points essentiels.

Le signe le plus caractéristique de la disparition de la féodalité chinoise est la substitution, pour désigner les fiefs, du mot *guo* 國 (ou *huo* 或) au mot *feng* 封 (ou *bang* 邦). Le *feng*, on l'a vu, c'est le *fief* symbolisé par l'autel du dieu du sol, autrement dit le fief comme *communauté* locale religieusement définie et placée sous l'égide d'un responsable du culte de la Terre. Cependant, ce responsable religieux est aussi un responsable militaire, surtout dans le cas où il s'agit d'un membre de la communauté Zhou établi avec le groupe des siens en quelque point stratégique au milieu de populations soumises, comme Kangshu 康叔 à Wei 衛, sur le site de l'ancienne capitale Yin (57), ou Boqin 伯禽 à Lu 魯, chez les gens de Shang Yan 商奄, l'une des ethnies septentrionnales de la famille des barbares peuplant la vallée de la Huai 淮 (58). Militairement, le fief est caractérisé par la construction d'une *citadelle huo* 或, dont le nom est transcrit par un idéogramme associant au pictogramme d'une enceinte placé au-dessus d'un trait horizontal figurant la terre, le pictogramme d'une hallebarde. Dans la langue classique est utilisé plus couramment le mot *guo* 國, doublet du précédent, et qui s'en distingue simplement dans l'écriture par l'addition du pictogramme d'une seconde enceinte circonscrivant la graphie originelle (59). Les deux aspects du fief sont si intimement liés que les murs d'enceinte de la citadelle sont assimilés aux banquettes de terre qui forment l'autel du dieu du sol : ce sont les mêmes officiers royaux qui établissent celles-ci et ceux-là (60), le protectorat militaire n'étant que la manifestation immanente de la protection transcendante des

Zhougong Dan. L'inscription rappelle comment ce Yi s'est occupé pour le marquis de Kang de l'installation, à Wei précisément, d'un *bi* 畐, ce qui a dû lui valoir une récompense, passée sous silence dans le texte, mais telle que celles qui normalement entraîneraient la réalisation de ce genre de pièce. Dans quel sens faut-il prendre ici le mot *bi* ? Le sens étymologique de *forteresse*, conjecturé à propos de certaines inscriptions oraculaires (62), convient parfaitement au présent contexte ; et la conjecture faite précédemment s'en trouve même remarquablement confirmée. Le texte inscrit se lit dès lors de la manière suivante :

« Le roi a fait une expédition répressive contre la ville des Shang . Il a donné l'ordre au marquis de Kang 康 d'établir une forteresse à Wei 衛.

« Yi 遣, ayant charge de *situ* 司土 (office du *directeur des travaux publics*) à Mu 浚, s'est occupé de l'établissement de la forteresse.

« (Yi) a fait ce vase à offrance pour son père défunt. (Marque) »

C'est naturellement surtout en ce qui concerne le marquis de Kang que l'inscription est intéressante. L'importance de ce personnage est attestée par le nombre des bronzes de la même époque sur lesquels figure son nom : le *Zuoce Feng ding* 乍冊豐鼎, qui enregistre un don de cauris fait par lui au *notaire zuoce* Feng, et onze autres pièces dont il est personnellement l'auteur, parmi lesquelles deux vases *ding* 鼎 qu'il a signé Feng 丰 (son nom personnel) marquis de Kang (63).

Certains paléographes ont interprété l'inscription précitée comme rappelant l'inféodation de Kangshu à Wei, en prenant le caractère *bi* pour son nom personnel. Mais une telle interprétation, outre qu'elle néglige le fait que le nom personnel du personnage est attesté d'autre part sous la forme Feng, se heurte à des inconséquences de construction. Il faut donc penser que l'événement rapporté est antérieur à cette inféodation, et par conséquent antérieur également à la grande révolte des Yin. Ceux-ci avaient cependant déjà commencé à s'agiter, puisqu'ils avaient fait l'objet d'une première expédition répressive ; et le futur marquis de Wei, à l'époque encore marquis de Kang, localité toute proche de la capitable Yin à en juger par l'endroit où fut découverte la pièce inscrite, reçut l'ordre d'établir un *avant-poste fortifié bi* au plus près de cette capitale pour y exercer une surveillance. En quoi les fonctions des seigneurs féodaux se révèlent comme celles de chefs de garnison, chargés du maintien de l'ordre, mais agissant dans l'environnement géographique de leur propre fief sur instructions expresses du roi ; du roi qui d'ailleurs, lit-on dans le *Liji*, mandatait lui-même une partie des grands officiers des maisons seigneuriales (64).

Bien plus, les seigneurs féodaux étaient aisément mutés d'un fief dans un autre. C'est ce qui se passera pour le marquis de Kang lorsque Zhougong Dan décidera de supprimer tout-à-fait l'ancien royaume de Yin : il recevra alors mandat de s'installer dans l'avant-poste précédem-

par un dignitaire nommé Rui Liangfu 芮良夫 et par Shaogong Hu 召公虎 lui-même, discours conservés dans les annales sans doute en raison de leur forte rhétorique moralisante (76).

Nous apprenons à travers celui de Rui Liangfu que le roi Li avait suscité beaucoup de mécontentements par une politique de distribution des prébendes très inéquitable, et qui favorisait surtout un personnage nommé Rong Yigong 榮夷公. Celui de Shaogong Hu nous révèle que le roi réagit à ce mécontentement en décidant d'étouffer par la terreur toutes les manifestations d'hostilité de l'opinion, sans prendre garde au risque de provoquer de cette façon une rébellion d'autant plus violente qu'elle aurait été longtemps contenue. Il serait allé jusqu'à s'assurer des services d'une sorcière originaire de Wei 衛 pour découvrir les inspirateurs du courant de protestation, condamnés à mort dès la révélation par des moyens magiques de leurs secrets conciliabules. Nul n'osait plus s'exprimer autrement que par des coups d'œil muets. Un soulèvement général finit naturellement par éclater, et obligea le roi Li à s'enfuir à Zhi 彘, en renonçant au pouvoir. Les émeutiers réclament alors le prince héritier, encore enfant, réfugié chez Shaogong Hu, pour le mettre à mort. La tradition veut que Shaogong Hu leur ait livré son propre fils, substitué au prince qui, quatorze ans plus tard, à la mort de son père demeuré en exil à Zhi, montera sur le trône, et par la suite restaurera la royauté Zhou avec assez de mérite pour gagner le nom posthume de *Xuan wang* 宣王 *le roi qui fit rayonner (la vertu).*

Mais le point le plus intéressant est celui de la manière dont le vide du pouvoir souverain a été comblé pendant cet intermède de quatorze années qui, au début du tableau chronologique présenté au chapitre XIV du *Shiji*, est formellement distingué du cours précédent du règne du roi Li par le nom propre d'ère de *Gonghe* 共和 (77). Malheureusement, une confusion s'est produite sur le sens de l'expression *Gonghe* elle-même, qu'il est difficile de dissiper entièrement faute de documentation assez riche. Selon Sima Qian, à la suite du départ du roi Li :

« les ministres Shaogong et Zhougong exercèrent tous deux le gouvernement pendant une période qui fut désignée sous le nom d'ère de *Gonghe* (c'est-à-dire d'*association he, en commun gong*). » (78)

Cependant, le *Zhushu jinian* 竹書紀年 rapporte à la 13ème année du règne du roi Li que :

« le roi étant à Zhi 彘, He 和, comte de Gong 共, prit sa place pendant une période qui fut désignée sous le nom d'ère de *Gonghe* (c'est-à-dire du gouvernement de *He*, (comte) *de Gong*). » (79)

Laquelle des deux sources est-elle véridique ? Certains paléographes ont cru trouver dans les inscriptions sur bronze des éléments assez clairs pour permettre de trancher l'alternative en faveur du *Zhushu jinian*. Un personnage du nom de Hefu 龢父(和父) est en effet mentionné avec un titre d'officier, celui de *capitaine shi*, dans les inscriptions du *Shi Li gui* 師釐簋 et du *Shi Yue gui* 師兌簋, et avec le titre de *bo comte* (à moins qu'il ne s'agisse de l'appellation personnelle d'*aîné*) dans celle du *Shi Hui gui* 師毀簋, pièces qui toutes peuvent êtres datées de l'époque du roi Li. Ne serait-il pas le comte He dont parle le *Zhushu jinian* ? C'est ce que Guo Moruo affirme en identifiant ce Hefu avec un *sima maréchal* 司馬 mentionné sous le nom de Gong 共 dans les inscriptions du *Shi Chen ding* 師㝨鼎, du *Shi Yu gui* 師嫠簋 et du *Lian gui* 諫簋, datées par le paléographe chinois de la même époque pour des raisons de style des graphies (80). Tantôt appelé Gong, tantôt appelé He, portant un titre de comte après avoir porté des titres d'officiers, vivant sous le règne du roi Li, le personnage unique évoqué dans toutes ces inscriptions répondrait bien, en fin de compte, à ce qu'il faut pour confirmer la tradition d'une régence assumée par un comte He de Gong.

Yang Shuda 楊樹達, lui, ne retient pas l'identification du Comte Hefu (ou Hefu Aîné) du *Shi Hui gui* au Shi Hefu (Capitaine Hefu) et au Sima Gong (Maréchal Gong) des autres inscriptions, mais il propose une série d'arguments tendant à établir que ce Comte Hefu avait bien accédé à une position quasi-royale, à partir de l'analyse du texte inscrit sur le *Shi Hui gui* (81) :

1° le mandat décrété par ce personnage en faveur de l'auteur de l'inscription prend des formes qui sont celles mêmes des mandats royaux ;

2° le texte du mandat est introduit par la formule *ruoyue* 若曰 *(a proféré en termes consacrés)*, qui dans le *Shujing* est normalement employée pour le roi, ou pour Zhougong Dan en tant que régent du royaume ;

3° dans le libellé du mandat, à la place du pronom de la première personne est utilisée l'expression *xiaozi* 小子 *(humble fils)*, par laquelle, selon le *Liji*, le roi est tenu de se désigner lui-même tant qu'il est encore en deuil de son père (82).

Cette argumentation ne paraît cependant nullement décisive à Shirakawa Shizuka, qui lui oppose plusieurs exemples où les formules considérées par Yang Shuda comme significatives du rang royal sont appliquées à des personnages de rang subalterne. Le paléographe japonais revient donc – avec juste raison –, à la doctrine à peu près unanime des historiens contemporains qui suivent le *Shiji* et admettent comme seule vraisemblable une régence de Zhougong et Shaogong (83).

Mais à supposer même que Guo Moruo et Yang Shuda aient vu juste, et que la tradition véridique soit bien celle du *Zhushu jinian*, jusque dans celle-ci Zhougong et Shaogong restent présentés comme les véritables détendeurs du pouvoir. En effet, à la 26ème année de sa chronologie du règne du roi Li (à l'intérieur duquel est ici comptée l'ère *Gonghe*), le *Zhushu jinian* porte cette note :

« Le roi perpétua pour lui la charge (féodale de ses ancêtres).
« Il avança sa cité à Xie,
« Les pays du Sud le prirent pour modèle.
« Le roi ordonna à Shaogong,
« De déterminer la résidence du comte de Shen. » (71)

Le début de la pièce avait associé dans l'éloge le seigneur de Fu 甫 à celui de Shen :

« Or donc les montagnes sacrées ont fait descendre l'esprit,
« Qui a engendré Fu et Shen.
« Or donc Shen et Fu,
« Furent les piliers de la maison de Zhou. »

Il se trouve que le seigneur de Fu est cité également dans l'Ode *Yang zhi shui* 揚之水 ; et à cet endroit Kong Yingda signale dans son commentaire que la maison seigneuriale de Fu 甫 était la même que celle de Lü 呂, dont le chef était censé avoir, sous le règne du roi Mu 穆, rédigé un code pénal figurant dans le *Shujing* sous le nom de *Lüxing* 呂刑 et mentionné dans le *Liji* sous le nom de *Fuxing* 甫刑 (72). Le changement de nom du fief de Lü en fief de Fu pourrait bien avoir été la conséquence d'une autre mutation décidée par le roi Xuan en même temps que celle qui touche le comte de Shen.

Un signe de la prépondérance du pouvoir royal sur les pouvoirs seigneuriaux encore plus flagrant que ces faits de mutation de fief est le rôle dominant joué par les grands officiers de la royauté durant toute la période des Zhou occidentaux. Contrairement au *Shujing*, où, dans les chapitres *Kanggao* 康誥 et *Jiugao* 酒誥 les seigneurs féodaux sont, parmi les auxiliaires du roi, mentionnés avant les officiers royaux (73), ce qui résulte probablement de remaniements des sources par les compilateurs de l'époque des *Royaumes combattants*, une inscription ancienne comme celle du *Lingyi* 令彝 donne à ceux-ci la priorité sur ceux-là (74) ; et de fait, jusqu'au VIIIème siècle, les deux plus importants personnages du royaume sont incontestablement ceux qui portent les titres de Zhougong et de Shaogong, hauts dignitaires de la maison royale, faisant en toute occasion sentir aux chefs des maisons seigneuriales le poids de l'autorité du souverain. N'en prenons pour illustration, et pour finir sur ce sujet, que l'histoire de la première grande crise traversée par le régime, celle qui coûta son trône au roi Li 厲, et trouva sa solution par l'intervention, non pas d'un grand protecteur féodal tel que l'un ou l'autre des hégémons de l'époque des Zhou orientaux, mais précisément des deux grands officiers à qui revenaient alors les titres de Zhougong et de Shaogong, le second des deux seulement, le plus brillant, ayant marqué la tradition de façon plus précise par son nom personnel Hu 虎 (75).

Les circonstances de cet épisode historique ne sont connues que par ce qu'en rapportent le *Guoyu* et le *Shiji*, qui reprennent l'un et l'autre l'essentiel de deux discours pleins de reproches adressés au roi Li

« Il y eut une grande sécheresse. Le roi (Li) mourut à Zhi. Zhougong et Shaogong établirent (sur le trône) le prince héritier Jing 靖 (le fils du roi Li). Le comte He de Gong retourna dans son pays. Alors il y eut une grande pluie. » (84)

Ce qui a valu à l'hypothétique comte He de Gong de figurer dans l'hagiographie confucianiste comme un modèle, non pas d'énergie et de génie politique à l'instar de Zhougong Dan, mais de docilité et d'abnégation, à en juger par ce que dit de lui Luo Bi 羅泌 :

« Institué (régent), il ne s'en réjouit pas ; démis, il ne s'en fâcha pas. » (85)

En définitive, de quelque façon que soit entendue l'expression *Gonghe*, les seuls vrais artisans du règlement de la crise ouverte par les exactions du roi Li ont été les grands officiers Zhougong et Shaogong, le seul point litigieux étant de savoir s'ils assumèrent eux-mêmes formellement la régence, ou s'ils se servirent d'un figurant pour l'accomplissement des rites. La divergence des sources, provoquée probablement par des homonymies semblables à celles dont les paléographes d'aujourd'hui ont eux-mêmes tant de peine à éviter les pièges, ne touche que ce point superficiel, et laisse hors de doute le fait patent que la féodalité chinoise est un système dans la pratique duquel, pendant de longs siècles, le pouvoir central a gardé toute sa force.

Mais cette force, dont la nature est celle de la puissance paternelle, ne peut s'exercer qu'à condition que les relations sociales soient maintenues dans la forme des relations de parenté ; que tous les problèmes politiques et économiques soient ramenés aux termes d'une religion et d'une morale de la famille. Le génie chinois est d'avoir réussi à pratiquer une telle transposition jusqu'à un niveau du développement de la société et du progrès de la civilisation que traduiraient partout ailleurs des structures étatiques créées depuis longtemps sur quelque modèle spécifiquement politique. Enfin pourtant, à partir de l'abandon par les rois Zhou de leur vieille capitale occidentale de Hao 鎬, les plus ingénieuses spéculations que le Ritualiste continue de faire dans ce sens sont dépassées par l'évolution économique et sociale. Les formes traditionnelles de l'autorité se trouvent de plus en plus déphasées par rapport aux modalités concrètes de l'action, qui, elle, épouse naturellement étroitement la réalité changeante. Il s'en suit que le pouvoir se crée des voies nouvelles. Ces voies nouvelles, celles d'un type inédit de gouvernement, essayons d'en saisir le dessin quand il commence à s'inscrire au-dessus de celui des voies anciennes d'abord parallèlement, avant d'en diverger progressivement, là où un pouvoir administratif se substitue au pouvoir familial et féodal.

Pour mieux juger de la mutation, il faut en rechercher les effets avant tout dans le bas de la pyramide sociale, là où le pouvoir s'exerce au plus près des réalités. Or le *Zhouli* décrit à ce niveau une organisation des collectivités particulièrement remarquable en ce qui concerne

degré vingt-cinq maisons, celles du 3ème degré cent maisons, celles du 4ème degré cinq cents maisons, celles du 5ème degré deux mille cinq cents maisons, et enfin celles du 6ème et dernier degré douze mille cinq cents maisons. Comme il y a en principe six *communes xiang* (circonscriptions du 6ème degré) par seigneurie, cela donnerait près de cent mille maisons – exactement 75 000 –, pour chaque capitale métropolitaine ou seigneuriale ; chiffre qui dépasse nettement ce qu'il est possible d'imaginer de l'importance des agglomérations de l'époque des *Printemps et automnes*, dont les plus grandes sont stylisées dans des formules stéréotypées comme des « villes de dix-mille maisons », mais qui est beaucoup moins invraisemblable pour l'époque des *Royaumes combattants* · la population de Linzi 臨淄 , la capitale de Qi 齊 , était alors, dit-on, de soixante-dix mille familles (88).

Mais peu importe les valeurs numériques de chiffres qui de toute manière ne peuvent être que théoriques : les maisons ne sont évidemment jamais regroupées exactement en pâtés d'habitations de plus en plus grands selon une progression géométrique de raison cinq (89). Le point crucial est ici l'idée que se fait le Ritualiste d'une circonscription administrative. D'abord, remarquons que ces circonscriptions ne sont pas conçues du point de vue des limites géographiques qui les dessinent – ruelles, rues, avenues, boulevards, etc., par exemple –, mais du point de vue de leur consistance démographique ; conception qui restera toujours celle de l'administration chinoise, aussi bien à l'époque classique que pendant l'antiquité. En outre, cette conception purement démographique se caractérise plus précisément en ceci, que l'unité prise en compte n'est pas l'individu, mais *la famille* ou *la maison jia* 家 , souvent symbolisée dans l'usage chinois non pas par le «foyer» comme en occident, mais par la *porte men* 門 (à deux vantaux) ou *hu* 戶 (à un seul vantail).

Ensuite, il n'est pas possible de ne pas être frappé par le taux extrêmement élevé de la démultiplication des circonscriptions : six degrés, ce qui est beaucoup plus qu'il n'en faudrait pour assurer convenablement la distribution du pouvoir administratif. D'où viennent donc ces six degrés ? Evidemment des six degrés de la distribution du pouvoir familial dans le système féodal : quatre degrés pour chacun des cultes mineurs, puis, au-dessus, le degré du culte majeur, puis, au sommet, le degré du culte seigneurial. Autrement dit, et en partant du haut cette fois, la *commune xiang* 鄉 , correspond à l'ensemble de la maison féodale, placée sous l'autorité du seigneur ; au-dessous, chaque *îlot zhou* 州 correspond à chacun des clans placés sous l'autorité d'un grand officier ministériel ; au-dessous encore, chaque *parti dang* 黨 , correspond à chacun des collèges claniques formés pour le culte du trisaïeul, et placés sous l'autorité d'un grand officier de rang inférieur ; au-dessous encore, chaque *corporation zu* 族 correspond à chacun des collèges cultuels formés pour le culte du bisaïeul et placé sous l'autorité d'un officier de rang supérieur ; au-dessous encore, chaque *quartier*

ce qui est la moindre des choses entre parents ;

– les familles d'une même *corporation* se prêtent entre elles ce qu'il faut pour payer les frais d'enterrement lors des décès qui se produisent chez les uns ou chez les autres, sorte d'entraide typique de relations familiales ;

– les familles d'un même quartier doivent se recevoir, c'est-à-dire ici *s'héberger*, disent les commentateurs, ce qui est un vestige de l'ancienne pratique de la cohabitation dans la même maison de toute une descendance, cohabitation qui parfois était maintenue jusqu'à unir tous les ménages des petits-fils d'un même grand-père (93), niveau de communauté de descendance qui correspond précisément à celui de la *corporation* ;

– enfin les familles d'une même mutuelle se doivent *protection bao* 保 ; mais Kong Yingda nous apprend qu'il faut entendre cette protection au sens moral d'une protection contre les agissements dévoyés ; il s'agit de la censure qu'exercent les parents les uns sur les autres et dont le devoir crée entre eux une solidarité pénale, fondement de la peine d'extermination de toute la parenté que prévoient tous les codes chinois classiques ; aussi bien le terme *bao protection* désignera-t-il en droit chinois ce qui à partir des Song deviendra l'institution des *baojia* 保甲 *décuries de dix chefs de familles voisines*, pénalement solidaires de plein droit.

Quant à la solidarité des membres d'une même *commune*, c'est celle qui existe entre les convives d'un même banquet et que symbolise le caractère *xiang* 𠂤皀 (鄉) lui-même, pictogramme de deux hommes assis l'un en face de l'autre devant un vase garni de nourriture (94). Or, les grands banquets rituels étaient le rite par excellence de la rencontre de tous les clans d'une même maison seigneuriale, symposium qui se tenait non seulement régulièrement au printemps, mais encore sous forme de réunions irrégulières appelées *daxun* 大詢 dans l'éventualité de l'une des trois grandes affaires dont le règlement exigeait la concertation générale : le salut du pays en danger, le transfert de la cité seigneuriale, une crise de succession (95).

L'étymologie des cinq autres noms de circonscription est également significative. Le mot *zu* 族 , pour lequel a été reprise ici la traduction de *corporation* qui avait déjà servi pour en rendre le sens dans le contexte des institutions Yin (96), est le terme même de *clan*, réutilisé dans une acception à peine démarquée de celle de groupe de parenté. Le mot *dang* 黨 , traduit par *parti*, est le même que *dang parentèle* (97). Le mot *lü* 閭 *quartier* est formé de la même façon que *lü* 侶 *compagnon*, sauf substitution du radical de la porte, c'est-à-dire du symbole de la famille, au radical de l'homme : le *quartier* est un *compagnonage* de maisons. Le mot *bi* 从比 (比) *mutuelle* est le pictogramme de deux hommes *retournés*, c'est-à-dire se cachant de l'extérieur pour être ensemble, symbole de la confiance réciproque (98). Le mot *zhou*

la communauté nationale Zhou, car si d'une part elle est formulée en termes purement administratifs, d'autre part ses structures sont calquées sur les structures claniques et cultuelles. Manifestement, il s'agit d'institutions caractéristiques d'une période de transition, et où l'analyse retrouve sans peine les traces de l'ancienne organisation féodale dans le filigrane de la nouvelle organisation administrative.

Précisions que sont décrites dans le *Zhouli* deux organisations homologues touchant, l'une la communauté, l'autre les populations soumises, et dont Yang Kuan 楊寬 a fait une excellente étude à laquelle ce qui suit doit beaucoup (86). Ne sera cependant présentement examinée que la première de ces deux organisations, celle qui touche les collectivités aristocratiques, bien distinguées des autres en ceci, qu'elles sont composées de membres résidant dans la zone dite *des quatre faubourgs sijiao* 四郊 , la zone suburbaine qui entoure immédiatement la *citadelle* seigneuriale *guo* 國 , alors que les collectivités populaires soumises habitent les *zones rurales ye* 野 . L'organisation de ces dernières collectivités est exposée dans le cadre de l'article concernant les fonctions des *suiren* 遂人 *préposés aux circuits* (les *circuits* étant les circonscriptions rurales du plus haut degré), grands officiers de rang moyen subordonnés au *Dasitu* 大司徒 *Grand maître des multitudes*.

C'est dans le cadre de l'article relatif au *Dasitu* lui-même qu'est exposée l'organisation des collectivités aristocratiques, dans les termes suivants :

« (Le Grand maître des multitudes) ordonne à cinq *familles* (domestiques) *jia* 家 de former une *mutuelle bi* 比 , et (à celui qui dirige la *mutuelle*) de faire en sorte qu'on s'y protège les uns les autres ; à cinq *mutuelles* de former un *quartier lü* 閭 , et (à celui qui dirige le *quartier*) de faire en sorte qu'on s'y reçoive les uns les autres ; à quatre *quartiers* de former une *corporation zu* 族 , et (à celui qui dirige la *corporation*) de faire en sorte qu'on s'y prête la main aux funérailles les uns des autres ; à cinq *corporations* de former un *parti dang* 黨 , et (à celui qui dirige le *parti*) de faire en sorte qu'on s'y porte assistance les uns aux autres ; à cinq *partis* de former un *îlot zhou* 州 , et (à celui qui dirige l'*îlot*) de faire en sorte qu'on s'y prête les uns aux autres ce qu'il faut pour les cérémonies rituelles ; à cinq *îlots* de former une *commune xiang* 鄉 , et (à celui qui dirige la commune) de faire en sorte qu'on s'y traite les uns les autres en hôtes. » (87)

Il est clair que nous sommes en présence de l'institution d'une série d'entités de nature administrative emboîtées les unes dans les autres à la manière de circonscriptions. Les éléments qui composent ces entités sont à la base les *familles domestiques jia*, c'est-à-dire, à un autre point de vue, les *maisons d'habitation*. Par conséquent, pratiquement, il s'agit effectivement de circonscriptions suburbaines (le mot étant pris ici dans le sens de ce qui est sous la citadelle seigneuriale) de six degrés différents comprenant, celles du 1er degré cinq maisons, celles du 2ème

lü 閭 correspond à chacun des collèges cultuels formés pour le culte du grand-père, et placé sous l'autorité d'un officier de rang moyen ; enfin, au degré le plus bas, chaque *mutuelle bi* 比 correspond au collège que forment les frères se réunissant chez leur aîné, un simple officier subalterne, pour le culte du père défunt. Il est vrai que le texte du *Zhouli* donne dans l'article concernant le *Sous-Maître des multitudes xiaositu* 小司徒 le chiffre de *six communes* par ensemble suburbain, et non pas d'une seule (90). Mais cette division en six de ce qui, selon les correspondances relevées ci-dessus, devrait constituer l'unité globale de toute la communauté aristocratique d'une même cité seigneuriale, répond, ainsi que l'a montré Yang Kuan, à l'organisation militaire des *six corps d'armée liushi* 六師 (91), et par conséquent n'est plus liée à la distribution du pouvoir administratif, ne doit pas être considérée comme le fait d'un septième degré dans l'organisation des circonscriptions ; elle intervenait tout aussi bien à travers les structures familiales et cultuelles, pour les mêmes raisons militaires, et ne fausse nullement le décalque de ces structures anciennes par les structures administratives nouvelles.

L'hétérogénéité de la division de l'ensemble de la communauté aristocratique en plusieurs *communes xiang* et des subdivisions de ces communes en circonscriptions ressort d'ailleurs de ce que le chiffre théorique des communes est le chiffre six, alors que le chiffre théorique des circonscriptions de chaque degré est le chiffre cinq. D'où vient ce chiffre cinq ? Il est permis de penser que cette donnée, elle aussi, dérive de la figure de l'ancienne organisation familiale. En effet, dans toute la littérature Zhou la raison cinq est la raison théorique de la progression de la descendance d'une génération à l'autre, témoin par exemple ce passage du *Hanfeizi* 韓非子 :

« Aujourd'hui avoir cinq enfants n'est pas avoir une famille nombreuse ; chacun de ces enfants à son tour a cinq enfants, et le grand-père n'est pas encore mort qu'il a déjà vingt-cinq petits-enfants. » (92)

Une autre particularité remarquable de l'institution exposée dans le passage précité du *Zhouli*, et que nous appelerons l'*institution communale*, est l'insistance avec laquelle le Ritualiste met l'accent sur la solidarité qui doit exister à chaque niveau de subdivision de la commune entre ceux qui relèvent d'une même circonscription. Or cette solidarité, dont la nature suggérée dans le texte canonique par quelques expressions assez sibylline est heureusement éclairée par les commentaires, apparaît comme une solidarité typiquement familio-cultuelle :

– les familles d'un même *îlot* se doivent une aide précisée par le verbe rare *zhou* 賙 , qui signifie, écrit Kong Yingda, « pourvoir au défaut des choses rituelles » ; de la même manière que toutes les familles appartenant à un même collège cultuel majeur doivent contribuer aux frais du grand culte de l'ancêtre fondateur ;

– les familles d'un même *parti* se doivent assistance en cas de calamité,

fils aîné, quasi-arrière-petit-fils aîné par l'effet d'un rang approprié. Le *chef de mutuelle, chef de quartier, chef de corporation* sera devenu purement et simplement la pièce d'un mécanisme administratif spécifique ; et c'est alors seulement que surgira la controverse entre les traditionnalistes, qui voudront continuer à faire respecter l'agent de l'administration dans l'esprit du respect du fils aîné continuateur du père, du respect du père – et les anti-traditionnalistes qui voudront faire respecter l'agent de l'administration par la crainte de la loi.

La mutation qui vient d'être analysée aux niveaux inférieurs des structures féodales en touche naturellement aussi bien les niveaux supérieurs. Toutefois, au sommet de la pyramide sociale, il existe un grave facteur de distorsion de l'évolution : le large enracinement des plus importants des cultes ancestraux majeurs, qui donne un caractère définitif à la puissance des représentants des lignées seigneuriales, et même des représentants des plus anciennes lignées de grands officiers chefs de clans. Au niveau des cultes mineurs mutants ou des cultes majeurs d'institution récents, la conception d'un gouvernement opérant abstraction faite des relations familio-cultuelles a abouti assez vite à la dissociation du pouvoir administratif et du pouvoir familial et religieux. Au niveau des cultes seigneuriaux et des cultes claniques d'institution ancienne (des cultes unissant les clans des grands officiers du plus haut lignage), lorsque l'aspect gouvernemental de l'autorité a commencé d'apparaître comme distinct de son aspect religieux et familial, les puissances féodales ne se sont nullement laissées dessaisir pour autant de la réalité politique de leur pouvoir. L'évolution a conduit simplement à vider de son poids politique toute la partie religieuse de leurs responsabilités. Mais c'était précisément dans cette partie-là seulement que se nouaient les obligations qui contre-balançaient leur pouvoir : dès lors, le contrepoids de la puissance de ces grands féodaux, seigneurs ou grands officiers établis de longue date, va devenir un contrepoids purement moral, autrement dit pratiquement nul. L'hérédité des charges et des fonctions, par exemple, qui dans la féodalité originelle jouait dans le sens du maintien de génération en génération de la relation de subordination de cadet à aîné existant entre le fondateur de lignée et le prince qui l'avait investi, ne va plus jouer que dans le sens de la consolidation de la mainmise des titulaires sur les charges et les fonctions.

Cette situation a entraîné, non pas l'apparition d'une autre forme de féodalité qui eût été plus proche de celle de l'Occident médiéval, mais purement et simplement une conjoncture d'anarchie qui n'a cessé de s'aggraver pendant les quatre ou cinq derniers siècles de la dynastie. Durant cette période les grands féodaux, déliés de toute contrainte à l'exception d'un dernier respect formel de la maison royale Zhou qui demeurera sauve presque jusqu'à la fin, se livreront entre eux à des guerres de plus en plus acharnées et brutales pour accroître des seigneuries devenues en fait des pays indépendants où ils auront pris le titre de roi. A l'intérieur de ces pays cependant – et c'est en quoi il s'avère que

ilot, doit peut-être être interprété comme résultant d'une substitution d'homophone au terme rare *zhou* 賙 signifiant l'*aide aux dépenses cultuelles*. Ainsi, réserve faite seulement de cette dernière interprétation incertaine, tous les noms des circonscriptions de l'institution communale dérivent de l'idée d'une solidarité plus ou moins explicitement représentée comme celle que crée la parenté.

En somme, entre les structures communales et les structures familio-cultuelles, l'homologie est parfaite. Des deux côtés, non seulement le dessin est identique, mais le Ritualiste s'efforce de conserver pour l'essentiel le même esprit aux institutions. Il est donc évident que les circonscriptions communales dérivent des collèges du culte et de la parenté absolument sans intermédiaire ni influence d'institutions analogues d'aucune sorte, ce qui est la preuve positive d'un fait qui ne nous était apparu jusqu'ici que négativement : l'absence antérieure de toute forme de pouvoir administratif en dehors du pouvoir familial.

Quelle est donc la différence qui distingue les collectivités communales des collectivités familiales ? Une différence nulle dans la consistance et dans la forme de ces collectivités, nous venons de le voir ; mais une différence capitale dans la manière de les définir. Des structures anciennes, il reste tout dans les structures nouvelles, tout... sauf la définition des rapports. Anciennement, d'une collectivité à l'autre, et d'une famille à l'autre à l'intérieur d'une même collectivité, les rapports étaient exclusivement définis en termes de parenté ; désormais, même si les rapports de parenté existent comme avant, même si le Ritualiste s'efforce en tout cas de faire comme s'ils existaient encore, les définitions ne sont plus données qu'en termes arithmétiques, *abstraction faite* des rapports de parenté existants. Le pouvoir pourra continuer à prendre modèle sur la puissance paternelle, à se faire passer pour paternel, voire à être encore effectivement paternel : désormais il s'exercera sur les membres de la communauté *abstraction faite* des rapports de parenté. Et c'est ainsi qu'en Chine la féodalité – dans la forme spécifique qu'elle y avait prise –, commence par s'évanouir insensiblement de l'esprit des institutions avant de faire l'objet des critiques catégoriques que lui adresseront plus tard seulement les Légistes. Le jour où le fils aîné du père, le petit-fils aîné du grand-père, l'arrière-petit-fils aîné du bisaïeul, au lieu d'exercer leur pouvoir en tant que tel, avec simplement la consécration de leur rang par un titre militaire ou religieux dans les services du seigneur ou du roi, sur le collège des frères, le collège des cousins germains, le collège des cousins issus de germains, exerceront leur pouvoir en tant que *chef de mutuelle bizhang* 比長, *chef de quartier lüzhang* 閭長, *chef de corporation zuzhang* 族長, sur les mêmes collectivités mais considérées arithmétiquement comme regroupements de cinq, vingt-cinq, cent familles, la féodalité aura vécu. Rien n'empêchera l'autorité politique de désigner un *chef de mutuelle*, un *chef de quartier*, un *chef de corporation* qui ne soit plus ni réellement fils aîné, petit-fils aîné, arrière-petit-fils aîné, ni même quasi-fils aîné, quasi-petit-

NOTES

1 – Cf. *Supra*, p. **43-44**.

2 – Refuser toute fonction publique est le fait des *yinzhe* 隱者 *reclus*, dont l'attitude ne peut se justifier que comme une protestation à l'encontre de la conduite d'un mauvais prince. A défaut d'une telle justification, cette attitude est absolument condamnable, comme le dit Zi Lu 子路 aux membres de la famille d'un tel *reclus* : « Ne pas prendre de service (dans la fonction publique) est *forfaiture wuyi* 無義 (...), les devoirs liés aux relations de prince à sujet, comment peut-on les négliger ? » (*Lunyu*, chapitre *Weizi* 微子, éd. *Zhuzi jicheng*, Shanghai 1957, p. 395). C'est d'ailleurs le terme même désignant les *simples gentilshommes*, c'est-à-dire les membres ordinaires de la communauté nationale, le terme *shi* 士 (étymologiquement *mâle*, cf. *supra* p. 15), qui, comme verbe, signifie *servir* dans la fonction publique (acception dans laquelle en langue classique il se distingue du substantif par l'adjonction du radical de l'homme 仕) ; raison pour laquelle il n'y a pas de différence en chinois ancien entre le *simple gentilhomme* et le *simple officier*, entre le fait d'appartenir à la communauté Zhou et le fait d'appartenir à l'administration : dans la communauté Zhou, tout *homme* (c'est le sens étymologique de *shi*) est *ipso facto officier*.

3 – Ces marques de distinction, très nombreuses, ont plus ou moins varié au cours des siècles. Le *Liwei hanwenjia* 礼緯含文嘉, cité dans les commentaires du *Gongyangzhuan* à la 1ère année du règne du duc Zhuang (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 174) en donne une liste de neuf espèces. Elles ont été étudiées par Qi Sihe 齊思和 dans son excellent article sur les investitures à l'époque Zhou (*Zhoudai cimingli kao* 周代賜命礼考, *Yanjing xuebao* 燕京學報, n° 32, Pékin 1947, p. 197-226). Un chapitre du *Baihutong* intitulé *Kaochu* 考黜 *Examen (des mérites) et (promotion ou) dégradation* leur est consacré, d'où il ressort que ces dons, savamment gradués, créaient une hiérarchie assez analogue à celles des ordres de nos décorations (Cf. *Baihutong*, ch. XX, éd. *Congshu jicheng*, Shanghai 1936, p. 155 et suiv.). Si les dons matériels s'accumulent à la faveur des promotions, ils sont inversement retirés, semble-t-il, à ceux qui font l'objet de mesures de dégradation. Ce dernier point n'est pas explicitement exposé dans le *Baihutong*, mais il est illustré par exemple dans l'histoire de la déchéance du grand officier de Wei 衛 Dashu Ji 大叔疾 : nous avons vu qu'à celui-ci fut enlevé le char qui était l'un des insignes de son rang (cf. *supra*, Vol. I, p. 311). De même en 498, le duc de Qi 齊 enlève à tous les grands officiers de sa seigneurie qui avaient montré des réticences à engager une campagne contre Jin 晉 les chars à barre d'appui appareillée sur des montants à double courbure, insigne de leur rang (cf. *Zuo Zhuan* à la 13ème année du règne du duc Ding, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2281). Un autre chapitre du *Baihutong*, le chapitre XLIII *Benghong* 崩薨, signale qu'à la mort d'un seigneur le principal insigne de son rang, la tablette de jade dite

l'évolution n'a nullement conduit à l'instauration de quelque féodalité de type occidental –, l'organisation gouvernementale se perfectionne de plus en plus sur le mode administratif. Les petites seigneuries conquises par les grandes ne font pas l'objet de réinféodation en arrière-fiefs, mais sont transformées en circonscriptions départementales administrées par des gouverneurs et appelées *xian* 縣 *(territoires) rattachés* pour les plus grandes, ou *jun* 郡 *commanderies* pour certaines autres plus petites et établies stratégiquement sur des frontières (99). La plus ancienne création de département de ce genre qui soit signalée dans les textes est celle du *territoire rattaché* de Gui 邽, formé par Qin 秦 en 688 sur une localité enlevée aux barbares Rong 戎 (100). Puis, à la faveur des conquêtes, se généralise peu à peu cette organisation de divisions purement administratives dans les pays les plus évolués. La départementalisation complète de tous les territoires dépendant du seigneur de Qin est décrétée vers 350 sous l'influence d'un premier ministre légiste, le célèbre Shang Yang 商鞅. Par la suite, l'assimilation par Qin 秦 des six derniers grands pays féodaux, réalisée par voie d'annexion entre 230 et 221 après l'écrasement militaire de la maison royale des Zhou (exécuté en deux campagnes de 256 et de 249), achèvera de faire de la Chine un empire réglé par des mécanismes de nature administrative. Mais l'esprit de l'antique féodalité, plus vivant que jamais dans la religion et la famille, continuera de hanter le nouveau régime impérial, dont il ne cessera de fausser les institutions.

14 – Voir les formes paléographiques citées par Hayashi Minao dans *In. Shû seidô iki no meishô to yôto* (*Tôhô gakulô*, n° 34, Kyôto 1964), p. 236.

15 – Cf. Nemoto Makoto 根本誠, *Jôdai Shina hôsei no kenkyû* 上代支那法制の研究, Tôkyô 1941, p. 115.

16 – Le *Yinwencun* 殷文存 a été publié à Pékin en 1917, et le *Xu Yinwencun* 續殷文存 à Pékin également en 1935. Ils forment les trois premiers volumes de la série *Sandai jijin congshu chubian* 三代吉金叢書初編 (Taibei 1968) dans laquelle ils ont été réédités.

17 – Cf. Rong Geng 容庚, *Shang. Zhou yiqi tongkao* 商周彝器通考, Pékin 1941, p. 374. Cet auteur fait remarquer que l'identification comme vase *jue* 爵 (vase ornithoïde) des pièces aujourd'hui classées dans cette catégorie a été faite sous les Song, et qu'il n'est pas absolument certain qu'elle soit conforme à la tradition archaïque ; mais en fait, la forme des vases *jue* est si caractéristique, si semblable à ce que devient le caractère *jue* dans certaines inscriptions (cf. Rong Geng, *Jinwenbian*, Pékin 1959, p. 283), que cette identification est pratiquement hors de doute.

18 – Cf. *Liji, Jitong* 祭統 (éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 1991). D'ailleurs, parmi les dons rituels faits par l'auteur du mandat au récipiendaire du mandat, les inscriptions mentionnent souvent l'alcool de millet, destiné aux libations, et qui est classé en tête dans la série des dons rituels.

19 – Cf. *supra*, vol. I, p. 139-140.

20 – Ainsi des sacrifices offerts par le duc Mingbao 明保 à la suite de son investiture, selon l'inscription du *Lingyi* (cf. supra, vol. I, p. 88) : il s'agit de sacrifices exécutés dans des temples royaux, donc aux ancêtres royaux. Ceux-ci sont aussi les ancêtres du duc, mais celui-ci n'étant pas l'aîné de leur descendance (l'aîné est le roi lui-même), il ne peut avoir offert ces sacrifices qu'au lieu et place du roi.

21 – Cf. *supra*, vol. I, p. 73. Le texte dit seulement que « les gentilshommes de commune naissance n'ont pas de temple », mais cela signifie qu'ils reçoivent des offrandes après leur mort dans la maison du fils (tout homme reçoit un culte de la part de son fils aîné après sa mort). Le texte du *Wangzhi* 王制, lui, stipule que les simples officiers ont un temple (au père défunt) (cf. *supra*, vol. I, p. 72), mais c'est qu'il ne distingue pas entre les simples officiers du premier rang (de première naissance), les simples officiers de rang moyen (chefs de l'administration subalterne) et les simples officiers de commune naissance, ainsi que fait le texte du *Jifa* 祭法.

22 – Cf. Yang Kuan 楊寬, *Shilun xi Zhou Chunqiu jian di zongfa zhidu he guizu zuzhi* 試論西周春秋間的宗法制度和貴族組織, rééd. dans Yang Kuan, *Gushi xin tan* 古史新探 (Pékin 1965), p. 194.

23 – Commentaire de Du Yu au Zuozhuan, à la 5ème année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 1480149). Quant aux principes que rappelle Yang Kuan, ceux qui s'appliquent aux appellations des seigneurs féodaux par le Fils du Ciel sont énoncés dans le *Yili* au chapitre *Jinli* 覲禮 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 793), où l'on voit que les vocables d'aîné et de cadet sont dans ce cas corrélatifs non pas de rangs selon la naissance, mais

classement apparaît aussi dans le *Zhouli* (voir l'article *Zhifangshi* 職方氏, dans la même édition, p. 1193), mais avec des chiffres de superficie bien plus grands : 500 *li* de côté pour les fiefs de duc, 400 *li* de côté pour les fiefs de marquis, etc. ; la variation de l'ordre de grandeur tenant à ce que primitivement les chiffres fixés n'étaient que ceux de la contenance des prébendes seigneuriales, prébendes peu à peu confondues avec le fief lui-même lorsque celui-ci a pris une acception territoriale (cf. *infra*, p. **105**).

37 – Cf. *Baihutong*, ch. *Jue* 爵 (éd. *Congshu jicheng*, Shanghai 1936, p. 5). Le texte du *Shujing* y est cité dans une version qui a subi certaines manipulations, de façon légèrement différente de celle dont on trouvera la traduction ci-après. A propos de ce texte, le *Baihutong* ne parle pas expressément de la tradition de l'Ecole formaliste, mais il en parle comme d'une tradition Yin, ce qui revient au même puisque dans cette compilation l'Ecole substantialiste est donnée comme celle du ritualisme Zhou, et l'Ecole formaliste comme celle du ritualisme Yin.

38 – Cf. *Shujing*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 499. Même classement au ch. *Kangao* 康誥 (p. 480).

39 – Voir les commentaires du *Shujing* non seulement au passage cité du chapitre *Jiugao* 酒誥 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 499), mais encore au chapitre *Yugong* et au chapitre *Kanggao* 康誥 (même éd., p. 222 et p. 480).

40 – Voir dans le *Zhouli* notamment les articles *Dasima* 大司馬 et *Zhifangshi* 職方氏 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1047 et 1193).

41 – Le *Baihutong* n'a donc pas tort de voir dans ce texte la proximité de la tradition Yin.

42 – Cf. *supra*, p. **83-92**.

43 – Cf. Bo Sinian 傅斯年, *Lun suowei wu dengjue* 論所謂五等爵, *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan*, vol. II, n° 1 (Pékin 1932), p. 123-124. Cette étymologie est purement phonétique. Graphiquement, certains auteurs voient dans le caractère *gong* 公 (*公*) *duc* (étymologiquement *homme, aîné*) le pictogramme d'une bouche surmontée d'une paire de moustaches (voir Ma Weiqing 馬薇廎, *Weiqing jiaguwen yuan* 薇廎甲骨文存, Huweizhen 1971, p. 740).

44 – Cf. *supra*, p. **82**.

45 – Cf. *supra*, p. **83**.

46 – Cf. Bo Sinian, *Lunsuowei wu dengjue* (*Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan*, II, 1), p. 128.

47 – Cf. *Zuozhuan*, à la 12ème année du règne du duc Xiang de Lu (éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 1283).

48 – Cf. le texte cité *supra*, p. **123**.

49 – Cf. *Shiji, Zhoubenji* 周本紀 (éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 160). Il y a dans le *Shiji* une petite incohérence de date à ce sujet entre ce chapitre (le chapitre IV) et le suivant (*Qinbenji* 秦本紀, même éd. p. 206), mais il

rui 瑞 était renvoyée au roi, qui la faisait rapporter à l'héritier du décédé à la fin du deuil. Ainsi que le remarque Qi Sihe dans son article (p. 221), il y a dans ce rite le vestige d'un pouvoir royal l'emportant sur le principe de l'hérédité de droit des titres féodaux. C'est l'ambassade royale rapportant à l'héritier d'un seigneur défunt les insignes de son rang qui vaut rite de réinvestiture. Lorsque les fiefs, à partir de l'époque des *Printemps et automnes*, évolueront en pays indépendants, la désuétude de cette réinvestiture sera le premier signe du délabrement de la féodalité. Ainsi, elle n'est signalée dans le *Chunqiu* que pour trois seigneurs de Lu (Huan 桓, Cheng 成 et Wen 文, – et encore seulement à titre posthume pour le duc Huan) sur les douze dont les règnes défraient ces annales (cf. ce qu'en dit Qi Sihe dans son article du n° 32 du *Yanjing xuebao*, p. 224).

4 – Cf. *Shiji*, ch. XXXIX (éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 1687).

5 – Cf. *infra*, p. **124**.

6 – Cf. *Liji*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1998.

7 – On sait que le *shanfu* 膳夫 (膳夫) était l'officier qui assistait le roi à table, ce qui faisait de lui l'un des plus influents et des plus haut placés, à en juger par les inscriptions, bien que le *Zhouli* en fasse seulement un simple officier. Voir ce qu'en dit Guo Moruo dans *Zhouguan zhiyi* 周官質疑 (*Moruo wenji XIV*, Pékin 1963, p. 609).

8 – Cette allusion à des fonctions exercées par le grand-père de l'auteur de la pièce sous le règne du roi Gong 恭 fournit un élément de datation très sûr.

9 – Mais le *Zhouli* signale cette fonction comme l'une de celle qui revient au *dazongbo* 大宗伯 *grand comte du temple ancestral*, chef du département administratif du printemps (cf. *Zhouli*, éd. *shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 672 : « Quand le roi confère mandat aux seigneurs féodaux, il introduit [le récipiendaire du mandat] ». Quand il ne s'agit que d'une investiture d'officier, il est probable que c'est un moins haut personnage qui joue alors ce rôle).

10 – Il s'agit d'un membre du personnel qualifié subalterne du même niveau que les musiciens dont il est question ensuite, dont la fonction exacte est difficile à deviner ; les affaires en question dans son titre de *shixiaochen* 史小臣 (où *shi* 史 *devin* est employé par substitution d'homophone pour *shi* 事 *affaire*) sont vraisemblablement des affaires religieuses, c'est-à-dire des sacrifices.

11 – Les deux pièces qui donnent au marquis de Jing 井 le nom de Xi 㠯 (徙) sont le *Mai he* 麥盉 et le *Mai fangding* 麥方鼎. Sur le sujet de l'identification de Jing hou Zhi comme fils de Zhougong Dan, voir Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, XI (Kyôto 1965), p. 622 et p. 630.

12 – Cf. *Liji*, éd. *Shisanjingzhushu* (Shanghai 1957), p. 530.

13 – Sur cet emploi très général du mot *jue* 爵 pour désigner tous les rangs, du roi, des seigneurs féodaux et des grands officiers ou officiers, voir le premier chapitre du *Baihutong* (éd. *Congshu jicheng*, Shanghai 1936, p. 1, p. 2 et p. 6). Ordinairement, dans les textes anciens, le mot n'est employé que *stricto sensu* pour les cinq rangs seigneuriaux.

de rangs selon la taille des fiefs ; celui qui s'applique aux appellations des grands officiers par leur seigneur de nom gentilice différent est énoncé par Wei Zhao 韋昭 dans une note au *Guoyu*, au chapitre *Jinyu* 晉語 III (éd. *Guoxue jiben congshu*, Shanghai 1958, p. 116). On trouvera d'autre part un grand nombre de références relatives à toutes ces règles et à leur application dans le commentaire de Kong Yingda à l'ode *Famu* 伐木 du *Shijing* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 796-797).

24 – Cf. *supra*, vol. I, p. 189.

25 – Cf. Commentaire de Kong Yingda au *Zuozhuan*, à la 8ème année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 181).

26 – Cf. *Liji*, ch. *Wangzhi* 王制 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 501).

27 – Voir les listes données dans le *Zhouli* des grands officiers et officiers de chaque département administratif. Ainsi, dans le département du Ciel, le premier service comprend un grand officier ministériel (le *Dazai* 大宰 *Grand régisseur* ou *Premier ministre*), deux grands officiers moyens (les *Xiaozai* 小宰 *Sous-régisseurs*) et quatre grands officiers de rang inférieur (les *Zaifu* 宰夫 *Aides-régisseurs*) (cf. *Zhouli*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 26).

28 – Cf. *infra*, p. **136** et suiv.

29 – Cf. Kong Yingda, commentaire au *Zuozhuan*, à la 1ère année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 67).

30 – Dans le *Zuozhuan*, la formule *Wei gong Zhuang* 衛子公莊 apparaît à la 3ème année du règne du duc Yin, et la formule *Wei hou* 衛子侯 à la 31ème année du règne du duc Xiang (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 128 et p. 1612) ; dans la préface du *Shijing*, la formule *Wei bo* 衛伯 apparaît en introduction à l'ode *Maoqiu* 旄丘 (même édition, p. 225).

31 – Voir le *Chanqiu* à la 7ème année du règne du duc Yin et à la 2ème année du règne du duc Huan (éd. *Shisanjing zhushu* du *Zuozhuan*, p. 172 et p. 214), le *Zuozhuan* à la 19ème année du règne du duc Xi (même éd., p. 569) et le *Liji* au chapitre *Tangong (shang)* 檀弓上 (même éd., p. 344).

32 – Ce passage est cité dans le *Shuijingzhu* 水經注 au chapitre de la rivière Wei 渭 (éd. *Shijie shuju*, Taibei 1962, p. 277).

33 – A la 4ème année du règne du duc Zhuang (éd. *Shisanjing zhushu* du *Zuozhuan*, p. 335).

34 – La formule *Zheng zi* 鄭子 apparaît dans le *Zuozhuan* à la 18ème année du règne du duc Huan (éd. *Shisanjingzhushu*, p. 312), et le discours de Zichan 子產 classant le fief de Zheng comme comté ou baronnie à la 13ème année du règne du duc Zhao (même éd., p. 1889).

35 – Ces inscriptions sont présentées par Shirakawa Shizuka dans *Hakutsuru bijutsukan shi*, VIII (Kyôto 1964), p. 396-398.

36 – Cf. *Liji, Wangzhi* 王制, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 503. Le même genre de

reste que l'usurpation du titre de roi par les seigneurs féodaux est un fait du début de la période des *Royaumes combattants.*

50 – Cf. Wang Guowei, *Guzhuhou chengwang shuo* 古諸侯稱王說, *Guantang jilin* (Pékin, 1959), p. 1152. Guo Moruo reprend cette thèse dans son analyse de l'inscription du *Lu bo Dong gui* 魯伯𠂤簋, *Liang Zhou jin wenci daxi tulu kaoshi* (Pékin 1958), vol. VI, f° 64.

51 – La formule *Ce bo* 矢伯 *comte de Ce* figure dans la courte inscription du *Ce bo yan* 矢伯𪔂 : « Le comte de Ce a fait ce vase rituel de campagne », citée par Shirakawa Shizuka dans *Hakutsuru bijutsukan shi, XXIV (Kyôto 1968), p. 216.*

52 – On trouvera la traduction complète de l'inscription *infra*, p. 238-240.

53 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi,* XVII (Kyôto 1967), p.221-222. L'inscription du *Tianzi Sheng gu* 天子聖𣪘 est étudiée par le même auteur dans le vol. II de la même série (Kyôto 1966), p. 60.

54 – Sur ce point, voir le *Liji*, au chapitre *Yueji* 樂記 (éd. *Shisanjing zhushu,* Shanghai 1957, p. 1666).

55 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi,* XXV (Kyôto 1969), p.285.

56 – La question de la localisation de Ce 矢 est dicutée par Shirakawa Shizuka dans *Hakutsuru bijutsukan shi,* XXIV (Kyôto 1967), p. 208-210.

57 – Sur la localisation de Wei 衛, voir le commentaire dit *Suoyin* au *Shiji*, chapitre XXXVII *(Wei Kangshu shijia* 衛康叔世家) (éd. *Zhonghua shuju,* Shanghai 1959, p. 1589).

58 – Voir le commentaire de Duan Yucai 段玉裁 à l'article Yan 鄢 du *Shuowen jiezi.* On voit que le nom double de Shang Yan 商鞅 est sans rapport avec le nom de l'ethnie des Shang (c'est-à-dire des Yin).

59 – On sait que les citadelles féodales étaient entourées de deux enceintes, l'une appelée *cheng* 城 , la *muraille intérieure*, et l'autre *guo* 郭 , la *muraille extérieure.*

60 – Cf. *supra*, p. 93.

61 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, IV (Kyôto 1963), p. 141-142.

62 – Cf. *supra*, p. 80.

63 – Ces diverses pièces sont présentées par Shirakawa Shizuka dans *Hakutsuru bijutsu kan shi*, IV (Kyôto 1963), p. 160-162.

64 – *Liji*, ch. *Wangzhi* 王制 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 520).

65 – Cf. *supra*, p. 116.

66 – Sur tout ce qui concerne cette inscription, cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, X (Kyôto 1965), p. 529-560.

67 – Le reste des dons octroyés au nouveau marquis de Yi 宜 fera l'objet d'examens *infra*, p. 157 et 201.

68 – Cf. le commentaire dit *Suoyin* au *Shiji*, chapitre XXXIX *(Jinshijia* 晉世家) (éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 1635).

69 – Cf. *supra* la note n° 3 du présent chapitre.

70 – Voir l'exemple de la substitution à la succession du duc Wu 武 de Lu d'un fils cadet, Xi 戲, au fils aîné, Kuo 括 , cité *supra* vol. I, p. 63.

71 – Cf. *Shijing*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1621.

72 – Cf. *Shijing*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 365. Voir aussi le *Liji*, au chapitre *Biaoji* 表記 (même édition, p. 2167). Cf. *infra*, p. 449.

73 – Cf. le texte cité ci-dessus p. 124-125 et les références données à la note 38.

74 – Cf. *supra*, vol. I, p. 88.

75 – Le nom personnel du duc Zhou de cette génération est oublié, ce qui a été un argument pour nier son rôle à l'époque. Le nom posthume de Shaogong Hu 召公虎 est Mu 穆 . Cf. Note de Wei Zhao 韋昭 au *Guoyu, Zhouyu,* (éd. *Guoxue giben congshu*, p. 3) ; celui-ci est très connu.

76 – Voir le *Guoyu, Zhouyu* (éd. *Guoxue qiben congshu*, Pékin 1958, p. 3-5), et *Shiji*, ch. IV (éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 141-143).

77 – Cf. *Shiji*, éd. *Zhonghua shuju*, p. 512.

78 – Cf. *Shiji*, ch. IV (éd. *Zhonghua shuju*, p. 144).

79 – Cf. *Zhushu jinian*, éd. *Yiwen yingshuguan* (de Taibei, sans date d'édition), p. 361. Il y a d'ailleurs une différence de chronologie entre ce texte et le *Shiji*, où l'émeute qui chasse le roi Li de son trône est datée de trois ans après la 34ème année du règne, donc de la 37ème année du règne, et non de la 13ème.

80 – Cf. Guo Moruo, *Liang Zhou jin wenci daxi tulu kaoshi* (Pékin 1958), VII, f° 114.

81 – Voir le recueil d'études de Yang Shuda paru sous le titre *Jiweiju jinwen shuo* 積微居金文說 (Pékin 1959), p. 138.

82 – Selon le *Zuozhuan*, lorsque le roi est encore en deuil de son père, il se donne à lui-même le nom, non pas de *xiaozi* 小子 *humble fils,* mais de *xiaotong* 小童 *humble enfant*, tandis que dans les mêmes circonstances les seigneurs se donnent le nom de *zi* 子 *fils* (cf. *Zuozhuan*, à la 9ème année du règne du duc Xi, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 521).

83 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukanshi,* XXXI (Kyôto 1970), p. 743-746.

84 – Cf. *Zhushu jinian*, éd. de Taibei (sans date), p. 371.

85 – Cf. *Lushi* 路史 ch. *Fahui* 法禪 (éd. *Sibubeiyao*, Shanghai 1936, p. 243).

86 – Cf. Yang Kuan 楊寬, *Shilun xi Zhou Chunjiu jian di xiangsui zhidu he shehui jiegou* 試論西周春秋間的鄉遂制度和社會結構 (réédité dans *Gushi xintan*, de cet auteur, Pékin 1965, p. 135-165).

87 – Cf. *Zhouli*, éd. *Shisanjing zhushu* (Shanghai 1957), p. 375.

88 – Sur la démographie urbaine et son évolution dans la Chine des Zhou orientaux, cf. Yang Kuan 楊寬 , *Zhanguoshi* 戰國史 (Shanghai 1957), p. 45-46, d'où sont reprises les indications données ici.

89 – Seules les circonscriptions du 3ème degré, les *zu* 族 *corporations*, ne comportent que quatre (et non cinq) circonscriptions de l'ordre immédiatement inférieur : manifestement pour obtenir le nombre de cent maisons en chiffre rond.

90 – Cf. *Zhouli*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 409.

91 – Cf. Yang Kuan, *Gushi xintan* (Shanghai 1957), p. 153 et suiv.

92 – Cf. *Hanfeizi*, ch. XLIX (éd. *Zhuzi jicheng*, Pékin 1957, p. 339-340).

93 – Sur la cohabitation des membres d'une descendance aristocratique jusqu'aux ménages des petits-fils, cf. Katô Shogen, *Shina kodai kazoku seido kenkyû* (Tôkyô 1940), p. 113.

94 – Cette étymologie est donnée par Yang Kuan dans l'étude qu'il consacre aux rites du banquet, cf. *Gushi xintan* (Shanghai 1957), p. 288.

95 – Le rite du banquet fait l'objet d'un chapitre du *Yili* intitulé *Xiangyinjiuli* 鄉飲酒礼 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 193 et suiv.) et d'un autre du *Liji* intitulé *Xiangyinjiuyi* 鄉飲酒義 (même édition, p. 2391 et suiv.). Dans son commentaire d'introduction à ce dernier texte, Kong Yingda nous apprend que le grand banquet des *communes xiang* 鄉 avait lieu une fois tous les trois ans, tandis qu'il y avait un banquet annuel pour chaque *îlot zhou* 州 ; que le banquet avait lieu juste avant les décrets de promotion du 1er mois (il devait donc se dérouler au printemps) ; et que les réjouissances des saturnales du dernier mois réunissaient en banquet également les membres de chaque *parti dang* 黨 (ce banquet-ci se déroulait donc au dernier mois de l'année, en hiver) (cf. *Liji*, édition citée, p. 2391). Sur les assemblées dites *daxun* 大詢 , cf. *Zhouli*, art. *Xiangdafu* 鄉大夫 (même édition, p. 430).

96 – Cf. *supra*, vol. I, p. 232 et suiv.

97 – Cf. *supra*, vol. I, p. 346.

98 – Le pictogramme des deux hommes figurés dans le caractère *bi* 𠤎 (比) est l'inverse de celui des deux hommes figurés dans le caractère *cong* 𠂤 (从) : dans celui-ci les deux hommes sont tournés vers la gauche (l'extérieur), dans celui-là vers la droite (l'intérieur). Dans le caractère *bei* 𠦂 (北) *Nord*, les deux hommes sont dos à dos.

99 – Cette départementalisation en *xian* 縣 et en *jun* 郡 de la Chine ancienne a été souvent étudiée. On trouvera un bon résumé de la façon dont elle s'est réalisée dans l'ouvrage de Tong Shuye 童書業 *Chunqiu shi* 春秋史 (Hong-Kong 1962), p. 84-88. Il ne faut pas confondre ces *xian* départementaux avec les *xian* communaux ruraux (cf. *infra*, p. 169.

100 – Le fait est signalé dans le *Shiji*, ch. V (éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 182).

101 – Dans sa biographie de Shang Yang, Sima Qian rapporte qu'après dix ans d'application d'une première série de réformes lancées au début du règne du duc Xiao 孝 de Qin (règne commencé en 361), à la troisième année (soit vers 349), Shang Yang «regroupa les agglomérations des chefs-lieux (le texte porte *xiao* 小 par corruption de *du* 都), communes, circonscriptions rurales, en *xian* 縣 *territoires rattachés*, où il plaça des gouverneurs et des préfets, en tout au nombre de trente et un» (cf. *Shiji*, ch. LXVIII, éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 2232).

La conception chinoise de la parenté

Le système chinois de la parenté, qui s'est élaboré à l'époque Zhou, a fait l'admiration des sociologues pour sa logique et son raffinement. D'une envergure peu courante, puisqu'il s'étend jusqu'au quatrième degré, - et pourrait d'ailleurs être indéfiniment prolongé -, il n'en demeure pas moins d'une extrême précision, distinguant sans ambiguïté toutes les articulations des relations existant entre parents de n'importe quelle catégorie, et prenant en compte, outre les différences de sexe naturellement, très souvent les rapports de séniorité (entre aînés et cadets).

Ce système a souvent été étudié. Feng Han-Chi, en particulier, en a donné une analyse qui est sans doute la meilleure de toutes(1). Cependant, cet auteur traite du système dans son état achevé, tel qu'il s'est fixé entre les époques Han et Tang, se bornant, en ce qui concerne les états plus anciens, à des indications sommaires qui appellent des réserves. C'est de ces états plus anciens qu'il sera question ici. Ils nous sont connus grâce à deux compilations datant de la fin de l'époque des *Royaumes combattants* ou du début des Han, d'une part le chapitre *Shiqin* 釋親 du *Erya*, qui traite expressément de la parenté, et d'autre part le chapitre *Sangfu* 喪服 du *Yili*, qui traite du deuil, mais non sans de très nombreuses références aux relations de parenté, surtout dans le commentaire traditionnel qui fait corps avec le texte canonique. Ces deux traités nous rapportent identiquement une nomenclature de la parenté, un peu plus riche seulement dans le *Yili* que dans le *Erya*, dont la caractéristique saillante est l'emploi remarquablement systématique, au moins pour la parenté agnatique, d'une notation binominale représentant les divers types de relations qui unissent le sujet de référence à ses parents de toute catégorie par genres et différences spécifiques.

Ceci signifie que la parenté, au lieu d'être conçue, comme elle l'est communément, sous la forme d'un réseau, autrement dit d'une structure constituée par un bout-à-bout de relations linéaires bifurquantes dont chacune caractérise une catégorie de parenté, est conçue sous la forme d'ensembles catalogués de parents, dont les uns sont ce que nous

1 – L'étude de Feng Han-chi (Feng Hanji 馮漢驥), qui signe aussi Han-yi Feng, a paru sous le titre *The Chinese Kinship System* dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. II, No 2 (July 1937)*. Elle sera cité ici dans la réédition faite par le Harvard-Yenching Institute (Cambridge, Mass.) en 1948.

appellerons des classes génériques, les autres ce que nous appellerons des séries spécifiques, le recoupement des classes et des séries définissant des groupes d'individus unis au sujet de référence par une même relation, autrement dit subsumés sous une même catégorie de parenté. Dans la conception chinoise, la nomenclature de ces catégories paraît plus rationnelle car elle est beaucoup plus aisément généralisable. En réalité, la conception commune est dans son principe la meilleure des deux, car elle saisit toujours directement les relations de parenté pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des relations, alors que la conception chinoise abandonne partiellement ce point de vue ; mais les nomenclatures inspirées par la conception commune sont très vite dépassées par la difficulté d'une notation méthodique des catégories de parenté représentées comme des cheminements depuis le centre du réseau des relations, le sujet de référence, jusqu'à chacun des autres points de ce réseau, au milieu d'un labyrinthe semé de bifurcations. Aussi ces nomenclatures se bornent-elles en général à l'assignation de noms particuliers à un certain nombre de relations privilégiées, celles de *père* à *fils*, de *frères* (à *frères)*, d'*oncle* à *neveu*, de *cousins* (à *cousins)* etc., sans souci des exigences de méthode qu'il faudrait satisfaire pour laisser ouverte la possibilité d'une généralisation. Même lorsque ces exigences de méthode sont satisfaites, dans le cadre de travaux scientifiques, et que les relations du réseau de la parenté sont plus exactement notées à partir des relations élémentaires en lesquelles elles se décomposent, le *cousin*, par exemple, étant désigné comme le *fils du frère (ou de la sœur) du père (ou de la mère)* (2), la terminologie devient rapidement si complexe que la conception chinoise, qui permet de procéder par simples recoupements d'ensembles pris deux à deux, reçoit encore le prix de la rationalité, pour sa clarté.

D'ou vient en Chine cette remarquable conversion de la représentation linéaire de la parenté, qui est certainement là aussi la représentation primitive, celle que reflètent tous les termes du lexique de base dans ce domaine, *fu* 父 *père, zi* 子 *enfant, xiong* 兄 *(ou kun* 昆*) frère aîné, di* 弟 *frère cadet, jiu* 舅 *oncle maternel, sheng* 甥 *fils de la sœur* etc., et celle à laquelle reviennent toujours les auteurs en cas de besoin, notamment pour les explications terminologiques (3), en une représentation par classes génériques et par séries spécifiques? La question est d'autant plus intéressante que les Chinois n'utilisent guère ailleurs la notation binominale, et que celle-ci semble bien avoir été inventée en Chine précisément pour les besoins de la nomenclature de la parenté, à

2 – On trouvera un exemple de cette notation scientifique dans l'ouvrage de Feng Han-chi.

3 – En particulier dans le chapitre *Shiqin* 釋親 du *Erya*.

l'imitation de laquelle fut ultérieurement établi par exemple la nomenclature des titres de la hiérarchie mandarinale, largement binominale elle aussi. Or, il n'est guère d'objets qui se prêtent plus mal à un regroupement en classes déterminées par des caractères communs que les catégories de parenté. En effet, les relations de parenté sont pour la plupart intransitives, - le fils de mon fils n'est pas mon fils ni le cousin germain de mon cousin germain mon cousin germain -, de sorte qu'aucun caractère commun n'est apparemment transporté le long de telle ou telle des ramifications du réseau susceptible d'être envisagée comme composée de relations d'un même genre ou d'une même espèce. Pour dégager des caractères communs de parenté propres à déterminer le rassemblement dans telle ou telle classe ou série de parents de plusieurs catégories différentes, il a fallu découvrir certains rapports sous lesquels plusieurs catégories différentes de parenté étaient assimilables. Nous allons voir que de tels rapports sont effectivement impliqués dans la nomenclature chinoise de la parenté, et qu'ils ne sont autre que les rapports créés par la pratique du culte des ancêtres. Ainsi se découvrira, au principe de l'étonnante rationalisation du système de parenté chinois, non pas l'organisation du deuil, comme le pense Feng Han-chi entre autres, (4) mais l'organisation cultuelle ; ce qui nous apportera une ultime et décisive confirmation de l'influence, dont on ne dira jamais assez combien elle fut prépondérante, de la religion des ancêtres sur les structures de la famille, et par suite, ainsi que nous le verrons plus loin, sur celles de la société qui en dérivent, dans la Chine archaïque.

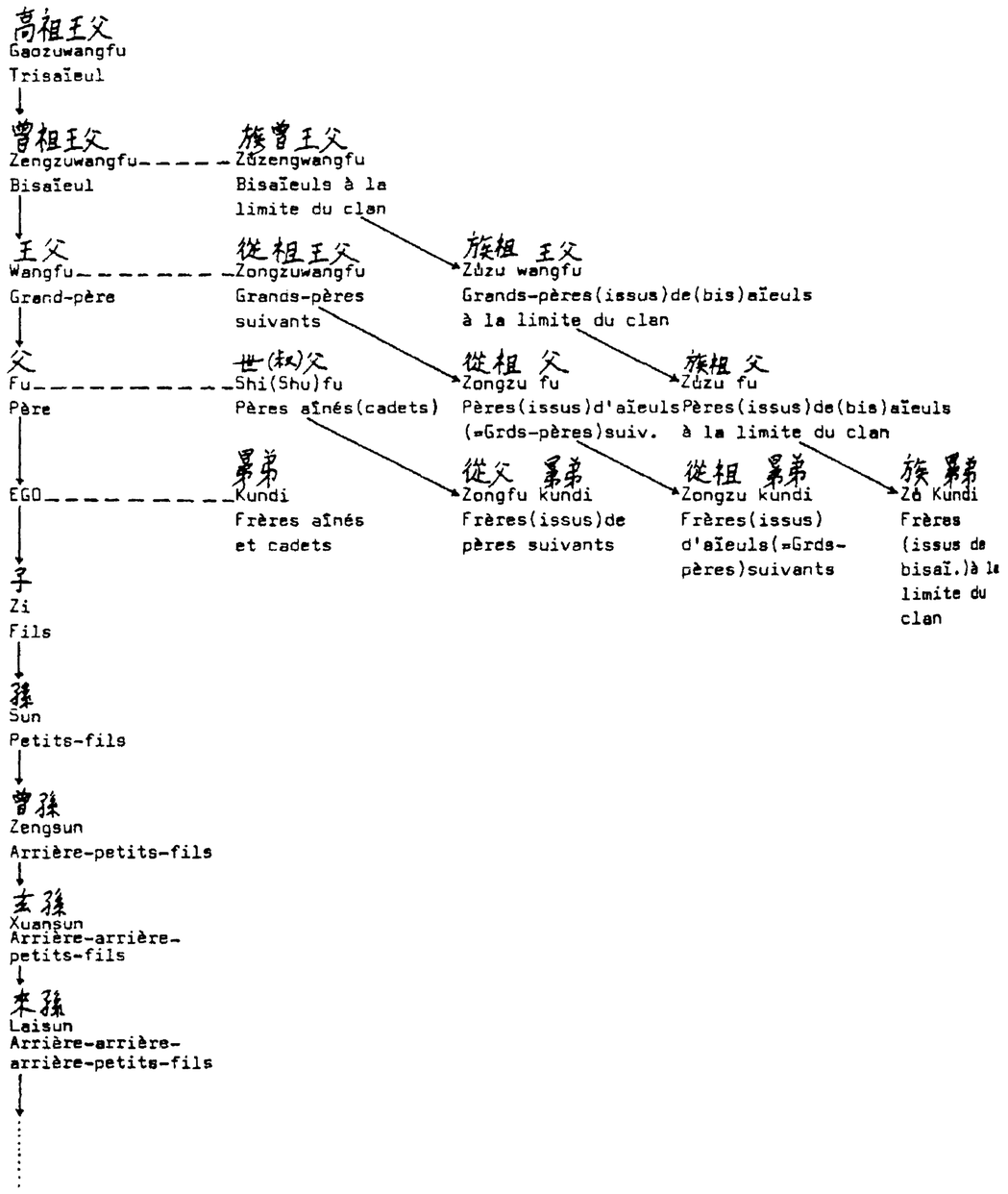
Les catégories de parenté du système chinois se disposent très bien en tableaux, et dans la tradition chinoise elle-même les auteurs ont eu fort souvent, depuis les Han, recours à ce mode de présentation pour éclairer leurs analyses (5). Pour faciliter les nôtres, nous partirons du tableau des catégories du noyau agnatique de la parenté, sur lesquelles portera l'essentiel de l'examen qui suit, tel qu'il est dressé par Feng Han-chi selon le *Erya*, et qu'on trouvera reproduit à la page **330** avec quelques aménagements portant sur les symboles graphiques utilisés (6).

4 – Nous reviendrons plus loin sur cette conception, qui est largement partagée par Granet (Cf. *Catégories matrimoniales .....*, Paris 1939, p. 22).

5 – Un exemple de tableau de la parenté (du point de vue des obligations de deuil) remontant à l'époque des Han antérieurs est celui qui a été dressé par Wang Zhang 王章 (? - 24 av. J-C.), et que reproduit Niida Noboru 仁井田陞 dans *Shina mibunhô shi* 支那身分法史 (Tôkyô 1943). p. 276.

6 – Cf.Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948), p.22 Le *Erya* donne en outre les noms des catégories constituées par les épouses des agnats, à partir de la génération du père d'*EGO* et en montant (pour obtenir ces noms il suffit de substituer partout le terme *mu mère* au terme *fu père,*

TABLEAU DE LA NOMENCLATURE DES CATEGORIES
DE LA PARENTE AGNATIQUE MASCULINE selon le ERYA [6]



Les traits dessinés en tirets s'inscrivent sur des axes qui doivent être prolongés vers la droite, bien que les prolongements n'en aient pas été matérialisés, et qui portent des catégories de parenté collatérale; nous les appellerons les *axes horizontaux*. Chaque axe horizontal représente un niveau de génération auquel se multiplie une descendance partout où cet axe rencontre un axe oblique. Il est clair que plus on progresse sur un axe horizontal de la gauche vers la droite, plus nombreux ont toute chance d'être les individus auxquels s'appliquent les catégories situées partout où l'axe considéré rencontre un axe oblique.

Enfin le tableau fait apparaître en exacte superposition tous les premiers recoupements des axes horizontaux avec les axes obliques, à partir de la droite, puis de même tous les seconds recoupements, puis de même tous les troisièmes recoupements. Nous appellerons ces étagements les *épaulements* de l'axe vertical, en les distinguant comme le *premier épaulement*, le *deuxième épaulement*, le *troisième épaulement*, la suite se continuant naturellement par un *quatrième épaulement*, un *cinquième épaulement etc.*, bien que le cadre dans lequel le tableau se trouve circonscrit interrompe cette suite indéfinie à partir du quatrième épaulement. Chaque épaulement reflète la constance d'un écart de collatéralité déterminé entre les parents de chacune des catégories étagées sur l'épaulement, d'une part, et les ascendants d'*EGO* (ou *EGO* lui-même) de la même génération, d'autre part.

Ces diverses conventions de figures et de vocabulaire étant arrêtées passons à l'analyse de la nomenclature.

Sur l'axe vertical chaque catégorie, c'est-à-dire ici en fait chaque ascendant d'*EGO*, est dénommée par le moyen d'une expression qui, même si elle est grammaticalement composée, est simple du point de vue binominal: *fu* 父 *père*, *wangfu* 王父 *grand-père*, *zengzuwangfu* 曾祖王父 *arrière-grand-père et gaozuwangfu* 高祖王父 *arrière-arrière grand-père*. Il faut noter dès maintenant que *wangfu grand-père* a en chinois un synonyme, le mot *zu* 祖 *aïeul*, qui, comme en français, est tantôt pris *stricto sensu* pour désigner le père du père, et sera alors substituable à *wangfu grand-père*, tantôt pris *lato sensu* pour désigner n'importe quel ascendant direct à partir du père du père, et en ce sens entre dans les expressions signifiant *arrière-grand-père* et *arrière-arrière-grand-père*, que nous pourrons pour simplifier traduire par bisaïeul et trisaïeul.

Un coup d'oeil vers la droite sur les axes horizontaux permettra de constater que le nom de chaque catégorie d'ascendant direct sert de suffixe commun aux noms des catégories de parents collatéraux de la même génération: les noms de catégories de collatéraux se terminent

des frères du père, au lieu de recevoir le nom normal de *zongfu* 從父 *pères suivants*, se divise en deux catégories distinguées selon la séniorité par rapport au père, celle de(s) *shifu* 世父 *pères(s) aîné(s)* et celle de(s) *shufu* 叔父 *père(s) cadet(s)*. Autrement dit le souci de marquer exactement le rang de naissance par rapport au père pour les oncles a fait écarter la formule type *zongfu pères suivants* (à savoir: suivant le père proprement dit) au profit des formules plus précises *père(s) aîné(s)* (par rapport au père proprement dit) et *père(s) cadet(s)* (par rapport au père proprement dit). Mais la formule type se retrouve dans la deuxième catégorie de la série, comme préfixe binominal régulier dans l'expression *zongfu - kundi* 從父昆弟 *frères (issus) de pères suivants*, les cousins d'*EGO* retombant tous dans une même catégorie quel qu'ait été le rang de naissance de leur père par rapport au père d'*EGO*.

La deuxième anomalie tient à ce que dans la série spécifique limite de la parenté reconnue, celle qui a pour origine la catégorie des frères du bisaïeul, est employé exceptionnellement comme préfixe grammatical, au lieu du mot *zong suivant*, le mot *zu* 族 *clan* (8), à prendre au sens de : *à la limite du clan*, c'est-à-dire *à la limite de la parenté*. C'est pourquoi la première catégorie de la série dénommée *zuzengwangfu* 族曾王父 (ou *zu à la limite du clan* est substitué à *zong suivant*, et où *zengwangfu* est régulièrement, sauf une légère abréviation, le nom de l'ascendant direct de même niveau: *zengzuwangfu arrière grand-père)* qui signifie littéralement *bisaïeuls à la limite du clan*. Pour les catégories suivantes de la série, le préfixe binominal employé est une expression plus simple synonyme de la précédente, celle de *zuzu* 族祖 (où *zu aïeul* est pris *lato sensu* pour être substitué à *zengwangfu arrière-grand-père)*. Ainsi la deuxième catégorie de la série est régulièrement dénommée *zuzu - wangfu grands-pères (issus) d'aïeux à la limite du clan;* la troisième catégorie de la série est régulièrement dénommée *zuzu - fu pères (issus) d'aïeux à la limite du clan;* quant à la quatrième catégorie, l'expression régulière *zuzu - kundi frères (issus) d'aïeux à la limite du clan* est simplement abrégée légèrement par l'usage en *zu - kundi frères à la limite du clan*.

Aucune des deux anomalies qui viennent d'être expliquées ne met en cause les principes de la nomenclature.

8 – L'attention des lecteurs non sinisants est attirée sur la distinction à faire entre ce mot *zu* 族 *clan*, et son quasi-homophone *zu* 祖 *aïeul;* il s'agit de deux mots tout-à-fait différents l'un de l'autre, bien que transcrits de la même façon (en réalité, *zu clan* se prononce au 2e ton tandis que *zu aïeul* se prononce au 3e ton).

Le sujet de référence a été figuré conventionnellement comme *EGO*, et sera désigné ainsi dans ce qui suit.

Nous laisserons de côté provisoirement les questions touchant la parenté dans les générations inférieures à celle d'*EGO* pour ne nous occuper que de la nomenclature des catégories figurant dans le triangle rectangle formé par la parenté agnatique masculine d'*EGO* à partir de son trisaïeul et jusqu'à sa génération. Les principes de la nomenclature sont généralisables à la parenté agnatique masculine par n'importe quel ascendant du trisaïeul, mais le *Erya* et le *Yili* se bornent en fait à la parenté par le trisaïeul.

Dans le tableau, les flèches symbolisent la filiation tandis que les traits dessinés par des tirets symbolisent des relations de fraternité (au sens de la relation qui existe entre fils consanguins d'un même *père stricto sensu)*. On remarquera que les flèches qui symboliseraient la filiation des frères, des oncles, des grands-oncles et des arrières-grands-oncles d'*EGO* ont été omises: cette omission, délibérée, répond à un principe de la nomenclature.

Les flèches verticales figurent l'ascendance directe d'*EGO*. Elles s'inscrivent sur un axe de parenté que nous appellerons l'*axe vertical*, sur lequel chaque catégorie n'est jamais applicable qu'a un unique individu.

Les flèches obliques s'inscrivent sur différents axes de parenté que nous appellerons les *axes obliques*, sur lesquels chaque catégorie est applicable éventuellement à une pluralité d'individus qui tous sont avec *EGO* dans une relation identique. En effet, chaque axe oblique est en réalité la simplification d'un cône de descendance dont le sommet se trouve à la rencontre de l'axe vertical et du prolongement de l'axe oblique considéré.

ce qui donne par exemple *zongzuwangmu* 從祖王母 pour l'épouse d'un grand oncle), et celles constituées par les agnates suivantes: les sœurs d'*EGO* *(ziemei* 姐妹*, sœurs aînées et cadettes)* ses tantes paternelles *(gu* 姑*)*, ses grand'tantes paternelles *(wanggu* 王姑*)*, ses arrières grand'tantes paternelles *(zengzuwanggu* 曾祖王姑*)*, ses arrières arrières grand'tantes paternelles *(gaozuwanggu* 高祖王姑*)*, les cousines paternelles du père *(zongzu gu* 從祖姑*)* et les cousines issues de germaines du père *(zuzu gu* 族祖姑*)* (on voit que les noms des agnates sont obtenus en principe par substitution du terme *gu tante* au terme *fu père)*.

tous par *fu* au niveau du *père*, par *wangfu* au niveau du *grand-père*, par *zengwangfu* (abréviation de *zengzuwangfu)* au niveau de *l'arrière-grand-père*. Ce suffixe commun constitue, dans la notation binominale, l'indicatif de classe générique, chaque classe se confondant par conséquent avec une génération.

Passons maintenant aux séries spécifiques. Elles correspondent chacune à un axe oblique dont l'origine, du point de vue de la nomenclature, se trouve sur le premier épaulement. C'est le nom de la première catégorie de la série, catégorie située sur le premier épaulement, qui sert d'indicatif de série, c'est-à-dire de préfixe dans les noms des autres catégories de la série, bien que certaines légères anomalies masquent partiellement ce principe de la nomenclature.

Si nous laissons d'abord de côté les anomalies, nous constatons au niveau de la génération du grand-père que le nom de la catégorie d'origine d'une série spécifique, catégorie située sur le premier épaulement, tout en étant simple du point de vue binominal, est grammaticalement composé du nom de l'ascendant direct de même niveau, ici *zu (wangfu) (zu* est l'*aïeul stricto sensu*, synonyme substitué à *wangfu grand-père*, bien que l'expression *wangfu* lui soit ajoutée, par simple redondance), précédée du préfixe grammatical *zong* 從 signifiant étymologiquement *suivant* (7). Autrement dit pour *EGO* les frères de l'*aïeul (grand-père)* sont les *aïeuls (=grands-pères) suivants* (à savoir: suivant le grand-père proprement dit). Le nom de cette catégorie d'origine sert ensuite de préfixe binominal dans les noms des autres catégories de la série, où, on l'a vu, le nom de l'ascendant direct de même niveau sert d'autre part de suffixe. La série qui a pour origine les *aïeuls(=grands-pères) suivants* se développe ainsi par les catégories notées binominalement de *zongzu - fu*, c'est-à-dire *pères (issus) d'aïeuls suivants*, et de *zongzu - kundi* 從祖昆弟, c'est-à-dire *frères (issus) d'aïeuls suivants*.

Voyons maintenant les anomalies. La première est que la catégorie

7 – On remarquera la prononciation du caractère considéré, qui est *zong* et non pas *cong* comme dans les autres emplois de ce même caractère. Granet note convenablement cette prononciation *(tsong* dans l'ancienne transcription française dont il se sert), alors que Feng Han-chi fait une faute en donnant (dans la transcription anglaise) la prononciation *ts'ung* au lieu de *tsung* comme il faudrait. La lecture incorrecte *cong* pourrait faire croire que le terme a le sens d'*issu de*, alors que *zong* signifie *à la suite* (d'un collatéral). Dans les interprétations littérales qui seront données ici des expressions chinoises désignant les catégories de parenté, il sera suppléé en français, entre parenthèses, la formule *(issu de)*: cette formule, nécessaire pour la cohérence en français, doit être comprise comme une interpolation n'ayant pas d'homologue dans les expressions chinoises traduites, et ne doit surtout pas être prise pour l'homologue de *zong*, qui sera toujours traduit par *suivant*.

Ceci étant vu, le problème est de savoir comment les catégories de parenté, connotant des termes de relations, sont devenues des indicatifs de groupes déterminés de parents; comment d'une part le nom donné aux frères a pu servir d'indicatif générique de la classe de tous les collatéraux de la génération d'*EGO*, quel que soit le degré de leur éloignement, le nom donné au père, d'indicatif générique de la classe de tous les collatéraux de la génération du père d'*EGO*, quel que soit le degré de leur éloignement, et ainsi de suite; comment d'autre part le nom donné aux oncles a pu servir d'indicatif spécifique de la série de tous les descendants des oncles, le nom donné aux grands oncles d'indicatif de la série de tous les descendants des grands oncles, et ainsi de suite.

La réponse de Granet, c'est que le régime du chassé-croisé matrimonial d'une part faisait disparaître les différenciations de la collatéralité à l'intérieur d'une même génération, et d'autre part rendait confuse la filiation. Mais si à la rigueur il serait théoriquement admissible qu'un tel régime ait pu abolir les degrés de la collatéralité, il est faux que, comme le prétend Granet, dans les expressions binominales «la considération des lignées s'avère chose accessoire (valeur de spécificatif) par rapport à celle des générations (valeur de rubrique)» (9) et que «*les filiations* (lignées) n'étant jamais envisagées entièrement à part des *générations* (étages), l'idée de filiation se dégage mal».(10).

Granet paraît avoir été égaré par le fait que le vocabulaire utilisé pour la désignation des ascendants directs, – et pour l'indication, par référence à ceux-ci, des niveaux de génération –, est réutilisé (avec le préfixe grammatical *zong* 從 ou *zu* 族 pour désigner les chefs de lignées collatérales et les ensembles formées par leur descendance. Mais en vérité la considération des filiations pèse exactement du même poids que celle des générations. L'idée de filiation se dégage fort bien, encore qu'à travers une distinction qui est l'une des originalités du système, entre d'une part, la filiation d'*EGO* à travers ses ascendants directs, et d'autre part, la filiation des collatéraux, qui n'est toujours considérée qu'à partir de la génération suivant immédiatement l'ancêtre qu'ils ont en commun avec *EGO*, sans remonter à cet ancêtre commun lui-même.

Quant à Feng Han-Chi, qui analyse d'ailleurs une forme plus évoluée de la nomenclature, il commence par procéder à une décomposition grammaticale des expressions qu'il étudie, qui fausse leur articulation selon la logique binominale. Cette décomposition le conduit à distinguer des *termes nucléiques (nuclear terms)* jouant le rôle de

9 – Cf. Granet, *Catégories matrimoniales ...*, (Paris 1939), p. 33.

10 – Cf. Granet, *Catégories matrimoniales ...*, (Paris 1939), p. 37.

façon concomitante, jusqu'à ce que l'un et l'autre parviennent au sommet de leurs développement durant la période Tang» (13).

Ce serait donc l'exigence d'une correspondance avec les classes du deuil qui aurait conduit les Confucianistes à une conception de la parenté par classes. Granet faisait d'ailleurs lui aussi assez grande l'influence des pratiques luctuaires sur l'organisation de la parenté lorsqu'il écrivait que les Chinois s'étaient servis, pour mesurer la proximité, d'un système en apparence très particulier, revenant «non pas à marquer des *degrés*, mais à établir des *catégories*» (c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Granet, des classes de deuil) (14).

Cependant, si indiscutables que soient les perfectionnements apportés au système chinois de parenté à partir de la réglementation du deuil, perfectionnements sur lesquels nous reviendrons, la nomenclature du *Erya*, gratuitement considérée par Feng Han-Chi comme inférieure à celle du *Yili* alors qu'elle est seulement moins complète, remonte, dans ses principes structuraux, au delà de l'époque confucéenne, et donc au delà du début de l'élaboration raffinée des réglements luctuaires. Il existe en effet des traces, malheureusement assez rares, de nomenclature binominale, dans des textes historiques se rattachant en l'occurrence à une tradition venue des VIIè et VIè siècles. Dans le *Zuozhuan*, à la 8e année du règne du duc Zhuang (686), il est question d'une cousine (germaine?) paternelle d'un officier de Qi 齊 nommé Lian Cheng 連稱 entrée dans le sérail du duc de Qi. Or cette cousine est désignée comme telle par l'expression *zongmei* 從妹, qui semble une abréviation pour *zong(fu?) - mei* 從(父?)女未 ,c'est-à-dire *sœur cadette (issue) d'un (père?) suivant* (15). La même chronique, à la 28e année de règne du duc Xiang (545), parle d'un neveu (issu de cousin germain?) paternel, nommé Bu 圃 ,d'un officier de Wei 衛 nommé Shi E 石惡 ,neveu désigné comme tel par l'expression *zongzi* 從子 qui semble une abréviation pour *zong(fu?) - zi* 從(父?)子 ,c'est-à-dire *fils (issu) d'un (père?) suivant* (16). Le *Luyu* 魯語 ,d'autre part, rapporte dans le récit du règne du duc Xiang de Lu (572-542) que la mère de Gongfu Wenbo 公父文伯 était l'épouse du frère cadet du

13 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948,p.41.

14 – Cf. Granet, *Catégories matrimoniales ...* (Paris 1939), p. 22.

15 – Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 344.

16 – Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1526

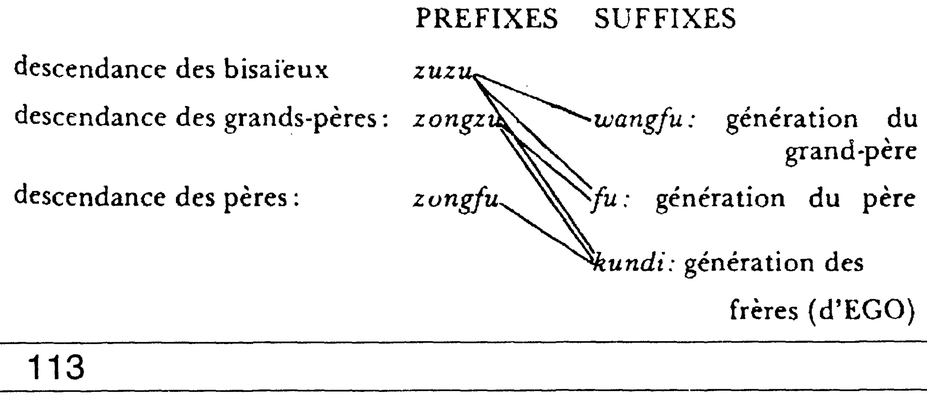
Il faut y ajouter une troisième anomalie précédemment passée sous silence, touchant cette fois une classe générique, celle des collatéraux d'*EGO*. Dans l'absolu, ce devrait être la catégorie caractérisant la parenté d'*EGO* à lui-même qui devrait servir de suffixe binominal indicatif de cette classe, et les frêres d'EGO devrait rentrer dans une catégorie dénommée comme celle caractérisant cette parenté d'*EGO* à lui-même sauf adjonction du préfixe grammatical *zong suivant*. On voit bien que cette rigueur absolue dans l'application des principes n'aurait aucun sens, l'idée d'une relation de parenté d'EGO à lui-même étant absurde. C'est pourquoi les frères d'*EGO* sont désignés par les termes originaux de *kun* 昆 *frère(s) aîné(s)* et *di* 弟 *frère(s) cadet(s)*, collectivement réunis dans la catégorie des *kundi frères aîné(s) et cadet(s)*, dont le nom ici est utilisé parallèlement aux noms des ascendants d'*EGO* comme suffixe indicatif de classe générique. Ce nom, en effet, n'a pas d'emploi comme préfixe indicatif de série, la parenté dans les générations inférieures à *EGO* étant exclue de l'application des principes de nomenclature, nous verrons pourquoi.

En résumé, mis à part ces anomalies et un léger défaut d'uniformité de vocabulaire dû aux usages, la nomenclature figurée sur le tableau obéit aux principes de formation terminologiques suivants, rigoureusement observés:

1/ les noms des catégories que porte l'axe vertical sont des suffixes indicatifs de classes génériques rassemblant chacune tous les parents d'une même génération; mais en l'absence de préfixe ces suffixes deviennent les noms de parents par rapport auxquels *EGO* repère les niveaux de générations: ses ascendants directs;

2/ les noms des catégories qui s'étagent sur le premier épaulement de l'axe vertical sont des préfixes indicatifs de séries spécifiques rassemblant chacune tous les parents de la descendance des collatéraux de chaque ascendant direct d'*EGO*; mais en l'absence de suffixe ces préfixes deviennent les noms des parents considérés par *EGO* comme origines de ces séries, les collatéraux de ses ascendants directs.

Selon ces principes, l'agencement des préfixes et des suffixes binominaux peut être schématisé comme suit:



suffixes, et des *déterminants fondamentaux (basic modifiers)* jouant le rôle de préfixes, sans qu'il croie nécessaire d'expliquer pourquoi des *termes nucléiques* comme *fu père* ou *zu aïeul (grand-père)* ont eu leur acception étendue à toute la classe indéfinie des collatéraux de la même génération (11). Ou bien croit-il que la logique de l'organisation du deuil, qui commanderait selon lui la logique du système de la parenté, soit à tous égards une explication suffisante?

«Le système chinois du deuil, écrit-il, est basé sur l'organisation du clan pour autant qu'il est discriminatoire à l'égard des parents n'appartenant pas au clan, ainsi que sur les degrés de parenté, pour ce qui est de l'assignation des degrés du deuil» (12).

Et il poursuit un peu plus loin l'exposé de sa thèse dans les termes suivants:

«Des degrés du deuil d'une espèce plus simple ont dû exister longtemps avant la période Zhou, mais leur élaboration commença seulement lorsqu'ils furent manipulés par les Confucianistes. Se servant de la famille et du clan comme de bases pour leur structure idéologique, ces lettrés élaborèrent le système luctuaire avec le dessein de maintenir la solidarité du clan. Au cours de cette élaboration du système luctuaire, ils normalisèrent également sa base, le système de parenté, car un système soigneusement gradué de rites luctuaires requérait une nomenclature hautement différenciée, pour éviter le développement d'incohérences incommodes. Ceci est spécialement manifesté par la comparaison des systèmes du *Erya* et du *Yili*. Le système du *Erya*, lorsqu'on le compare avec le système rapporté dans le *Yili* tout ensemble avec les rites luctuaires *(Sangfuzhuan)*, est inconsistant et moins différencié à bien des égards. Certains érudits ont cherché naïvement à corriger le *Erya* à partir du *Yili*, considérant le système du *Erya* comme au-dessous du modèle de la parenté idéale du confucianisme. Ils manquèrent de s'apercevoir que le *Erya* représentait un état ancien du système, et le *Yili* un système plus récent, non sans rationalisation, élaboré pour être rendu conforme au système luctuaire.

«Il y a peu de doutes que le *Erya* avait déja été rationalisé dans une certaine mesure sous des influences confucianistes, mais dans une bien moindre mesure que le *Yili*. Avec la consolidation de l'implantation des idéaux confucianistes dans la structure sociale chinoise, à partir du IIè siècle avant J–C, les rites luctuaires furent de plus en plus élaborés et popularisés, ce qui advint aussi au système de parenté de

11 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948), p.8.

12 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948,p.38.

l'ethnie étaient, à tout le moins religieusement, traités comme indistinctement descendants des mêmes ancêtres royaux, réserve faite de possibles discriminations de nature non pas familiale mais politique. Entre eux tous, par conséquent, les relations de parenté ne se diversifiaient que selon les niveaux de génération : il y avait la génération des fils, la génération des pères, les générations étagées d'aïeux, sans autre distinction, comme le montrent fort clairement les inscriptions. Celles-ci nous révèlent en effet que le roi régnant appelait *fu pères* de la même façon son propre père et ses oncles défunts ; *mu mères,* de la même façon sa propre mère et les épouses de ses oncles ; *zu aïeux,* de la même façon ses ascendants directs à partir du grand-père, et leurs collatéraux ; *bi aïeules,* de la même façon toutes les épouses des *aïeux,* ascendants directs ou collatéraux (20).

La plus belle illustration de l'emploi d'un seul nom de parenté par génération sans considération de l'éloignement collatéral est fournie par les inscriptions célèbres des *Shang san goubing* 商三句兵 ,trois fers de hallebardes rituelles Yin exhumés dans les années 20 quelque part entre le Hebei et le Henan, inscrits chacun d'une série d'appellations posthumes (21); le premier, des sept appellations suivantes :

«Aïeul aîné Riji 日己 - Aïeul Riding 日丁 - Aïeul Riyi 日乙 - Aïeul Rigeng 日庚 - Aïeul Riding 日丁 - Aïeul Riji 日己 - Aïeul Riji 日己»;
Le second, des sept appellations suivantes :

«Aïeul Riyi 日乙 - Père aîné Rigui 日癸 - Père Aîné Rigui 日癸 - Père puîné Rigui 日癸 - Père Rigui 日癸 - Père Rixin 日辛 - Père Riji 日己 » ;
et le troisième, des six appellations suivantes :

«Grand frère aîné Riji 日己 - Frère aîné Riwu 日戊 - Frère aîné Riren 日壬 - Frère aîné Rigui 日癸 - Frère aîné Rigui 日癸 - Frère aîné Ribing 日丙 ».

Les parents défunts ainsi énumérés faisaient-ils ou non l'objet d'un culte ? L'auteur des pièces est-il le roi lui-même ou quelqu'un d'autre ? Il n'est pas possible de répondre à ces questions. Mais ce qui est certain, c'est que l'auteur des pièces, quel qu'il fût, donnait l'appellation de *père*

20 – Cf. *supra* p. 281 Zhang Guangzhi 張光直 s'est fondé sur l'absence de distinction entre père et oncles, fils et neveux, sous les Yin, pour rendre plausible sa thèse de la dévolution du trône d'oncle à neveu à cette période, on l'a vu (cf. *supra,* p. 290).

21 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 499-500.

grand-père de Ji Kangzi 季康子 ,en la désignant par rapport à celui-ci comme sa *zongzushumu* 從祖叔母 ,c'est-à-dire sa *zongzu - (zu) shumu* 從祖 (祖) 叔母 *tante épouse d'un aïeul cadet suivant* (17). Enfin le *Zhouyu*· 周語 ,à la 22e année du règne du roi Ling 靈 (549) reproduit un discours prononcé par le fils du monarque, le prince Jin 晉 ,discours dans lequel celui-ci fait une allusion aux petits-neveux du personnage mythique de Gonggong 共公 en les désignant comme tels par l'expression *zongsun,* 從孫,qui semble une abréviation de *zong (fu ?) - sun* 從 (父?) 孫 ,c'est à dire *petits-fils (issus) d'un (père ?) suivants* (18).

Sans doute ces expressions peuvent-elles être considérées comme interpolées ; mais alors il est impossible de comprendre comment il se fait qu'elle ne sont pas conformes à la nomenclature Han (19). De toute manière le problème est d'expliquer pourquoi des catégories de parenté ont pu servir d'indicatifs d'ensembles de parents débordant indéfiniment les groupes de parents liés à *EGO* par les relations de parenté caractéristiques de ces catégories. Or, la classification de l'ensemble total de la parenté que détermine l'emploi de ces indicatifs correspond, non pas à la classification luctuaire, qui s'en rapproche seulement, sans parfaite coïncidence, mais à la classification cultuelle, ou plus exactement aux deux classifications cultuelles successives corrélatives de l'organisation Yin et de l'organisation Zhou du culte, qu'elle recouvre sans le moindre hiatus, comme nous allons le voir.

Un premier point est celui de l'extension des noms des ascendants directs et des frères d'*EGO* à tous leurs collatéraux de la même génération. Son explication va presque de soi à partir de ce que nous savons des formes du culte ancestral sous les Yin : l'indifférenciation des collatéraux d'une même génération résulte de l'unicité du culte rendu aux ancêtres communs à toute l'ethnie. Les lignées particulières étant rituellement effacées par défaut de culte ancestral particulier, les membres de

17 – Cf. *Guoyu, Luyu* 魯語 II (éd. *Guoxue qiben congshu,* Shanghai 1958, p.71).

18 – Cf. *Guoyu, Zhouyu* 周語 III (éd. *Guoxue qiben congshu,* Shanghai 1958, p. 35).

19 – Sous les Han, les noms des descendants de collatéraux sont formés sur le terme *zhi* 姪, *neveu,* à la différence des expressions citées du *Zuozhuan* (à la 28e année du régne du duc Xiang) et du *Zhouyu.*

collège cultuel le plus étroit, celui du culte du père, *EGO* officie seulement pour ses frères issus de leur père commun, lorsqu'*EGO* officiera dans le temple du grand-père, un nouveau collège cultuel, élargi, se formera par l'adjonction aux frères d'*EGO* justement de tous les parents spécifiés comme *zongfu* 從父 *(issus) de pères suivants,* qui viennent compléter la descendance du grand-père commun. De même lorsqu'*EGO* officiera dans le temple du bisaïeul, viendront s'ajouter aux parents du précédent collège une nouvelle série de parents spécifiés comme *zongzu* 從祖 *(issus) de grands-pères suivants ;* et enfin quand *EGO* officiera dans le temple du trisaïeul, viendront s'ajouter aux parents du précédent collège une dernière série de parents spécifiés comme *zuzu* 族祖 *(issus) d'aïeux à la limite du clan.* L'organisation d'ensemble du petit culte fait comme on le voit apparaître des strates successives de la parenté qui précisément correspondent aux séries spécifiques de la notation binominale.

A quoi l'on objectera que pour que ces strates cultuelles prennent véritablement la signification d'espèces de la parenté, il faut que chacune présente dans sa composition un aspect de parfaite homogénéité, et ne soit pas simplement un regroupement hétérogène de divers parents. C'est ici précisément que l'explication des séries spécifiques de la parenté comme strates cultuelles s'avère beaucoup plus pertinente que leur explication comme simples groupes de parents à égale distance luctuaire d'*EGO.* En effet, les règles du culte entraînent une homogénéisation non seulement extrinsèque, mais intrinsèque de la parenté dans chaque série spécifique, qui n'est pas seulement regroupée dans le cadre extérieur du temple, mais expressément ramenée par les formes rituelles à une condition unique. Nous avons vu que la liturgie du service du culte d'un ancêtre donné est déterminée selon le rang de cet ancêtre par rapport au chef de culte, quel que soit son rang (de génération) par rapport aux participants au culte. Si l'ancêtre est par exemple le bisaïeul d'*EGO,* son temple sera celui du bisaïeul, les sacrifices qui lui seront offerts ceux de la liturgie du culte du bisaïeul, même si prennent part au service des fils de ce bisaïeul (c'est-à-dire des grands-oncles d'*EGO)* l'honorant comme leur père, ou des petits-fils de ce bisaïeul (du rang des oncles d'*EGO)* l'honorant comme leur grand-père (22). Autrement dit, les formes du culte effacent *effectivement* les différences de génération entre les participants, pour les affilier purement et simplement, abstraction faite de leur rang, à l'ascendant auquel le culte est rendu seulement du point de vue d'*EGO.* De ce fait, les règles du culte Zhou agissent, pour structurer la parenté par lignées, par une procédure

22 – Cf. *supra,* p. 58 et 59

à six personnes différentes, dont quatre avaient d'ailleurs la même appellation posthume. Très vraisemblablement les sept personnes qu'il appelle ses *aïeuls,* d'une part, les six autres qu'il appelle ses *frères aînés,* d'autre part, devaient être des collatéraux les uns des autres dont l'éloignement mutuel dépassait celui de frères.

Lorsque le développement des cultes ancestraux particuliers eut fini par entraîner la dissimilation de la parenté sur le plan collatéral, il fallut recourir à un vocable spécial pour désigner le père proprement dit : le vocable *kao* 考 ,qui n'apparaît que sur les bronzes du début des Zhou, ou peut-être de la fin des Yin, et ne s'applique qu'au *père défunt* auteur des jours d'*EGO,* à la différence de *fu.*

Ajoutons que l'usage généralisé horizontalement des noms de parenté de la lignée directe d'*EGO,* très probablement n'était pas seulement religieux. Sinon ne s'expliquerait que difficilement l'emploi communs des mots *fu père* et *mu mère* comme suffixe, du mot *zi fils* comme préfixe, dans les appellations personnelles d'époque Zhou. Mais quoiqu'il en soit, la structuration de l'ensemble total de la parenté par classes de génération résulte assurément non pas du régime matrimonial imaginé par Granet, mais du régime cultuel attesté par les inscriptions. Et si les noms de ces classes apparaissent, dans la nomenclature binominale, dans la position privilégiée de suffixes génériques, ou comme dit Feng Han-Chi de *termes nucléiques,* à *valeur de rubriques* pour parler comme Granet, c'est que cette structuration, la plus ancienne, avait pris la signification d'une structuration de base.

Le deuxième point est celui de l'émergence de séries spécifiques recoupant les classes génériques. Ces séries sont apparues avec le nouveau système cultuel institué par les Zhou, et plus précisément dans le cadre du petit culte, cadre dans lequel se retrouvaient tous les proches et seulement les proches. Une telle origine est dès l'abord suggérée par le fait que l'extension de la parenté reconnue se superpose exactement à l'extension maximum du petit culte, qui, comme la parenté, s'arrête aux limites de la descendance du trisaïeul. Mais nous allons la mettre en lumière de façon beaucoup plus nette, et la rendre ainsi incontestable, en raisonnant sur un cas particulier, celui où *EGO* est un aîné dans une lignée d'aînés, c'est-à-dire où les quatre ascendants directs d'*EGO* furent tout à tour chef de culte, *EGO* lui-même le devenant après eux.

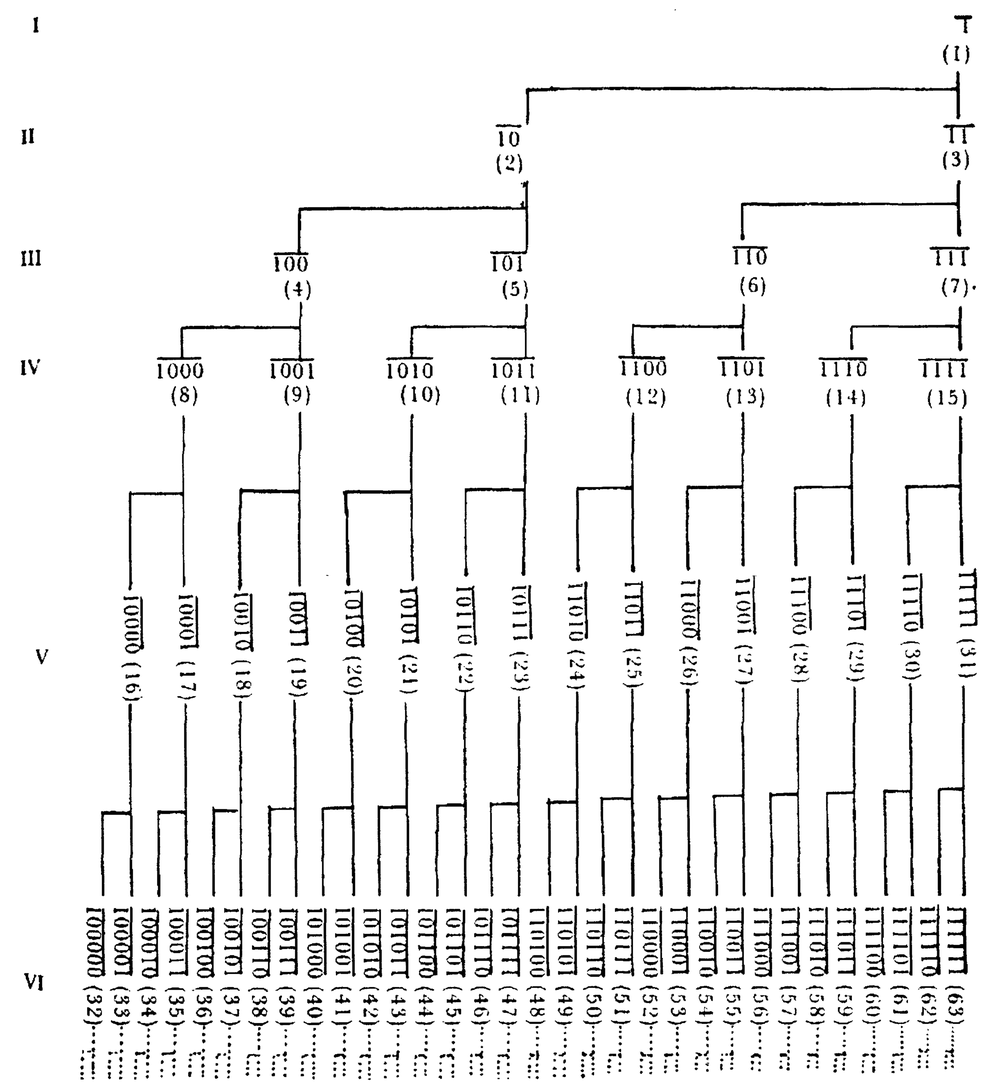
Dans cette hypothèse, chaque série spécifique de la parenté apparaît comme étant tout simplement la série des parents qui viennent s'adjoindre à un collège cultuel plus étroit pour former avec eux le collège cultuel élargi d'ordre suivant. Ainsi, en effet, alors que dans le

d'abstraction des degrés d'ascendance exactement comme les régles du culte Yin agissaient, pour structurer la parenté par générations, par une procédure d'abstraction des degrés de collatéralité. C'est le jeu de ces deux procédures cultuelles qui a transformé la conception de la parenté comme réseau de relations en conception comme ensemble composé de classes génériques et de séries spécifiques.

En outre, seule l'explication des séries spécifiques comme strates cultuelles donne la raison pour laquelle les filiations secondaires ne sont considérées qu'à partir des fils cadets de l'ancêtre commun, et pas à partir de l'ancêtre commun lui-même. En effet, à quel titre *EGO*, chef de culte, conduit-il le culte de tel ou tel ancêtre, mettons du bisaïeul? Au titre de *continuateur* du premier chef du culte de cet ancêtre, en l'espèce le grand-père d'*EGO*. Et les parents qui viendront s'ajouter aux plus proches spécialement pour participer au culte de ce bisaïeul n'y viendront qu'*en tant que descendants des fils cadets* du bisaïeul. Il importe de bien comprendre ici que si la qualité de descendant de l'ancêtre commun, soit le bisaïeul, oblige à rendre un culte à cet ancêtre, c'est la condition de simple descendant de fils cadet de l'ancêtre qui, en interdisant d'accomplir soi-même les obligations du culte, contraint à recourir aux offices du chef de culte, *EGO*, et ainsi *rapproche d'EGO* dans le temple où celui-ci conduit le culte, créé la proximité, la parenté, par rapport à *EGO*. Ainsi, en raison de sa signification fondamentalement cultuelle, la parenté collatérale naît en Chine non pas à la jonction des lignées secondaires avec la lignée principale, mais un degré au-dessous de cette jonction. Et c'est d'ailleurs pourquoi la parenté disparaît avec l'évolution du culte: s'il existe encore des descendants du père du trisaïeul d'*EGO* tenus en principe à rendre un culte à cet ancêtre lointain, comme *EGO* n'est plus habilité à conduire ce culte, ces descendants, s'ils sont situés au-delà du collège cultuel du trisaïeul, ne rencontrent plus jamais *EGO* dans aucun temple: ont cessé d'être ses proches.

Enfin, remarquons encore que les strates cultuelles devenant séries spécifiques dans la nomenclature de la parenté ne sont autres que ce que nous avons appelé les *confraternités de lignage* déterminées selon l'ordre *zhao mu*. Elle se retrouveront aisément sur le schéma du système cultuel ci-contre. Supposons qu'EGO occupe dans ce schéma la position $\overline{\text{III}}$ (31). Il s'en suivra que la série spécifique zuzu (parents descendants des bisïeuls suivants, à la limite du clan) sera composée de tous les parents symbolisés dans la numération binaire par des nombres commençant par $\overline{1}\overline{0}$, et par conséquent peut être qualifiée comme série *zhao* de $\overline{\text{I}}$; que la série spécifique *zongzu (descendants des grands-pères suivants)* sera composée de tous les parents symbolisés par des nombres commençant par $\overline{\text{II}}\overline{0}$, et par conséquent peut-être qualifiée comme série *mu* de $\overline{\text{II}}$; que la série spécifique *zongfu* (descendants des *pères suivants)* sera composée de tous les parents symbolysés par des nombres

SCHÉMA DU SYSTEME CULTUEL CANONIQUE



Les chiffres romains symbolisent des niveaux de génération.

Les chiffres surlignés expriment des nombres en numération binaire, et les chiffres entre parenthèses les mêmes nombres en numération décimale.

résulte de l'éviction par l'usage, dans le contexte de la parenté et uniquement dans ce contexte, de toute idée de subordination: voilà de quelle façon très simple la terminologie, corrigée sémantiquement sans l'être le moins du monde verbalement, s'est trouvée généralisée. A quelle époque? Il est impossible de le préciser faute de sources plus anciennes que le *Shiming* 釋名 de Liu Xi (26), on peut penser que le changement de sens de *zong* s'est opéré dans le cours même de l'élaboration de la notation binominale, acquise sans doute dans son principe dès que l'organisation du culte Zhou s'est trouvée suffisamment développée, soit vers la fin de l'époque des Zhou occidentaux ou au debut de l'époque des Zhou orientaux.

Nous venons de voir comment les caractéristiques de la nomenclature chinoise des catégories de parenté impliquent qu'en Chine la structuration de la parenté s'est faite en contre-coup de l'organisation du culte. La démonstration n'a utilisé que les catégories de la parenté agnatique masculine à partie de la génération d'*EGO* et du côté des ascendants. C'est qu'en effet la notation binominale ne se présente de façon systématique et rigoureuse, dans les traités anciens, que pour ces catégories. Du côté des descendants d'*EGO* et du côté de la parenté par alliance (des cognats *stricto sensu)*, la nomenclature est demeurée jusqu'à la fin de l'époque préimpériale beaucoup moins méthodique, beaucoup plus aberrante, précisément parceque l'effet structurant du culte ne s'y faisait pas sentir, ainsi que nous allons le constater maintenant.

Voyons d'abord les catégories de la parenté agnatique des descendants d'*EGO*. Le *Erya* les passe purement et simplement sous silence, sauf dans la ligne directe, où il donne les noms des parents descendants d'*EGO* jusqu'à la huitième génération (27), noms formés grammaticalement de manière analogue aux noms des ascendants en ligne directe

26 – Remarquons que dans les quatre exemples cités plus haut (p. 327) de notation binominale de catégories de parenté aux VIIe et VIe siècle, *EGO* (le sujet de référence) avait qualité de chef de culte: cela est connu avec certitude par la contexte pour les trois derniers exemples, et cela est à peu près sûr pour le premier exemple (Lian Cheng 連稱 est présenté dans les commentaires comme un grand officier de Qi 齊, et en tant que grand officier il était très probablement chef de culte dans la lignée).

27 – Dans le tableau de la p. ~~318~~ n'ont été inclus que les descendants d'*EGO* des cinq premières générations; le *Erya* mentionne en outre la catégorie des fils de *laisun* 來孫, appelés *kunsun* 昆孫 (6e génération après *EGO)*, celle des

commençant par $\overline{1}\overline{1}\overline{1}\overline{0}$, et par conséquent peut être qualifiée comme série *zhao* de $\overline{\text{III}}$. Il va de soi qu'a l'intérieur de la série *zhao* de $\overline{\text{I}}$ une subdivision de même nature se fait entre série *zhao* de $\overline{1}\overline{0}$, série *mu* de $\overline{1}\overline{0}\overline{1}$, puis plus tard série *zhao* de $\overline{1}\overline{0}\overline{1}\overline{1}$, et ainsi de suite dans toutes les séries à l'infini. Voilà dans quel sens le Ritualiste présente, dans le *Liji*, l'ordre *zhao mu* comme instrument de classification de la parenté (23): instrument dont nous voyons maintenant beaucoup mieux comment il est de nature cultuelle et non pas matrimoniale.

Reste un problème apparemment difficile: comment sortir du cas particulier d'*EGO* chef de culte pour retrouver la généralité des cas? Autrement dit comment la structure de la parenté d'abord définie de façon absolue à partir de la reconnaissance des positions concrètes (et notamment des positions *zhao* et *mu)* occupées par chaque parent dans les divers temple par rapport à *EGO* chef de culte a-t-elle été rendue relative à *EGO* quel qu'il soit? La réponse est la plus simple et la plus élégante qui se puisse imaginer: au point exact où la terminologie reflétait le caractère asymétrique des relations entre *EGO* chef de culte et ses parents déterminés comme lui étant cultuellement subordonnés, à ce point exact, donc, a été appliqué au vocabulaire une légère distorsion sémantique qui a supprimé l'asymétrie, et rendu les relations cultuelles, de dissymétriques qu'elles étaient dans la réalité topographique de l'organisation des assemblées du culte, symétriques dans les mots. Dans la terminologie, l'asymétrie du système est commandée entièrement par le seul terme *zong* (24) 從 qui a été ici traduit par *suivant*. Ce terme manifestement connotait primitivement la subordination des cadets à l'aîné. En effet le mot *zong* (dans cette prononciation de *zong* au lieu de la prononciation, usuelle ailleurs, de *cong)* signifie proprement *être de la suite de, servir*, de la manière dont les cadets servent l'aîné. Or Liu Xi 劉熙 érudit des Han postérieurs, le plus ancien auteur à avoir précisé l'acception du terme *zong* dans la terminologie de la parenté, explique cette acception au sens de se *séparant dans la descente*, c'est-à-dire donnant naissance à une filiation séparée (25). Cette signification

23 – Cf. *supra*, p. 248

24 – En outre, dans l'hypothèse où nous nous étions placés, il va de soi que la catégorie des *shi (shu) fu* 世 (叔) 父 *pères aînés (cadets)* et celle des *kundi* 昆弟 *frères aînés et cadets* se réduisaient respectivement aux seuls *pères cadets* et *frères cadets;* mais il n'y a sur ces deux points aucune difficultés à sortir du cas particulier d'*EGO* chef de culte et à passer à la généralité des cas, en tenant compte de l'existence possible de *pères aînés* et de *frères aînés d'EGO*.

25 – Cf. Liu Xi, *Shiming, Shiqinshu,* cité dans Morohashi Tetsuji, *Daikanwajiten,* article *zong* (No 10152, II-6).

de son gendre ou de sa bru, catégorie qui possède en chinois un nom sans équivalent français, celui de *hun-yin* 婚姻 (*hun* désignant le père de la bru du point de vue du père du fils, et *yin* le père du gendre du point de vue du père de la fille).

Est-ce à dire que les effets du mariage étaient sous-estimés par le Ritualiste? Au contraire; cette réticence à diversifier à l'infini les attaches formées par le mariage part sans doute de la volonté de les rendre d'autant plus significatives, plus fortes, qu'elles sont moins nombreuses. Mais voyons plutôt comment se présente dans ce domaine la nomenclature des catégories de parenté.

Du côté des cognats matrilatéraux, la nomenclature est systématique: en principe chaque catégorie est désignée par la même expression que son homologue agnatique, sauf adjonction du préfixe supplémentaire *wai* 外 *extérieur*, simple discriminant dénotant une parenté située en dehors de la parenté cultuelle. La catégorie des frères de la mère échappe cependant à la régle, ceux-ci étant désignés du terme spécial *jiu* 舅 pris en sens d'*oncle maternel*. Pourquoi? Parceque la catégorie des oncles paternels se subdivise en deux, celle des oncles aînés (du père) et celle des oncles cadets (du père), et que le Ritualiste n'a pas voulu reprendre cette terminologie dans l'embarras où elle le mettait de décider si les oncles maternels devaient être distingués selon la séniorité par rapport au père ou par rapport à la mère. Dans la nomenclature classique, ils le seront par rapport au père, ce qui est dans la logique générale du système chinois; mais comme l'institution ancienne de la polygynie réservait une place particulière à la fille du frère aîné de l'épouse (29), la logique générale du système entrait sur ce point, dans l'antiquité, en contradiction avec une exigence spécifique du mariage polygynique, et le Ritualiste a préféré effacer toute distinction de séniorité. Naturellement la désignation spéciale des frères de la mère s'est répercutée sur la désignation des cousins de la mère, qui, au lieu d'être *wai - zongzu - fu* 外從祖父 *(pères/issus de grands-pères suivants/dans la parenté extérieure)*, par dérivation depuis le nom de la catégorie agnatique homologue au moyen du diacritique *wai*, est *zong - jiu* 從舅 (abrégé de *zongzu - jiu* 從祖舅) *oncle maternel (issu) d'un (aïeul)suivant*, par formation directe sur *jiu oncle maternel* pris comme suffixe générique (déterminant la génération) selon les principes de la notation binominale. D'autre part, entre dans les cognats matrilatéraux reconnus, une catégorie, non pas d'agnats de la mère, mais de cognats de la mère: les fils et les filles des sœurs de la mère, autrement dit les

29 – Cf. *supra*, p. 313.

genre que les relations avec les agnats ou avec les cognats matrilatéraux: voilà surtout ce qui ressort du texte du *Erya*, qui d'ailleurs insiste principalement sur les relations de l'époux avec les co-épousées, sœurs ou nièces de l'épouse; et nullement la preuve d'une faiblesse de méthode par incapacité à prolonger dans la parentèle par l'épouse la notation binominale.

Chacun des *termes vocatifs* utilisés entre *EGO* et les parents de l'épouse mériterait une analyse particulière. Contentons-nous de revenir brièvement sur ceux qui sont appliqués aux beaux-parents, à cause de l'importance qui leur est donnée par tous les auteurs reprenant peu ou prou les thèses de Granet. Ces termes sont les mêmes que ceux appliqués à l'*oncle maternel* et à la *tante paternelle*, à savoir *jiu* 舅 et *gu* 姑, affectés cependant pour les beaux-parents, selon le *Erya*, d'un préfixe discriminant qui est *wai* 外 *extérieur* du point de vue de l'époux, et *jun* 君 *noble* du point de vue de l'épouse. Cette ambivalence formelle des vocables de parenté résulte-t-elle, comme le croyait Granet, d'une ambivalence réelle des relations qu'ils dénotent, due à la pratique de principe des mariages croisés? Non pas, mais seulement d'un usage traditionnel d'assimilation des relations de parenté les unes aux autres dans les *termes vocatifs*. Feng Han-chi a relevé de telles assimilations dans des exemples de teknonymie (31), mais elles peuvent se produire également de bien d'autres façons. En fait, le terme *jiu* est expliqué dans le *Baihutong* comme un simple honorifique signifiant étymologiquement le *vieux* (32). L'emploi de cet honorifique plus spécialement à l'égard des *oncles maternels*, pour lesquels les termes courants signifiant *oncles* n'étaient pas applicables, on a vu pourquoi, n'a pas été suffisamment fixé pour empêcher un réemploi, par assimiliation, à l'égard du beau père; cependant, il l'était suffisamment pour que ce réemploi déclenchât par symétrie l'assimilation de la belle-mère à la tante paternelle. Telle est à peu près l'explication donnée dans le *Baihutong* à l'ambivalence des deux vocables (33). Qu'en outre la pratique occasionnelle des mariages croisés, au moins dans l'aristocratie, ait

31 – C'est-à-dire l'usage de donner à des parents l'appellation de parenté qui serait employée normalement par ses propres enfants à l'égard de ces parents (ce qui revient à situer ces parents à une génération au-dessus de celle à laquelle ils appartiennent effectivement, par rapport à *EGO*, le frère ou la sœur par exemple étant appelé oncle ou tante, par déférence), cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (cambridge, Mass., 1948), p. 54.

32 – Cf. *Baihutong*, ch. XXIX (éd. *Congshu jicheng*, Shanghai 1936, p. 207). Cette étymologie est fondé sur l'homophonie de *jiu* 舅 *oncle* (maternel) et *jiu* 舊 *vieux*.

33 – Dans le *Baihutong*, au ch. XXIX, une étymologie semblable à celle du mot *jiu*

et qui n'appellent aucune observation particulière. Pourquoi les catégories des fils du frère, fils du cousin germain, petits-fils du frère, etc. sont elles traitées par prététrition? Feng Han-Chi pose la question en se demandant si le texte du *Erya* ne serait pas lacunaire (28). Nous avons trouvé effectivement dans le *Zuozhuan* et le *Guoyu* des exemples de prolongement au dessous de la génération d'*EGO* de la notation binominale. Il s'agissait d'un usage assurément courant. Cependant, si le *Erya* ne rapporte pas cet usage, ce n'est ni par négligence ni par suite de lacunes, mais parce qu'en vérité le prolongement de la notation binominale au dessous de la génération d'*EGO* entrait en contradiction avec les rites, dans la mesure où il dessinait une structure de collège cultuels ne pouvant en droit venir à jour qu'au prix de la disparition des collèges cultuels existant au dessus de la génération d'*EGO*, en raison du principe de l'évolution des cultes mineurs. Le modèle ancien du système de la parenté, avant sa révision par les Han, était trop strictement décalqué sur le système du culte pour pouvoir le déborder sans choquer les auteurs orthodoxes que devaient être les compilateurs du *Erya*. Même si l'usage courant était de parler par exemple de *zongsun*, c'est-à-dire de descendant d'agnat situé au niveau de la génération des petis-fils, entériner cet usage, n'était-ce pas donner prise à l'instinct, si difficilement réfréné par le Ritualiste, poussant à développer la solidarité privée cimentée par le petit culte au delà de la dissolution progressive de la communauté cultuelle prévue rituellement?

Quant à la parenté par alliance, elle pourrait être théoriquement constituée par autant de parentèles qu'il y a d'épouses d'agnats, d'une part, et d'agnates mariées, d'autre part; ces *parentèles*, *dang* 黨 en chinois, s'articulant à la parenté agnatique, désignée en chinois sous le nom de *zongzu* 宗族 *parenté cultuelle*, respectivement à chaque point du réseau où un mariage a été conclu. Mais le *Erya* est loin de donner une portée aussi démultipliée aux relations que créé le mariage. Il ne reconnaît que quatre parentèles: celle des cognats par la mère, celle des cognats par l'épouse, celle des cognats par le gendre et celle des cognats par la bru; et à l'intérieur de ces parentèles, globalement reconnues, encore ne détaille-t-il qu'un nombre limité de relations de parenté particularisées, relativement élevé pour les deux premières des quatre, mais qui pour les deux dernières se réduit, en dehors de la relation entre *EGO* et son gendre ou sa bru mêmes, à la relation entre *EGO* et le père

fils de *Kunsun*, appelés *rensun* 仍孫 (7e génération après *EGO)* et celle des fils de *rensun*, appelés *yunsun* 雲孫 (8e génération après *EGO)*.

28 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948, p. 20-21 (et note No 6).

cousins matrilatéraux (par les tantes), auxquels est donné un nom directement formé sur celui de la mère pris comme préfixe spécifique (avec le qualificatif régulier de *zong suivant)* selon les principes de la notation binominale; le nom de *zongmu - kundi* 從母舅弟 *(ou ziemei* 姐妹*) frères (ou sœurs) (issus) de mères suivantes*. La reconnaissance de ce cousinage par les femmes est remarquable. Tout excessif qu'il serait d'y voir la trace d'une forme préhistorique de mariage collectif entre un lot de frères et un lot de sœurs, il signifie néanmoins que l'institution de la polygynie sororale a pour effet d'amorcer, en quelque sorte, dans la parenté de frère germain à frère consanguin, une solidarité entre les fils de toutes les sœurs, qui est reconnue malgré son caractère insolite dans les institutions chinoises de la famille à forte dominante agnatique.

Dans la parentèle par l'épouse, non seulement la nomenclature des catégories de parenté n'est pas systématique, mais mieux vaut dire qu'elle n'existe pas: en réalité, en effet, sous ce chef le *Erya* ne présente pas des noms de catégories de parenté, mais des *termes vocatifs*, comme dit Feng Han-chi (30), essentiellement significatifs de relations pensées à la deuxième personne et non converties en un ensemble classifié.

Pourquoi le Ritualiste n'a-t-il pas procédé ici à une classification au moyen d'un instrument diacritique permettant la transposition des genres et des espèces de la parenté agnatique, ainsi qu'il l'avait fait pour les cognats matrilatéraux? Ce sera ce procédé qui sera utilisé dans la nomenclature classique, avec le préfixe *nei* 內 *intérieur*, jouant à l'égard de la parentèle par l'épouse le rôle que le préfixe *wai* 外 *extérieur*, joue à l'égard de la parentèle par la mère. Que le Ritualiste n'y ait pas songé est peu vraisemblable, étant donné l'esprit de système amplement manifesté dans les autres parties de la nomenclature. A vrai dire, s'il a reculé devant cette nouvelle systématisation, c'est plutôt que les relations d'alliance lui apparaissaient comme trop originales pour pouvoir être interprétées sur le modèle des relations cultuelles. Une telle interprétation a été admise par lui dans le cas des cognats matrilatéraux parceque le parallélisme entre la mère et le père était fondé depuis longtemps dans la tradition chinoise, et qu'après tout les ascendants de la mère peuvent être considérés comme les homologues des ascendants du père. Au contraire, les relations avec la belle-famille sont d'un tout autre

30 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948) p. 17. Feng Han-chi ne classe pas parmi les *termes vocatifs* ceux de la parentèle par l'épouse dont il est maintenant question, parcequ'à l'époque classique ces termes ont déjà été convertis en termes employés à la troisième personne, mais originellement et à l'époque du *Erya* il ne s'agit que de vocables utilisés à la deuxième personne.

3) le vêtement de même toile que les précédents mais maintenant *grossièrement travaillé dagong* 大功, et non plus seulement ourlé pour la troisième classe;
4) le vêtement toujours de même toile, mais cette fois plus *finement travaillé xiaogong* 小功, pour la quatrième classe,
5) le vêtement de toile de *chanvre souple sima* 緦麻, pour la cinquième classe.

Quant à la durée du deuil, il semble qu'elle ait été à l'origine uniformément fixée à un an (34). Cependant, à l'époque confucéenne elle se trouve graduée elle aussi en cinq degrés: tout en restant d'un an dans la deuxième classe, elle est portée à trois ans dans la première classe(35), mais réduite à neuf mois dans la troisième classe, à cinq mois dans la quatrième et à trois mois dans la cinquième. En outre, une diversification supplémentaire est introduite par des variantes de combinaisons des modules de durée et des formes extérieures du deuil. Ainsi, la seconde classe est subdivisée en *zicui* de trois ans, *zicui* d'un an mais dont l'appareil extérieur est augmenté d'un bâton destiné à soutenir celui qu'écrase la douleur, *zicui* normal d'un an sans bâton de douleur et *zicui* réduit, de trois mois; la quatrième classe, celle du *xiaogong* de cinq mois, devient dans certains cas un deuil de sept mois qui prend le nom de *suicui* 繐衰, tiré de celui de la toile d'espèce *sui* dans laquelle était taillé le vêtement du *xiaogong*. Enfin, de multiples différences de détail affinent encore la distinction des modalités de deuil en variétés innombrables (36). En fin de compte, ce sont les modules de durée qui, au lieu des signes vestimentaires, ont été pris comme caractéristiques des classes de deuil, et parceque leur expression était chiffrée, le classement luctuaire des relations de parenté a donné lieu à une sorte de théorie quantitative. Théorie compliquée; non que les Chinois ne soient parvenus à dégager l'idée de degrés dans la parenté, idée qu'ils utilisent

34 – Dans le *Liji, Sannianwen* 三年問, la durée type du deuil est donnée celle d'une révolution du ciel et de la terre en quatre saisons (cf. *Liji*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2293). Guo Moruo a d'ailleurs montré que le deuil porté par le fils à la mort de son père devait être anciennement non pas de trois ans, mais d'un an, à en juger par l'entrée en fonction des souverains dès la première année de leur régne (cf. *Kaogu xuebao* de Pékin, 1962, No 1, p.1).

35 – En fait, le deuil dit de trois ans se réduisait à une période plus brève, de vingt-sept mois selon Wang Su 王肅, de vingt-cinq mois selon Zheng Xuan 鄭玄 (Cf. Morohashi Tetsuji, *Shina no kazousei*, Tôkyô 1940, p. 107 et 109).

36 – Tout ce qui précède sur les classes de deuil et leurs subdivisions est tiré du chapitre *Sangfu* du *Yili*, dont on trouvera une excellente analyse dans l'ouvrage de Morohashi Tetsuji, *Shina no kazokusei* (Tôkyô 1940), p. 85-113.

poussé à cette assimilation, c'est probable; quant à renverser l'explication et déduire de l'ambivalence de la terminologie l'existence d'un régime matrimonial de chassé-croisé des femmes, nous avons déjà bien suffisamment vu pourquoi c'était impossible.

Reste à examiner une dernière question, celle des effets du régime luctuaire sur le système de la parenté. Feng Han-chi a raison d'insister sur l'importance de ces effets dans l'évolution qui mène de la nomenclature du *Erya* à la nomenclature classique, en passant par l'étape marquée par le *Sangfuzhuan* 喪服傳 du *Yili*. Mais il se méprend singulièrement quand il crédite la théorie chinoise du deuil de la rationalisation du système de parenté. D'une part, le système de la parenté s'est organisé en Chine sous une tout autre influence, on vient de le voir, d'autre part, si la théorie du deuil est effectivement responsable dans ce domaine d'un développement de la systématisation, il est permis de s'interroger sur la valeur véritable de ce développement, pour autant qu'il s'est opéré moins par progrès de la rationalisation que par généralisation appauvrissante, n'unifiant toute la nomenclature de la parenté qu'en lui enlevant en grande partie les significations qu'y avait attachées le Ritualiste antique, et notamment en abolissant toute distinction autre que verbale entre la parenté agnatique et la parenté cognatique. La théorie du deuil est en effet une théorie quantifiante, et elle a vidé les relations de parenté de leur contenu qualitatif pour les transformer en pures expressions de distance: progrès si l'on veut, mais progrès effectué en sens contraire de la philosophie sociale chinoise.

Le deuil est en Chine traditionnellement gradué en cinq classes, les *Wufu* 五服 littéralement les *cinq vêtements*, selon la distinction qui se faisait primitivement uniquement d'après la diversité des appareils vestimentaires plus ou moins austères imposés par les rites:

1) le *vêtement de chanvre grossier non ourlé zhancui* 斬衰 pour la première classe;
2) le *vêtement de chanvre grossier ourlé zicui* 齊衰 pour la deuxième classe;

oncle (maternel) est donnée au mot *gu* 姑 *tante* (paternelle) (par homophonie avec *gu* 故 *ancien, gu tante* est présenté comme signifiant proprement *âgée)*; et l'on trouve ensuite la note suivante:

«Pourquoi appelle-t-on le père et la mère de l'époux *jiu* et *gu*? Parceque le terme *jiu* exprime un respect semblable à celui que l'on voue au père, mais pour quelqu'un qui n'est pas le père; et le terme *gu* une affection semblable à celle que l'on voue à la mère, mais pour quelqu'un qui n'est pas la mère» (éd. *Congshu jicheng*, p. 208). Autrement dit, le peau-père et la belle-mère ont été traités par assimilation aux parents les plus proches du père et de la mère.

diatement inférieur du rassemblement des frères pour le culte du père, il en résulte cette curieuse anomalie que le plus haut ascendant commun qui, comme défunt, devient le pôle religieux de l'ensemble total de la parenté, ne peut plus être considéré, dès lors qu'il est supposé survivant, lui-même comme parent: sinon ses frères le seraient aussi, et une série spécifique surnuméraire de parenté se dessinerait au delà de la série *à la limite du clan.*

Si à des pans entiers de la parenté ont pu être affectés uniformément les mêmes classes de deuil, la dernière classe à la série des parents *à la limite du clan*, l'avant-dernière à la pénultième série des parents *(issus) de grands-pères suivants* (39), ce n'est donc pas que les classes luctuaires aient déterminé ces séries, c'est que ces séries s'offraient toutes construites au traitement luctuaire qui leur a été appliqué.

Quant à savoir pourquoi, étant reconnu que la parenté n'a pas été organisée pour le deuil, le deuil lui-même n'avait pas été organisé en fonction des structures de la parenté, il suffit de remarquer que, comme le note Katô Shôgen, les rites du deuil sont d'abord des rites de purification, de caractère magique, imposés avec plus ou moins de rigueur à tous ceux, parents ou non, que leur familiarité avec le défunt avait mis en contact plus ou moins étroit avec la mort (40). C'est beaucoup plus tard que ces rites ont été systématiquement traités, par les confucianistes, comme symboles des sentiments de parenté. Le deuil a d'ailleurs conservé ses règles propres, parfois indépendantes de la proximité, comme celles qui prennent en considération l'âge du défunt (41). Sur-

39 – Les proches de la série (issue) de *grands-pères suivants* sont tous énumérés dans le *Yili* en tête de ceux à qui est dû le deuil *xiaogong* 小功 (cf. éd. *Shisanjing zhushu*, p. 937); de même ceux de la série *à la limite du clan* le sont en tête de ceux à qui est dû le deuil *sima* 緦麻 (même éd., p. 942); ce sont les deux, seuls séries de parents pour lesquelles il y a uniformité des obligations de deuil, selon le *Yili*.

40 – Cf. Katô Shôgen, *Shina kodai kazoku seido kenkyû* (Tôkyô 1941) p. 141. Cependant, Katô Shôgen en tire argument à l'appui de sa thèse que la parenté aurait en Chine son origine dans les modalités de la cohabitation, thèse qui n'est pas retenue ici, le présent travail visant à montrer que c'est le système cultuel qui a entraîné la structuration de la parenté.

41 – On ne porte pas le deuil pour un enfant décédé avant d'avoir reçu un nom personnel (à moins de trois mois); pour un enfant décédé à un âge compris entre trois mois et huit ans, on ne porte qu'un deuil simplifié, autant de jours que l'enfant a vécu de mois; le deuil formel ne commence pour les enfants que lorsqu'ils avaient au moins huit ans à leur décès, et non sans déclassements plus ou moins importants selon que l'enfant avait à son décès entre huit et onze ans, ou entre douze et quinze ans, ou entre seize et dix-neuf ans (Cf. *Yili*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 897).

au contraire fort bien, mais en raison d'une discordance fondamentale entre le nombre des principaux échelons du deuil, qui est de cinq, et celui des principaux échelons de la parenté reconnue, qui est de quatre. Cette discordance, Feng Han-chi s'efforce de l'effacer pour les besoins de son argumentation en traitant la première classe du deuil, caractérisée par le module de trois ans, comme un simple renforcement du deuil d'un an, ce qui lui permet de dresser un tableau démonstratif de la cohérence du classement luctuaire et du classement binominal de la parenté, le premier ayant dû à son avis commander le second (37). Mais en réalité, si l'on caractérise les classes de deuil par le temps durant lequel sont maintenues les obligations, il n'y a aucune raison de traiter comme variante du deuil d'un an le seul deuil renforcé de trois ans, et pas les deuils diminués de neuf mois, cinq mois et trois mois. Que pour l'un le Ritualiste parle explicitement de *renforcement jialong* 加隆, sans faire allusion pour les autres à leur aménagement par dégrévement progressif, ne peut prévaloir sur le principe absolument constant que le deuil comporte cinq classes, et n'est qu'un des signes des efforts faits pour parvenir à la coïncidence de l'échelle des obligations luctuaires et de l'échelle des proximités.

Ces efforts ont d'ailleurs consisté surtout à démultiplier la gamme des obligations luctuaires pour rattraper dans les différences de détails l'hétérogénéité des deux grilles fondamentales du deuil et de la parenté. Quant à l'indépendance originelle de la seconde par rapport à la première, elle est soulignée par le fait que non seulement son amplitude de quatre degrés est demeurée absolument inchangée, mais que même dans l'axe principal de la parenté, l'axe de l'ascendance directe, le quatrième degré a été, durant toute l'époque préimpériale, laissé par le Ritualiste en dehors de la portée des obligations de deuil. Sans doute ne s'agit-il que d'une hypothèse d'école, la survie du trisaïeul jusqu'à la cinquième génération de sa descendance n'étant guère probable; mais cette hypothèse est prévue par le Ritualiste Han, et si elle est laissée de côté dans le *Yili* (38), ce n'est pas par négligence, et c'est parceque la régle antique écarte délibérément le deuil du trisaïeul pour des raisons qui tiennent à la conception de la proximité de parenté comme proximité dans le temple. En effet, la communauté des proches prenant naissance non pas au niveau de la jonction des lignées mais au niveau imme-

37 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948, p. 42).

38 – Le *Yili* ne parle pas d'obligations luctuaires à l'égard du trisaïeul, et ce sont les commentateurs Han qui ont élargi au trisaïeul l'obligation stipulée dans le *Yili* à l'égard du bisaïeul (Cf. *Yili*, éd. *Shisan jing zhushu*, p. 942). En faisant figurer le trisaïeul dans son tableau des obligations luctuaires, Feng Han-chi se place à une époque relativement tardive.

Ou encore, voici les relations qui rentrent, toujours selon le *Yili* (45), dans la troisième classe du deuil, pour ce qui est du deuil normal de neuf mois:
- la relation du neveu à la tante paternelle mariée,
- la relation de l'adopté successeur de son père adoptif à ses frères consanguins,
- la relation du père à sa fille mariée,
- la relation du cousin au cousin germain,
- la relation du grand-père au petit-fils cadet,
- la relation du beau-père à la bru épouse du fils héritier,
- la relation de la femme mariée à son frère consanguin,
- la relation de la femme mariée à son neveu ou sa nièce mariés,
- la relation de la femme mariée aux grands-parents de son époux,
- la relation de la femme mariée aux oncles paternels de son époux et aux épouses de ceux-ci,
- la relation de l'épouse d'un grand officier à ses oncles paternels et à leurs épouses, ou à ses enfants autres que l'aîné, ou à ses frères et aux enfants de ses frères, lorsque tous ces parents n'ont rang que de simple officier,
- les relations soit du frère cadet d'un seigneur, soit du fils cadet d'un grand officier, à sa mère, à son épouse, aux frères de sa mère et de son épouse, à ses cousins germains du rang de grand officier,
- la relation d'une femme mariée aux filles mariées des frères de son époux,
- la relation de la concubine d'un grand officier aux fils cadets du seigneur,
- les relations d'une femme, mariée ou non, à ses oncles paternels et à leurs épouses ainsi qu'à ses tantes paternelles,
- les relations d'un grand officier, de son épouse et de ses enfants, ou des frères d'un seigneur, à leurs tantes paternelles et aux filles de celles-ci lorsque les unes et les autres sont les épouses de grands officiers,
- les relations d'un seigneur à ses tantes paternelles et aux filles de celles-ci lorsque les unes et les autres sont les épouses de grands officiers.

Ces exemples suffiront à montrer pourquoi les mesures brutes de la parenté en degrés sont insuffisamment significatives: les différences de rangs les affectent considérablement, notamment en convertissant la collatéralité en ascendance. La forte incidence de telles conversions sur la structure naturelle de la parenté n'a pas manqué de diminuer considérablement la pertinence des aspects sous lesquels la terminologie reflétait la filiation. A cela s'ajoutant l'homogénéisation purement quantita-

45 – Cf. *Yili*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 900-901 et 915-920.

tout, les rites du deuil, une fois interprétés comme l'expression symbolique de la piété envers le défunt, ont été largement étendus au delà de la parenté proprement dite à toutes sortes de relations dérivées d'elle ou calquées sur elles: d'abord les relations féodales, mais aussi bien celles de l'amitié ou celles de disciple à maître. La théorie luctuaire prend donc en fait le sens d'un calcul raffiné non pas simplement des relations de parenté, mais de relations de tout genre, procédant selon les trois principes suivants:
1) toutes les relations prises en considération, quelles quelles soient, sont ramenées par analogie aux relations de parenté,
2) les relations de parenté sont assimilées les unes aux autres moyennant *rétraction yin* 引 ou *distension tui* 推 (42) de manière à revenir de proche en proche aux relations fondamentales, et notamment à évacuer l'obliquité;
3) les relations fondamentales font l'objet d'une évaluation selon la *décroissance* (de la proximité) *jiangshai* 降殺 degré par degré à chaque passage d'une catégorie de parenté à la catégorie voisine, soit dans le sens de l'ascendance, et c'est le *shangshai* 上殺 *(dégressivité ascendante)* soit dans le sens de la collatéralité, et c'est le *pangshai* 旁殺 *(dégressivité latérale)* (43).

Le calcul conduit, après l'intervention de force correctifs rituels, à un étalonnage des relations selon les classes de deuil et leurs subdivisions, qui par suite, dans la tradition chinoise, ont été substituées aux mesures en degrés comme indicatifs des proximités. Mais les étiquettes luctuaires recouvrent les relations les plus hétéroclites. Voici par exemple les relations qui rentrent, selon le *Yili* (44), dans la première classe du deuil:
- la relation du fils au père,
- la relation du seigneur féodal au Fils du Ciel,
- la relation du ministre à son souverain,
- la relation du père à celui de ses fils qui lui succédera,
- la relation du père adoptif au fils adoptif destiné à lui succéder,
- la relation de l'épouse à l'époux,
- la relation de la concubine princière au prince,
- la relation de la fille non mariée à son père,
- la relation de la fille divorcée à son père,
- la relation d'un officier de la suite d'un prince à ce prince,

42 – Cf. *supra*, p. 316.

43 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948), p. 40.

44 – Cf. *Yili*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 839-847.

Cependant, les épaulement ne sont qu'une structure purement formelle, ne représentant nullement ni la filiation ni aucune sorte de relation de parenté directe, et les préfixes qui les indiquent sont en réalité de purs algorithmes, sans autre signification vraie que celle d'opérateurs de la notation. Plus généralement, d'ailleurs, tous les éléments de la terminologie ont plus ou moins évolué de telle sorte qu'ils se sont transformés en signes quasi-algébriques. L'évacuation d'une grande partie du contenu rituellement significatif des désignations des catégories de la parenté a fait disparaître les raisons qui avaient retenu le Ritualiste ancien de franchir certaines limites dans la généralisation de la nomenclature. La parenté dans les générations inférieures à *EGO* a été sériée comme dans les générations supérieures par les mêmes préfixes spécifiques, qui n'avaient plus aucune véritable connotation cultuelle malgré leur acceptation usuelle. Observons cependant que, du fait qu'il n'y a pas dans la descendance d'*EGO* de distinction comme dans son ascendance, entre une descendance unilinéaire principale et des descendances secondaires de lignages obliques, les préfixes spécifiques n'y ont plus le même sens que dans la parenté haute à partir de la génération d'*EGO:* au lieu d'indiquer des épaulements, ils indiquent ici des axes de descendance pure et simple, parallèles à l'axe vertical de la descendance non dissociée d'*EGO* (49). Il y a là naturellement une incohérence révélatrice du résidu, qui reste somme toute assez considérable, de la perception triviale des structures de la parenté, non éliminé par l'effort de formalisation.

D'autre part, les différentes sortes de parenté cognatique sont toutes désignées de la même façon par transposition de la nomenclature de la parenté agnatique au moyen de préfixes diacritiques spéciaux: le préfixe *wai* 外 *extérieur* signale la parentèle par la mère, le préfixe *nei* 內 *intérieur* signale la parentèle par l'épouse, le préfixe *biao* 表 *externe* signale indistinctement les parentèles par les sœurs du père ou de la mère, non sans quelques incohérences là aussi.

Examiner de plus près la nomenclature moderne serait sortir du cadre du présent travail, et au demeurant reprendre des analyses déjà fort bien faites en la matière par Feng Han-chi. Cette nomenclature s'avère l'une des plus remarquables qui se puisse rencontrer au point de vue du niveau de la formalisation. Mais il est permis d'admirer plus encore le génie du Ritualiste ancien, véritable inventeur de la notation

49 – Ainsi le préfixe *tang*, appliqué aux cousins germains d'*EGO*, s'applique en remontant aux cousins germains des oncles d'*EGO* qui ne sont nullement les pères des cousins d'*EGO*, puis aux cousins germains des grands oncles d'*EGO*, qui ne sont nullement les pères des cousins de ses oncles; tandis qu'en descendant il s'applique d'abord aux fils des cousins germains d'*EGO*, puis à leurs petits-fils.

tive des relations les plus hétérogènes, la conception même de la parenté s'est progressivement modifée. Le Ritualiste a conservé l'habitude, que lui avait donnée la notation binominale, de lire la parenté sur deux axes au lieu de la repérer de nœuds en nœuds sur le réseau qu'elle forme; mais, rendu attentif surtout aux écarts, à la distance, qui prend évidemment beaucoup plus d'importance dans la direction de la collatéralité que dans celle de l'ascendance puisqu'à degré de parenté égal un ascendant est en fait toujours plus proche qu'un collatéral comme le signale d'ailleurs fort bien en général une différence dans les obligations luctuaires, il s'est mis à considérer la parenté d'abord sur l'axe de la collatéralité, au lieu de commencer par la considération de l'ancêtre dans le culte duquel elle se concrétisait. Or, dans le sens de la collatéralité, ce qui donne immédiatement la mesure des écarts c'est ce que nous avons appelé les *épaulements* de l'axe vertical de l'ascendance directe d'*EGO*. Il devait en résulter la substitution de ces épaulements, comme principes de sériation de la parenté, aux axes obliques de descendance collatérale déterminant les subdivisions spécifiques dans l'ancienne nomenclature. Le poids de la tradition a fait que la transformation, amorcée dès l'époque Han, ne s'est entièrement achevé qu'à l'époque Song selon Feng Han-chi (46). Elle s'est traduite par le remplacement dans la notation binominale des préfixes indicatifs d'origine des lignages secondaires, à savoir *(issu) de pères suivants, (issu) de grands-pères suivants, (issu) d'aïeux à la limite du clan,* par de nouveaux préfixes indicatifs d'épaulements: préfixe nul pour le premier épaulement (indiqué implicitement par la seule précision de la séniorité notée par rapport aux ascendants directs de façon analogue à la notation représentée par le terme *zong* 從 *suivant* dans la terminologie primitive) (47), préfixe *tang* 堂, littéralement *(faisant partie du) temple (ancestral),* pour le deuxième épaulement, préfixe *zaitang* 再堂 littéralement *(faisant partie) encore (du) temple (ancestral),* pour le troisème épaulement, et préfixe *zu* 族 littéralement *(à la limite du) clan,* pour le quatrième épaulement (48).

46 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948), p. 21.

47 – Analogue à ce que notait le mot *zong* lorsqu'il était primitivement appliqué aux cadets pour les distinguer de l'aîné; mais dans la terminologie classique, au lieu d'un seul préfixe, deux sont utilisés: *bo* pour les *aînés* et *shu* pour les *cadets.*

48 – Cf. le tableau de principe de la nomenclature moderne présenté par Feng Han-chi par opposition à celui de la nomenclature du *Erya (The Chinese Kinship System,* Cambridge, Mass., 1948, p. 23).

Deuxième partie

LE RITUALISME CHINOIS

La société chinoise ancienne était réglée par les rites. Comment cela se peut-il ? Les rites sont définis par Littré comme « l'ordre des cérémonies qui se pratiquent dans une religion ». Le confucianisme en a fait l'ordre de toutes les activités qui se poursuivent dans la société, ce qui naturellement donne à la conception chinoise des rites une dimension toute autre que celle à laquelle la réduit la tradition occidentale. Cette autre dimension résulte du changement de plan de la construction rituelle, transféré du plan religieux au plan social dans son ensemble, ainsi que de l'élargissement considérable de sa portée, étendue à tous les actes de la vie en société, et du renforcement remarquable de l'efficacité des mécanismes qu'elle comporte, beaucoup plus savamment mis en œuvre. C'est là ce qui caractérise le ritualisme chinois, par lequel le sens primitif des rites de la religion est si profondément transformé que les traducteurs occidentaux sont gênés par l'étroitesse de sens du mot *rite,* et recherchent pour traduire le mot chinois correspondant, *li,* des termes à connotation beaucoup plus large comme celui de *bienséance* ou celui de *propriété* (au sens de ce qui fait qu'une conduite est parfaitement appropriée), lesquels ont le grave désavantage de donner l'idée de quelque chose d'assez insignifiant et vague, alors qu'en Chine rien n'était plus important et mieux déterminé que les rites.

Dans beaucoup de civilisations relativement primitives, la vie sociale est tout entière placée sous l'emprise de la religion. Des rites religieux de serment, de vœu, de consécration, de bénédiction, ou autres, entourent les engagements, les échanges, les transactions, marquent le statut des personnes, renforcent les obligations, portant ainsi le respect des règles régissant les rapports sociaux au niveau de la sanction transcendante d'une justice surnaturelle. Dans la civilisation occidentale, le droit s'est développé à partir de la laïcisation de rites de ce genre. Le ritualisme chinois a suivi une tout autre voie. Il se développe à la suite d'un mouvement de retrait de la conscience religieuse refoulée par une sorte de rationalisation cosmologique du monde appuyée sur la spéculation divinatoire. Au lieu d'entourer les actes de la vie sociale d'un cérémonial religieux, il emprunte à ce cérémonial ses formes, pour en faire jouer les

binominale de la parenté, et qui n'a hésité à généraliser celle-ci que par le souci, typique de la pensée chinoise antique et moins présent à la conscience du Ritualiste moderne, de préserver sous la forme des noms la densité des significations.

nisme a fait régner son ordre moral par les seuls mécanismes des institutions rituelles.

Les études sur le ritualisme qu'on retrouvera ci-après sont d'une part extraites du tome II de *Wangdao ou La voie royale,* pour quatre chapitres, et d'autre part reprises du volume II des *Essais sur le rituel* du Colloque du centenaire de la Section des sciences religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (édité par A.-M. Blondeau et K. Schipper chez Peeters, Louvain-Paris, 1990), ainsi que du n° 6 de la revue *Extrême-Orient - Extrême-Occident* (Université de Paris VIII, 2e trimestre 1985), pour deux articles.

ressorts de pure discipline sociale, abstraction faite de leur finalité transcendante, dans le sens de l'ordre établi dans la société. Notons qu'il ne s'agit pas de laïcisation à proprement parler : le confucianisme a toujours soigneusement maintenu un fonds de rites religieux — ceux des sacrifices au Ciel, à la Terre, aux ancêtres, aux dieux du sol notamment —, nécessaire au ressourcement du ritualisme qui, coupé de ses racines religieuses, se mortifierait en formalisme vide, privé de sincérité. Or la sincérité est essentielle à la philosophie chinoise des rites. Pas plus qu'il n'y a de droit sans bonne foi, il n'y a de rites sans accomplissement sincère. C'est que le sens du rite, disent les auteurs, doit, à partir du geste extérieur, pénétrer la conscience de l'honnête homme.

L'extériorisation des actes est nécessaire à leur réglementation sociale. Dans le droit, elle résulte de la forme juridique, analogue à cet égard à la forme rituelle que développe le régime des rites. Mais la forme juridique se saisit de l'acte seulement au moment où il prend naissance dans l'intention de son auteur, pour en faire alors un acte juridique. Dans le régime des rites, par contre, l'artifice de la forme intervient avant toute intention d'agir, en vue de modeler d'avance l'intention elle-même : les formes rituelles sont d'abord des formes vides, mises en place dans l'apesanteur du pur cérémonial, afin de préformer dans le sens de l'ordre établi les actes pleins qui seront accomplis dans la pesanteur des activités effectives. Si le régime fonctionne bien, les conduites s'alignent toutes seules dans le sens voulu, ainsi que le soulignent tous les théoriciens chinois du ritualisme. Aucune contrainte ne sera plus en effet nécessaire au niveau des actes pleins dès lors que le sujet agissant aura complètement intériorisé l'ordre rituel au niveau des pratiques cérémoniales, assurément très contraignantes, elles, mais d'une contrainte qui pour ainsi dire ne pèse pas puisqu'elle n'affecte que des actes vides.

Il va de soi que là où le régime ne fonctionne pas, s'agissant notamment d'individus réfractaires à l'élévation des mœurs à laquelle les rites portent les honnêtes gens, la loi pénale sévira. Mais l'idéal du confucianisme est celui d'une société sans loi pénale, où le bon ordre règne par la seule efficacité des rites. Sur quoi s'appuie cette efficacité ? Sur le sentiment de honte, disent les auteurs chinois, autrement dit la perte de face. Dans la société ritualiste, le contrôle du respect de l'ordre établi ne se fait plus, en principe, qu'à travers l'image que chacun donne de sa propre conduite par les rites formels dans lesquels sans cesse il la joue. Par ce jeu, il se donne une face qui l'expose d'autant plus entièrement à la censure de tous que les obligations rituelles sont plus minutieusement étendues à toutes les formes d'activité appelées par toutes les sortes de rapports sociaux. Le plein développement du ritualisme, tel que l'a connu la Chine classique, porte au maximum la pression sociale, ressentie par chacun jusqu'aux limites du supportable du fait du transfert de la conscience de soi sur le sentiment de la face que favorisent les rites. C'est sous cette formidable pression que le confucia-

Ritualisme et morpho-logique

Les structures de la société chinoise archaïque sont, nous avons pu le constater tout au long des chapitres précédents, marquées d'un formalisme extrême, presque aussi manifeste au stade de la royauté Yin, dans les abstractions simplificatrices grâce auxquelles étaient maintenue monolithiquement l'unité de la grande famille ethnique en dépit de son extension déjà considérable, qu'au stade de la royauté Zhou, dans la démultiplication raffinée des relations de parenté et leur conversion en relations féodales. Ce formalisme résulte-t-il du calcul plus ou moins délibéré d'un mécanisme social approprié à la réalisation de certains objectifs plus ou moins conscients ? Il n'a en tout cas certainement pas été calculé en vue d'équilibrer les échanges matrimoniaux, quoi qu'en ait pensé Granet, nous nous en sommes aperçus (1). Quant au reste, si l'organisation du culte des ancêtres par laquelle s'est trouvé structuré l'ensemble de la collectivité fut assez systématiquement exploitée politiquement pour évoluer largement, sous l'influence du changement des conditions intérieures et extérieures d'existence de l'ethnie dominante, d'une dynastie à l'autre, il n'en demeure pas moins que c'est en elle-même et pour elle-même qu'elle fit l'objet de l'élaboration savante précédemment étudiée. C'est donc avant tout par la recherche de la perfection formelle en soi, de la forme pour la forme, que s'explique cette élaboration.

Et en effet le trait le plus caractéristique de la conception chinoise de l'ordre social n'est-il pas le ritualisme, c'est-à-dire, au fond, la priorité de la formalité sur la finalité ? Le sens des rites, autrement dit la conviction de la suffisance de l'ordre formel, est l'âme des institutions de la Chine antique, la vertu indispensable à la pratique de la *voie royale.* Sans lui les structures dont nous venons d'étudier l'agencement n'auraient pu ni fonctionner, ni même voir le jour. Pour comprendre le système institutionnel de la royauté chinoise il ne suffit donc pas d'avoir démonté les pièces maîtresses de son dispositif ; il faut encore s'interroger sur la raison qui a présidé à sa construction et commandé sa mise en œuvre. De quelle nature est la mentalité ritualiste ? Comment s'est-elle développée dans la Chine archaïque ? Quelle est sa logique propre ? Autant de questions qui ouvrent donc une dernière étape de recherche sans laquelle notre enquête ne saurait être complète.

« La *chaussure li*, c'est le *rite li*. Elle encadre le pied, c'est pourquoi elle est prise au sens de rite. » (4)

Interprétation qui est encore développée par bien d'autres auteurs, et notamment par Doan Yucai 段玉裁dans son célèbre commentaire du *Shuowen Jieci*, à l'article *li rite* :

« La chaussure est ce de quoi le pied tire appui (en s'en revêtant). Par extension, tout ce de quoi on tire appui (en s'en revêtant) est appelé chaussure, ce qui est la loi de l'emprunt d'un mot pour un autre. La botte est chaussure, le rite est chaussure : dans les deux cas il s'agit de ce qu'on chausse, mais dans deux sens différents. »

Il va sans dire que dans ces conditions tout acte peut, –doit même–, se conformer aux rites, et que les conduites rituelles ne se limitent aucunement aux gestes extérieurs prescrits dans les cérémonies et auxquels la terminologie réserve le nom particulier de *yi* 儀*cérémonial*. Les plus importantes de ces formes de l'action que sont les rites ne comportent aucune extériorisation gestuelle ; elles épousent simplement les raisons des choses de telle sorte que ce sont ces raisons elles-mêmes qui sont rites ; un acte rituel est un acte rationnel.

Ceci ne peut s'entendre que du point de vue d'une conception spécifique de la raison, tout aussi traditionnelle en Chine que le ritualisme qui y renvoie. La *praxis* chinoise ne commence pas par un calcul de moyens en vue de la réalisation objective d'une idée, c'est-à-dire d'une forme préconçue, d'une fin préalablement formée dans l'esprit du sujet agissant, mais par la recherche de la structure formelle de la réalité extérieure se trouvant sous l'emprise de l'action, structure à laquelle il s'agit d'adapter rituellement la forme de cette action pour obtenir un résultat qui peut être dans ces conditions prévu comme positif, mais certainement pas préfiguré eidétiquement. Ce qui en chinois est appelé *raison li* 理, c'est une telle structure formelle ; et raisonner n'est pas reconstituer des séries d'antécédents et de conséquents en descendant de la cause à l'effet ou en remontant de l'effet à la cause, mais dégager des formes qui se correspondent les unes aux autres selon la réciprocité des structures des réalités et des rites des actions réussies, ces dernières n'étant pas seulement le fait de l'activité des hommes, mais le fait du mouvement de tous les êtres de l'univers. Ainsi la pousse des plantes conforme à la structure rationnelle du printemps est rituelle, et le mouvement des saisons lui-même est rituel lorsqu'il est conforme à la structure rationnelle de l'année.

Le mot *li raison* désigne proprement, en chinois, les veines du jade, et le paradigme du raisonnement est le travail du lapidaire recherchant les lignes de la pierre pour les faire épouser par le mouvement de son instrument. « *Raisonner li*, écrit Xu Shen dans le *Shuowen jiezi*, c'est travailler le jade » ; à quoi Doan Yucai ajoute le commentaire suivant :

« ... Si dur que soit le jade, il suffit de trouver en le travaillant la

Non que le raisonnement par les fins et les moyens, par les causes et les effets, soit absolument étranger au ritualisme ; mais il n'y joue qu'un rôle secondaire, complémentaire, la finalité et la causalité n'étant conçues qu'en-deça de la formalité, et seulement avec un outillage pseudo-conceptuel de *noms* qui leur est mal adapté. Symétriquement, d'ailleurs, la pensée téléo-logicienne n'ignore pas la régulation purement formelle de l'action : ainsi la règle de la conduite routière à droite ou à gauche, par exemple, dans nos sociétés, est-elle établie à l'instar d'une institution purement rituelle. Cependant la téléo-logique n'en construit alors pas moins la forme normalisée des comportements comme un moyen déduit de l'harmonie des conduites préfigurée comme fin. Au contraire, la morpho-logique ne procède que par recherche de proche en proche des formes véritablement structurantes cachées sous la confusion des apparences superficielles et dont les correspondances font l'harmonie profonde de l'univers, car ces formes sont déterminées par des *raisons li* non pas déductibles à partir d'idées conçues dans l'esprit, mais marquées seulement dans la réalité même ; soit dit sans préjuger, bien sûr, des illusions susceptibles de fausser la représentation de ces formes rationnelles. Le bon lapidaire travaille le jade en en dégageant une pièce qui devient carré, disque ou demi-lune selon le sens des veines de la pierre et indépendamment d'aucun modèle préconçu.

De même que la structure interne du bloc de jade impose au lapidaire les lignes de la pièce qui sort de ses mains, de même la configuration des rapports perçus comme constitutifs du corps social, –à savoir des rapports de parenté–, impose au Ritualiste la forme de l'organisation politique de la société dont il ne fait que raffiner le dispositif. La régulation des fonctions sociales, le bon ordre entre les hommes, résultent ainsi fondamentalement de la rationalisation formelle des relations tenues pour naturelles entre les personnes, les relations familiales, et non pas de l'action contraignante d'un appareil artificiel de gouvernement.

Bien des aspects remarquables de la philosophie politique chinoise classique s'expliquent à partir de là. Par exemple, si aucune alternative n'a jamais été recherchée à la forme monarchique de l'organisation sociale, c'est que la royauté ne pouvait être mise en cause en tant que forme générique de la structure rationnelle inhérente à la société humaine. Ou encore, l'absence de toute conscience de la notion de liberté ; absence qui nous paraît injustifiable, et qui pourtant va de soi dans l'horizon d'une pensée négligeant la finalité et par conséquent ignorant nécessairement la liberté, à laquelle elle substitue, dans le cadre de la morpho-logique, le sens de la *spontanéité ziran* 自然, dont par contre la mentalité téléo-logicienne ne fait aucun usage.

C'est dire quelles divergences peuvent éloigner l'une de l'autre les mentalités ritualiste et non-ritualiste. Et cependant en Chine ni plus ni moins qu'ailleurs les rites ne sont originellement que les formes du

Il ne sera pas inutile de commencer par préciser, en la distinguant de nos idées occidentales, la signification que la tradition chinoise attache au *rite*, dans l'acceptation propre au terme chinois *li* 禮

Pour nous, un acte rituel est un acte règlé dans sa forme extérieure sans qu'apparaisse positivement le sens de cette forme dans la perspective de la finalité de l'acte, de telle sorte que celui-ci se réduit pour la raison positive à un geste vide, sans portée réelle. Typiquement rituelles sont les cérémonies de la religion ou de la magie pour autant que, leur portée demeurant entièrement extra-empirique, elles prennent un caractère totalement aberrant selon notre expérience de l'appropriation des moyens aux fins. Sans doute les actes de ces cérémonies retrouvent-ils toute leur cohérence pour la mentalité magique ou religieuse, qui leur confère un pouvoir exceptionnel de sortilège ou de sacrement ; mais l'effacement de leur signification surnaturelle ne laisse plus subsister d'eux que des gestes gratuits, dont cependant l'habitude peut maintenir la pratique, et qu'alors l'usage social revêt artificiellement d'une signification purement symbolique. En somme, nous concevons l'acte rituel, règlé seulement formellement, d'une façon toute négative par opposition aux actes pleinement efficaces, dont la forme ne peut être règlée pour elle-même puisqu'elle est nécessairement déterminée par leur finalité. Tout au plus concédons-nous au rite la logique de déterminations surnaturelles illusoires, ou la cohérence artificielle d'une symbolique sociale de convention. C'est que nous ne concevons pas d'autre rationalisation de l'action que sa rationalisation par ses fins.

La pensée chinoise en juge tout autrement. Le rite, pour elle, n'est nullement le résidu formel d'un acte vidé de son sens, mais inversement la forme étudiée sur laquelle doit se modeler toute espèce d'action sous peine de manquer de conformité au sens des choses, et par suite de dévier de l'ordre universel. Traditionnellement, le nom *li* 禮 des *rites* est assimilé à son homonyme *li* 履 *chaussure*, par transposition sur le plan de la démarche morale, sur le plan de la conduite de l'action, de la nécessité d'une forme qui maintienne le pied en le garantissant du risque d'entorse dans la démarche physique. Ainsi, rapportant toutes les vertus à la piété filiale, Zeng zi 曾子disait :

«La vertu d'humanité consiste à humaniser celle-ci (à savoir, la piété filiale) ; *le sens des rites consiste à chausser celle-ci* (des formes rituelles voulues) ; le sens du devoir consiste à observer comme il convient les règles de celle-ci ; la sincérité consiste à pratiquer sincèrement celle-ci ; le courage consiste à pratiquer sans faiblesse celle-ci...» (2)

De même, le 10e des hexagrammes du *Yijing*, dénommé *li* 履 *chaussure*, est communément expliqué comme représentant les rites (3) ; ce que corrobore la définition suivante, donnée par un lexicographe des Han postérieur, Liu Xi 劉熙:

raison li de ses strates pour réussir à en faire une pièce sans difficultés ; c'est ce qui s'appelle *raisonner li* (au sens propre).

« De façon générale, dans l'univers tout phénomène, tout être, doit faire l'objet d'une stimulation selon ses propres tendances naturelles jusqu'à la supression des désaccords pour qu'ensuite se réalise la paix ; c'est ce qui s'appellela raison céleste, c'est ce qui s'appelle le bon ordre, par extension du sens propre. »

Et le grand commentateur poursuit en citant une glose de Dai Zhen戴震(1724 - 1777) expliquant l'expression *tiaoli* 條理*ligne de raison* employée par Mencius (5) :

« *Raison li* est le nom de l'imperceptible démarcation découverte par une recherche approfondie et à partir de laquelle se produit une séparation. C'est pourquoi on parle de *raison distinctives fenli* 分理. Dans les tissus corporels des êtres vivants il y a la *raison des muscles jili* 肌理la *raison des chairs couli* 腠理, la *raison des lignes de la peau wenli* 文理. Pour couper ces tissus il y a une ligne de coupure sans effrangement : c'est ce qui s'appelle la *ligne de raison tiaoli* 條理 »

En revanche, si le chinois possède un certain nombre de mots désignant les pensées, les idées, comme résultat de la motion de l'esprit, tel le mot *zhi* 志(𢘑, paléographiquement composé du cœur et l'empreinte d'un pied, significatif de la trace d'une démarche de réflexion, ou le mot *yi* 意 indiquant étymologiquement *une articulation du discours du cœur*, il n'en possède aucun qui puisse s'interpréter comme désignant l'idée en tant que concept, que représentation dans l'esprit de l'essence d'une réalité phénoménale. Selon la théorie de la connaissance traditionnelle en Chine, les phénomènes sont représentés dans l'esprit non pas par des concepts dans lesquels seraient impliqués leurs caractères essentiels, mais seulement par les signes artificiels que sont les *noms* (des choses) *ming* 名 ; c'est pourquoi la science normative du jugement se définit comme méthode de la *rectification des noms zhengming* (6). Il n'y a pas de noms en chinois pour le *bien* et le *mal*. Le Moraliste ancien ne parle jamais de faire le bien ou de faire le mal, mais seulement de se conduire conformément aux rites ou contrairement aux rites, autrement dit *positivement shi* 是 *négativement fei* 非, par rapport à ce qui est, par rapport à la raison des choses. Toute pratique, et notamment la pratique politique, est commandée par la notion d'*ordre zhi* 治 ,non pas du tout au sens de l'ordre des fins, –c'est-à-dire de la hiérarchie des fins qui ne sont que moyens pour des fins plus élevées–, mais au sens de l'harmonie de toutes les formes rationnelles de la structure de l'être et de toutes les formes rituelles des mouvements des êtres.

Pour noter d'un mot ces caractéristiques de la mentalité chinoise, qu'il nous soit permis de parler de *morpho-logique* et de pensée *morpho-logicienne* par opposition à la *téléo-logique* de la mentalité non ritualiste.

La mutation rituelle de la conscience religieuse

Il est hors de doute qu'avant de prendre la signification de formes générales de l'action qui vient d'être sommairement exposée, les rites, en Chine, ont d'abord été simplement les formes du culte, ce qu'ils sont d'ailleurs toujours restés par excellence. Du mot *li* 禮 *rite*, Xu Shen donne l'étymologie suivante, après en avoir rappelé la définition par *li* 履 *chaussure*

« Les rites.... sont ce par quoi se fait le service des esprits qui procure le bonheur. (Le caractère) se compose du graphème *shi* 示 (radical diacritique des mots se rapportant au domaine du sacré) et du graphème, *li* 豐, lequel en est aussi la phonétique. »

Plus loin cette phonétique *li* est notée comme le nom d'une coupe rituelle de la catégorie des *patères dou* 豆. Ceux-ci servaient surtout, à l'époque Zhou, à la présentation des viandes sacrificielles. Cependant, un passage du *Liji* laisse entendre qu'était également présenté dans les patères une sorte de vin doux précisément appelé *li* 醴, du même nom que les rites sauf substitution, dans la graphie, du radical du vin à celui des choses sacrées (1).

Pourquoi, dans ce cas particulier, des patères au lieu des vases ornithoïdes normalement utilisés pour les libations (2) ? Vraisemblablement parce qu'il s'agissait de vin neuf, n'ayant fermenté qu'une seule nuit, –ce qui est la définition du *vin doux li*–, et qui était présenté dans la coupe même ayant servi à en faire la préparation.

La technique de fabrication de l'alcool de grain traditionnelle en Extrême-Orient et encore très largement employée aujourd'hui dans tous les pays sinisés consiste en effet, au premier stade, à étendre des boulettes de grain cuit additionnées d'eau et de ferment dans quelque récipient plat et peu profond, comme l'étaient les patères, de manière à laisser la substance entièrement au contact de l'air nécessaire à l'hydrolyse de l'amidon. C'est au deuxième stade de la fabrication seulement que le moût peut être bouché dans une jarre, une outre, ou tout autre macérateur fermé où se poursuivra la fermentation éthylique proprement dite.

C'est d'ailleurs avec le sens de *moût brut* que le caractère *li*, sans

NOTES

1 – Cf. chapitre VI *supra*, Vol. I, p. 239 et suiv.

2 – Cf. *Liji*, ch. *Jiyi* 祭義 (éd. *Shisanjing zhushu*, Shangai 1957, p. 1963).

3 – Cf. *Yijing*, *Xugua* 序卦 (éd. *Shisanjing zhushu*, Shangai 1957, p. 463).

4 – Cf. *Shiming* 釋名 ch. *Shi yifu* 釋衣服 (cité dans Morohasi Tetsuji, *Dai kanwa jiten*, Tōkyō 1957. p. 3570, n° 7799).

5 – Cf. *Mengzi*, ch. *Wanzhang zhangju, xia* (éd. *Zhuzi jicheng*, Pékin 1957, p. 397).

6 – Cf. *infra*, p. 523.

titution de la féodalité, c'est-à-dire de l'époque de transition entre la royauté Yin et la royauté Zhou, époque où depuis longtemps déjà l'alcool de sacrifice était principalement *l'alcool fort chang* servi dans des vases ornithoïdes. La seconde observation est que, à en juger par la très grande antiquité qu'il convient justement de reconnaître au terme *li rite*, la genèse de la conscience rituelle remonte très haut dans la préhistoire, sans doute bien avant le début de la période Yin. Si vivante encore qu'apparaisse la religion des Shang par comparaison avec celle des Zhou, sans nulle doute est-elle déjà profondément ritualisée sous l'effet d'un facteur de dénaturation de la conscience religieuse qui n'est autre, nous allons essayer de le montrer, que l'usage des pratiques divinatoires devenu peu à peu exorbitant au cours d'une longue évolution dont l'origine se perd dans la nuit d'un passé ne pouvant plus être éclairé sinon par rétrospective conjecturale.

Que la divination ait joué un rôle considérable dans la culture chinoise archaïque, nous avons eu déjà si souvent l'occasion de nous en rendre compte qu'il n'est plus nécessaire maintenant de le démontrer : qu'il suffise de rappeler ici l'importance de la documentation de caractère divinatoire touchant la proto-histoire de la Chine. De sa technique, en attendant d'en faire plus loin une exposition détaillée, disons seulement pour l'instant qu'elle est passée par trois stades successifs : l'ostéomancie (7), la chéloniomancie et l'achilléomancie. Dans l'ostéomancie, la science du devin consistait à déchiffrer la signification de figures formées par les fissures se produisant sur des pièces osseuses au contact du feu. Le principe de la chéloniomancie est identique, sauf que des écailles de tortue remplacent les os comme excipient des figures divinatoires. Par contre, avec l'achilléomancie apparaît une toute autre procédure : il ne s'agit plus de la production de graphismes, mais d'une sorte de calcul de nombres significatifs opéré à l'aide de bâtonnets constitués par des tiges d'achillée. Ces trois stades représentent, nous le verrons mieux par la suite, les étapes d'une systématisation de plus en plus poussée de la divination.

Mais de quelle époque part donc l'usage de celle-ci ? L'archéologie en a découvert des traces indubitables, appartenant déjà à une ostéomancie très évoluée, à la fin du néolithique. Dans les années 1930-31, les fouilles du site de Longshan 龍山, dans le Shandong, qui a donné son nom à la culture de la poterie noire, ont livré seize os de bovidés, cervidés et autres animaux, déjà traités à peu près selon la même technique divinatoire que celle qui aura cours sous les Yin. En 1932 un os portant des marques de brûlage ostéomantique fut découvert dans un autre site de la même culture, celui de Dalaidian 大賚店, dans le canton de Jun 濬 de la province du Henan. En 1933, à Yangtouwa 羊頭窪, près de Lüshun 旅順 (Port-Arthur), toujours dans le même contexte culturel, les archéologues découvrirent une omoplate de cervidé apprêtée pour la divination. En 1934, à Anshangcun 安上村, village du canton de Teng

comportement religieux ou magique. Quel a donc été le ressort de leur extension à toute espèce d'action ? Manifestement celle des pratiques d'abord exclusivement religieuses qui, en débordant de la religion, eut tôt fait d'envahir tous les domaines de l'activité humaine pour les régir : la divination, à partir de laquelle s'est développé un style particulier de rationalisme marqué précisément par la morpho-logique ; rationalisme que nous appelerons le rationalisme divinatoire, et dont nous allons voir maintenant comment il a provoqué la mutation de la conscience religieuse en conscience rituelle.

aucun radical diacritique, est le plus anciennement attesté, dans une inscription oraculaire Yin qui se lit comme il suit :

« Au jour *guiwei*, divination. Demande d'oracle sur ceci : Filtrera-t-on le *moût li* de manière à avoir du vin pour les sacrifices ? » *(Hou, xia, 8, 2)* (3).

Ce caractère est le pictogramme d'une *patère dou* 豆 dans laquelle est placé quelque chose qui est représenté par un graphème ressemblant à celui du *double jade yue* 玨, et que Wang Guowei n'a pas hésité à interpréter comme tel (4), faisant de l'offrande de pièces de jade le prototype de tous les rites. Mais l'illustre paléographe est certainement ici victime d'une méprise : l'offrande de jades n'a jamais été si commune qu'elle ait pu servir de symbole du culte en général ; et d'ailleurs il est sans exemple que des jades aient été offerts sur des patères. Le graphème pris pour celui du double jade doit bien plus probablement être interprété comme le redoublement du pictogramme de *l'herbe jie* 𦯎, indiquant dans la patère la présence d'une plante porteuse du ferment indispensable à la vinification. Tout végétal est inévitablement porteur au moins de traces de moisissures susceptibles d'agir comme catalyseur de la fermentation, et c'est à une plante aromatique qu'était demandé empiriquement l'apport du ferment dans la préparation de l'alcool sacrificiel, plante que le *Shuowen jiezi* appelle *yucao* 鬱草, nom chinois de *Curcuma longa* (5). C'est donc bien d'un alcool servant aux libations liturgiques et symbolisé par la coupe garnie du bouquet d'aromates utilisé dans sa préparation que dérive le nom chinois des rites.

S'il s'agit d'un vin doux à peine fermenté, c'est que le mot s'est formé à une époque qu'il faut situer au plus haut des origines de la civilisation agricole des proto-chinois, lorsque la technique de fabrication du vin de millet se réduisait encore au procédé rudimentaire consistant à laisser travailler du jour au lendemain une bouillie étalée sur une coupe plate. Ultérieurement, cette technique se perfectionna. Un alcool beaucoup plus élaboré, qui reçut le nom de *chang* 鬯, transcrit par le pictogramme d'une outre contenant des matières en fermentation, fut substitué, comme principale liqueur sacrificielle, au moût rudimentaire des temps primitifs, lequel ne fut plus utilisé que de façon vestigiale. Néanmoins, fixé depuis longtemps dans le vocabulaire comme appellation métaphorique du culte, le nom de ce *moût, li*, est resté celui des *rites*.

Cette étymologie appelle deux observations. La première est qu'il n'y a nulle contradiction entre une première symbolisation des formes du culte en général par le vin doux présenté dans une *patère dou* et une seconde symbolisation, précédemment relevée (6), du culte ancestral par les *vases ornithoïdes jue* 爵 utilisés pour le service de l'*alcool fort chang*. La métaphore d'où vient le mot *rite li* est simplement beaucoup plus ancienne que celle d'où vient le mot *jue rang féodal* (déterminé par le droit au culte ancestral), lequel ne date que de l'ins-

« L'utilisation d'os d'animaux pour la divination est très largement répandue. Sur le pourtour de la Chine on rencontre la divination par les os de mouton (chez les peubles du Nord et du Nord-Ouest), par les os de bovidé (chez les peuples du voisinage des mers orientales), par les os de cervidé (dans la vieille technique divinatoire japonaise dénommée *futo mani* 太占, ainsi qu'en Mandchourie), et encore par les os de porcs ou de poulets. Le fait qu'il s'agit d'animaux principalement destinés à la consommation, et pour cette raison offerts comme victimes sacrificielles, incite à conjecturer que l'ostéomancie est un procédé dérivé du sacrifice animal. Il y a tout lieu de penser que la nourriture servie aux esprits était sanctifiée, recélait des principes surnaturels. Sans doute les membres du clan rassemblés offraient-ils d'abord la victime à ses destinataires spirituels, puis procédaient à l'holocauste par le feu, et accomplissaient la communion sainte en présence des seuls esprits. Ceci fait, très probablement devaient-ils s'assurer que leur sacrifice avait été accepté en observant les craquelures des débris d'os qui restaient après que le feu avait consummé la victime. Ainsi l'origine de l'ostéomancie doit être l'observation des os brûlés et craquelés après l'holocauste. Par la suite, la pratique s'instaura de préparer tout exprès pour la divination une victime consacrée, et ainsi on en arriva à utiliser spécialement les os à cette fin. » (12)

La proto-ostéomancie post-sacrificielle doit être reportée à une époque bien trop ancienne pour que son existence passée puisse être directement vérifiée ; mais son souvenir s'inscrit encore dans une tradition immémoriale, rapportée par le Ritualiste Zhou, qui faisait regarder comme particulièrement digne d'intérêt dans les offrandes animales les pièces osseuses, et parmi celles-ci plus spécialement les os plats, justement ceux qui servent le plus à la divination :

« En général, dans la disposition des offrandes de viande, les os étaient regardés comme le principal, et il y avait des parties plus nobles et moins nobles. Les Yin regardaient comme les plus nobles les os du bassin, et les Zhou regardaient comme les plus nobles les os de l'épaule. » (13)

Que la divination ait été en Chine propre fille de la religion, et non de la magie, explique que la mentalité religieuse ait été si malléable à son influence. Or cette influence commence à s'exercer dans une direction déviant de la pure religiosité lorsque la procédure divinatoire prend son autonomie par rapport à la procédure sacrificielle, c'est-à-dire à partir du passage de la proto-ostéomancie à l'ostéomancie proprement dite. De quand date ce passage ? De l'époque de la poterie noire, nous venons de le voir, et donc du moment où la proto-royauté familiale se transforme en véritable royauté politique, vers le début de la dynastie des Shang.

Tout le rituel religieux dont devait s'entourer l'exercice de la fonction royale prend alors une importance beaucoup plus grande. Il fait

de la province du Shandong, dans la couche la plus profonde de l'épaisseur de sol fouillée, au niveau d'une strate de culture de la poterie noire encore, furent mis à jour des fragments d'écailles ventrales de tortues ayant servi à la divination... (8). Ces pièces préhistoriques ne diffèrent de celles de l'époque Yin découvertes à Anyang que sur deux points. D'abord elles ne sont pas inscrites ; ce qui peut expliquer la relative rareté de la documentation divinatoire néolithique : avant l'usage de l'écriture les pièces divinatoires, non inscrites, ne devaient pas être archivées, et restaient par conséquent exposées à la destruction, étaient peu-être même rituellement détruites. Ensuite, sauf un exemple à Teng qu'il faut sans doute dater de l'extrême fin de la culture de la poterie noire, l'écaille de tortue n'est pas encore utilisée. Ceci permet de voir dans la chéloniomancie, très développée à l'époque Shang, non pas la forme originaire de la divination, mais une variante évoluée de l'ostéomancie primitive, dont c'est d'ailleurs le type qui, à travers diverses modalités, se retrouve dans de nombreuses cultures sinoïdes en Extrême-Orient (9).

Il est vrai que vers le milieu de l'époque Yin l'utilisation divinatoire des os tend de nouveau à l'emporter sur celle des écailles de tortue, ce qui induisit Dong Zuobin à penser que la divination sur os était non pas antérieure, mais postérieure à la divination sur écaille, et née de la recherche d'un succédané à un produit raréfié par la consommation intensive qui en était faite (10). Que la difficulté de s'approvisionner en écailles de tortue ait eu pour conséquence la survivance, et même à certains moments la recrudescence de l'emploi des os pour la divination à l'époque de la chéloniomancie, cela paraît hors de doute. Mais la filiation qui va de l'ostéomancie à la chéloniomancie n'en est pas moins certaine, comme le prouve indubitablement, en dehors même de tout argument archéologique, au moins deux constatations paléographiques décisives. Le caractère *huo* 禍(㞢)*malheur*, l'un de ceux qui reviennent le plus fréquemment en épigraphie oraculaire, est la représentation pictographique d'une figure divinatoire (néfaste) entourée du dessin d'une omoplate, et toujours d'une omoplate, jamais d'une écaille de tortue, même dans les inscriptions gravées sur écaille. De même le caractère *zhan* 占(卜)*interpréter* (une figure divinatoire), qui se compose d'une bouche placée sous le pictogramme d'une figure divinatoire, comporte une variante *ji* 稽(㠯)dans laquelle cette composition est encadrée également par le dessin d'une omoplate et jamais par celui d'une écaille de tortue. C'est bien la preuve que la chéloniomancie n'est qu'un développement de la technique ostéomantique, même si, comme le voudrait Shi Zhangru 石璋如, l'idée de procéder à la divination sur des écailles de tortue doit être rapportée à une tradition culturelle particulière, propre aux ethnies de la vallée de la Huai (11).

Or, dans la nature même de l'ostéomancie proprement dite transparaît l'origine sacrificielle de la pratique chinoise de la divination, ainsi que Shirakawa Shizuka l'a fort bien observé :

deux dynasties :

« ...Les Yin *mirent en honneur les esprits*. Ils gouvernèrent par le culte, en plaçant avant toute chose le soin des défunts et en laissant les rites à l'arrière-plan... »

« ...Les Zhou mirent en honneur les rites en faisant attention surtout à bien agir. Ils procédèrent au culte des défunts et à la vénération des esprits, mais avec un sentiment de réserve... » (15)

Ce dépérissement de la conscience religieuse dans la Chine archaïque se reconnaît à deux signes : l'absence de l'esprit de prière et l'absence de théologie.

Certes les formules incantatoires, déprécatoires, imprécatoires, abondent dans les inscriptions et les textes. Mais elles relèvent plutôt de la magie, laquelle, hantant avec prédilection les formes cultuelles désertées par l'esprit religieux, n'a pas manqué de prospérer remarquablement en Chine. A tel point que le Ritualiste a dû lui faire une place même parmi les rites orthodoxes, et que dans les services officiels que le *Zhouli* rattache au *Département du printemps* se trouve tout un corps de sorciers et de sorcières commandé par deux *maîtres de sorcellerie siwu* 司巫 du rang des simples officiers de classe moyenne. Précédant les sorciers dans l'ordre de la codification des services, les divers invocateurs, –*grands invocateurs dazhu* 大祝, grands officiers de la dernière classe, *petits invocateurs xiaozhu* 小祝, *invocateurs aux funérailles sangzhu* 喪祝, *invocateurs à la chasse tianzhu* 甸祝, *invocateurs des jurements zuzhu* 詛祝, tous simples officiers de classe moyenne ou inférieure–, sont en réalité des magiciens du verbe, spécialistes de la rédaction des incantations de toute espèce et des gestes dont celles-ci doivent être accompagnées. Mais de véritable oraison, inspirée par l'esprit religieux, il n'est pas d'exemple dans la littérature chinoise antique. Rien non plus ne s'y trouve qui trahisse le moindre germe d'une systématisation théologique de la mythologie, sinon peut-être dans les *Tianwen* 天問 de Qu Yuan 屈原, mais qui justement sourdent de traditions de Chu 楚 ayant continué de couler à contre-courant de la culture orthodoxe de la région du Fleuve Jaune. Réserve faite de l'œuvre du grand poète sudiste, les mythes, dans la Chine ancienne, ne subsistent plus qu'exténués en fables comme la prière s'est exténuée en formules.

En revanche, la spéculation rituelle tient une place capitale dans le développement de la pensée chinoise antique. Partie de l'interprétation des formes des sacrifices, à savoir leurs jours, leurs lieux, les multiples dispositions de leur cérémonial tels que la divination les fixait, –formes interprétées selon leurs correspondances entre elles abstraction faite de la finalité théologique de l'acte sacrificiel–, cette spéculation n'a pas manqué de s'étendre à tous les aspects des événements que les sacrifices étaient censés provoquer ou détourner, –météores, accidents, cataclysmes etc.–, et à toutes les modalités des entreprises dont les

l'objet d'une élaboration liturgique de plus en plus poussée, à quoi va servir la divination qui se perfectionne alors précisément pour cet usage. Une des caractéristiques des inscriptions oraculaires les plus anciennes, caractéristique dont Dong Zuobin a même fait l'un des critères de sa distinction d'une tradition archaïque et d'une tradition moderniste sous les Yin, n'est-elle pas que les oracles des premières périodes portent principalement sur les sacrifices ? Jusqu'au règne de Zu Jia l'ensemble des cérémonies liturgiques reste placé en effet sous un contrôle divinatoire direct, qui a pour objet la date de la solennité, l'espèce et le nombre des victimes à immoler et les modalités de l'immolation. (14)

Ainsi, l'autonomie de l'ostéomancie, devenue entièrement distincte de l'holocauste sous réserve seulement de la consécration par des rites particuliers eux-mêmes sacrificiels des pièces divinatoires, a entraîné non pas la séparation de la divination et du sacrifice, mais plutôt le renversement de leurs rapports : ce n'est plus le sacrifice qui vient avant la divination accessoirement opérée après son exécution, mais la divination qui précède le sacrifice et en règle obligatoirement les modalités.

Pour comprendre de quelle manière va dès lors se développer l'institution sacrificielle, il importe de ne pas perdre de vue la nature des rapports qui s'établissent entre la fonction du prêtre et la fonction du devin dans la Chine primitive. Le sacerdoce, dans le culte des ancêtres, étant exercé par le chef de famille, n'est pas une fonction spécialisée. Il n'y a pas de caste sacerdotale : le sacrifice est exécuté par le roi-père ou par les membres importants de la communauté familiale agissant sur sa délégation. Le sacrificateur n'en a que d'autant plus besoin d'être guidé dans ses démarches. A cela sert fondamentalement la divination, qui apparaît d'abord comme vérification *a posteriori* de la bonne exécution du sacrifice, dans la proto-ostéomancie, puis devient moyen de régulation *a priori* de la procédure sacrificielle, dans l'ostéomancie proprement dite. Cependant ce contrôle reste respectueux de la fonction sacerdotale elle-même : les devins ne deviennent pas prêtres, ce qui ne se pourrait sans entraîner la ruine complète du culte des ancêtres. Par suite, l'élaboration liturgique de source divinatoire, –et exclusivement divinatoire faute de spécialisation sacerdotale–, va se faire toute entière extérieurement à l'acte sacrificiel ; elle déterminera de plus en plus minutieusement ses formes, mais sans partir de sa signification centrale de mystère divin. C'est ainsi que les règles rituelles vont se multiplier sans que s'approfondisse pour autant le sens du sacré comme tel qui est au centre de la religion, au point même que celui-ci finira par être complètement masqué par l'interprétation divinatoire des formes liturgiques. De cette façon, la conscience religieuse se modifiera peu à peu en conscience rituelle.

Quand s'achève cette transformation ? Un passage du *Liji*, qui oppose la prédominance des valeurs rituelles sous les Zhou à celle que gardent encore les valeurs religieuses sous les Yin, permet de situer le moment critique de l'évolution à l'époque de la transition entre les

sacrifices étaient censés assurer le succès, –guerre, chasse, campagne agricole etc.–. La divination elle-même, d'ailleurs, une fois devenue indépendante du sacrifice, avait pu s'appliquer directement à de tels événements et à de telles entreprises, permettre d'en préciser le conditionnement circonstanciel. De la systématisation des formes liturgiques proprement dites, la spéculation rituelle a donc débordé progressivement sur toutes les formes de l'action en général, sur toutes les formes du mouvement de l'ensemble des êtres de l'univers, intégrées dans une vaste liturgie cosmique, dont le cérémonial cultuel, parfaitement déterminé jusque dans ses moindres détails, est resté le modèle exemplaire.

Jamais, cependant, la spéculation rituelle n'aurait pu prendre un pareil développement sans l'appui d'un certain type de rationalité répondant dans la vision chinoise du monde aux exigences de la morphologique. Le ritualisme chinois va de pair avec le rationalisme divinatoire qui lui est propre et qu'il faut essayer d'élucider.

NOTES

1 – Cf. *Liji*, ch. *Jitong* 祭統 (éd. *Shisanjing zhyshu*, Shanghai 1957, p. 1999). Sur ce point et sur les vases du type des *patères dou* 豆 en général, voir Hayashi Minao 林巳奈夫, *In Shu seido iki no meisho to yoto* 殷周青銅彝器の名稱と用途 (*Toho gakuho*, Kyoto 1964, p. 227-228).

2 – Cf. *supra*, p. 118.

3 – Sur l'interprétation du caractère placé devant le mot *li* 豐 *moût*, dans le sens de *filtrer*, cf Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* 殷代貞卜人物通考 (Hong-Kong 1959), p. 394.

4 – Cf. Wang Guowei, *Shili* 釋禮 (*Guantang jilin*, Pékin 1959, p. 291)

5 – Voir l'article du *Shuowen jiezi* consacré à l'*alcool fort chang* 鬯 utilisé pour les libations.

6 – Cf. *supra*, p. 117-118.

7 – Les auteurs parlent en général de *scapulomancie* au lieu d'*ostéomancie*, les os utilisés pour la divination étant la plupart du temps les os plats des omoplates. Cependant, comme toute espèce d'os peut être à la rigueur employée dans la procédure divinatoire en question, mieux vaut parler d'ostéomancie pour caractériser le principe de cette technique.

8 – Sur ces découvertes, cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 4-8.

9 – Sur cette extension de l'ostéomancie, voir plus loin le texte de Shirakawa Shizuka (p. 279 *infra*).

10 – Cf. Dong Zuobin, *Jiaguwen duandai yanjiu li* 甲骨文斷代研究例 (1933) (rééd. dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu*, Taibei 1962, I, p. 482) sur la proportion des os et des écailles utilisés pour la divination durant chacune des périodes de l'époque Yin ; et Dong Zuobin, *Xinhuo buci xieben houji* 新獲卜辭寫本後記 (1929) (même recueil, I, p. 192) sur l'antériorité prétendue de la chéloniomancie par rapport à l'ostéomancie.

11 – Cf. Shi Zhangru 石璋如, *Gubu yu guibu tan* 骨卜與龜卜探 (*Dalu zazhi*, VIII, 9, Taibei 1954).

12 – Cf. *Kodai In teikoku* 古代殷帝國 (éd. par Kaizuka Shigeki, Tokyo 1957), p. 235. Les parenthèses à l'intérieur du texte sont de l'auteur, Shirakawa Shizuka.

Le rationalisme divinatoire

En pratiquant l'ostéomancie, le devin chinois ne se contente pas de scruter des signes : il commence par les produire. Son art consiste donc non seulement en interprétations séméiologiques, mais aussi en technique de la production expérimentale des signes à interpréter. C'est par ce côté technique que la divination chinoise s'est prêtée à une rationalisation quasiment scientifique dont les progrès ont entraîné ceux de la spéculation.

Dans son principe, la pratique ostéomancienne résulte d'une réduction de l'holocauste religieux au brûlage divinatoire d'une simple pièce osseuse, en général une omoplate, en un point de sa face interne et juste au degré nécessaire pour obtenir sur la face externe des fissures rayonnant à partir du point brûlé. Cette procédure simplifiée devait permettre de multiplier à l'envie les divinations, dont nous savons par les inscriptions oraculaires qu'elles étaient exécutées, à l'époque Yin, à propos de toutes les entreprises du roi, de toutes les décisions qu'il avait à prendre pour l'ethnie, de tous les événements plus ou moins probables risquant de l'affecter, d'affecter ses proches ou d'affecter l'ethnie, de toutes les périodes de temps sur le point de commencer et qui pouvaient être fastes ou néfastes. Mais cette simplification a permis également à l'ostéomancien de raffiner de plus en plus sa technologie de manière à obtenir des signes divinatoires nets, normalisés, se prêtant à des analyses beaucoup plus précises et beaucoup plus systématiques.

Tout d'abord l'os servant d'excipient à la figure divinatoire fit l'objet d'un apprêt très soigneux, par grattage et polissage, rendant parfaitement distinctes les lignes de fissuration. Ensuite l'opération du brûlage prit une forme très élaborée, manifestement destinée à éviter toute calcination de la pièce. Celle-ci, au lieu d'être rustiquement mise au feu, fut adroitement soumise au contact de la pointe incandescente d'un instrument spécialement fabriqué que le *Zhouli* appelle *pyro-poinçon junqi* 燋契, sorte de court bâton coupé dans le bois d'un arbuste fournissant un combustible courant, et dont l'une des extrémités était allumée au foyer d'un petit brasero appelé *allumoir que* 爝 (1). Cependant, comme la chaleur dégagée par la pointe ardente du pyro-poinçon n'eût pas suffi à faire éclater les tissus osseux dans toute leur épaisseur, à l'endroit où l'instrument devait être appliqué l'os fut évidé d'une cavité large d'un à deux centimètres, calibrée aux dimensions de cette pointe, et au fond de laquelle les tissus se trouvaient assez amincis pour se fissurer facilement tout en demeurant assez résistants pour ne pas éclater complètement.

C'est à ce point déjà très avancé de la technique que se rapportent les pièces divinatoires les plus anciennes que nous connaissions, celles qui furent mises à jour dans des sites de la culture de Longshan 龍山. Les os sont très apprêtés, le brûlage est effectué au pyro-poinçon, les cavités sont bien calibrées et très régulièrement disposées (2). Un ultime perfectionnement, particulièrement remarquable, va cependant inter-

Si la pensée grecque est empreinte de l'esprit du potier, lequel travaille la masse amorphe de l'argile rendue d'abord parfaitement malléable puis tournée entièrement à l'idée de l'artisan, nous avons vu que la pensée chinoise était marquée par l'esprit du lapidaire, lequel fait l'expérience de la résistance du jade et emploie tout son art seulement à tirer parti du sens des strates de la matière brute pour dégager de celle-ci la forme qui y préexistait et dont nul ne pouvait avoir l'idée avant de la découvrir. En Chine, le potier lui-même n'apparaît-il pas comme l'héritier du lapidaire ? Il est en effet bien moins un tourneur qu'un céramiste, qui ne cherche pas tant à façonner qu'à pétrifier l'argile en laissant agir le feu dans la texture de la pâte. La mentalité morpho-logicienne pourrait bien tenir à un essor de la pensée spéculative antérieur à l'invention de la poterie et remontant à l'âge où l'homme savait surtout tailler la pierre. La première représentation d'une *raison* qui se soit fait jour dans un esprit chinois aurait ainsi été à l'image des lignes marquant, dans une pierre éclatée, le sens dans lequel il fallait faire percuter celle-ci par une autre pierre pour obtenir, non pas un instrument pré-défini, mais un nouvel objet mieux fini susceptible d'être utilisé à son tour plus convenablement sur d'autres matériaux pris également dans leur droit fil. Ainsi, ce serait le sentiment que la raison des choses se révèle par des lignes d'éclatement, qui aurait conduit le tailleur de pierre du néolithique à prêter une signification rationnelle aux fissures apparues sur les restes des os des victimes sacrificielles après l'holocauste. Des fissures bien disposées ne révélaient-elles pas, comme sur un éclat de pierre, que la victime avait été convenablement offerte, et des fissures mal disposées, que quelque contre-sens avait été commis ? Ultérieurement, le passage de la proto-ostéomancie post-sacrificielle à l'ostéomancie proprement dite, en ouvrant un champ illimité aux applications de la séméiologie divinatoire, permit d'élever l'image des lignes de fissuration prises pour sens de la transformation des choses au niveau d'une conception générale de la rationalité de tous les mouvements de l'univers. Dès lors, c'est dans l'histoire de la divination que s'inscrit le développement de la pensée morpho-logicienne, comme nous allons le voir.

Outre ces manipulations purement matérielles, la technique ostéomantique comportait une procédure incantatoire destinée à opérer la projection dans la pièce divinatoire d'une expression de l'événement en question, dont il s'agissait de manifester la structure. La figure formée par la fissuration de la pièce était en effet interprétée non pas comme un présage, comme un simple indice avant-coureur de la nature bonne ou mauvaise de l'événement attendu, mais comme une révélation des lignes maîtresses de la structure de l'événement lui-même. Dans la proto-ostéomancie, d'ailleurs, cette figure n'apparaissait qu'après coup, et son déchiffrement ne permettait qu'un diagnostic *a posteriori* sur le succès ou l'échec du sacrifice effectué. Dans l'ostéomancie proprement dite, le pronostic du devin reste au fond un diagnostic, mais qui est fait sur le résultat d'une simulation du sacrifice opérée d'avance : l'os divinatoire représente la victime, son brûlage l'holocauste, et le sens de l'acte sacrificiel, donné dans la cérémonie réelle par la prière du prêtre, est exprimé dans la cérémonie simulée par une incantation du devin que le *Yili* appelle *ming*命 *mandat* (6). Cette procédure réclame une analyse attentive.

Que l'incantation divinatoire ait été une sorte de réduction de la prière du prêtre ressort de la forme optative que gardent encore si souvent les formules oraculaires qui nous ont été conservées dans les inscriptions Yin. Cette forme y est dans bien des cas marquée par la présence de la particule *qi*其, que les paléographes interprètent généralement comme la marque d'un mode dubitatif (7), mais qui est en réalité un impressif de souhait ainsi que le prouve son emploi constant dans les formules de vœu qui terminent de nombreuses inscriptions sur bronze, où elle est construite de la même façon et doit posséder la même valeur que dans les inscriptions oraculaires (8). Sans doute aussi est-ce comme un autre impressif de souhait qu'il faut comprendre la particule *wei* 曰(唯), extrêmement fréquente également dans les formules oraculaires, nonobstant sa transformation en simple particule inchoative à l'époque Zhou (9).

Lorsque le prêtre sacrifiait, sa prière devait comporter avant tout une adresse à l'esprit auquel il offrait son sacrifice. Lorsque le devin procédait à la simulation préalable du sacrifice pour voir si celui-ci serait agréé, c'est la simulation d'une telle prière d'adresse qui devient la formule incantatoire (10) :

« *Qu'il puisse (qi*其*)* être sacrifié à Ding. *Or donc puisse-t-il (wei* 曰*)* (lui être sacrifié) trois bouvillons. » *(Xu, 1, 45, 5)*

Lorsque le sacrifice devait être exécuté en vue d'obtenir la pluie, une prise de chasse, la victoire à la guerre ou tout autre faveur des puissances transcendantes, il devait s'ajouter à l'adresse aux esprits une imploration qui était simulée, elle aussi, dans la pseudo-prière du devin, en des termes tels que ceux-ci :

« *Puisse (qi* 其*)* le roi en poursuivant le cerf faire une prise. »

ainsi que le voudraient certains paléographes. les devins, en s'en emparant pour les utiliser dans l'ostéomancie, ne pouvaient manquer d'en transformer si profondément le caractère qu'en tout état de cause l'écriture, en Chine, telle qu'elle est devenue, doit être reconnue fille de la divination ; nous y reviendrons (13).

L'invention des logogrammes oraculaires marque un développement de la pensée symbolique qui coïncide avec un autre très grand progrès de la spéculation divinatoire : l'apparition de la chéloniomancie, qui substitue l'écaille de tortue aux os dans les opérations de divination.

La tortue n'a jamais été, en Chine, une victime sacrificielle. Il est donc impossible de suivre Shirakawa Shizuka lorsqu'il interprète le rôle que lui fait jouer le devin par l'idée qu'elle serait la messagère choisie des hommes vers les dieux (14). Par contre, le paléographe japonais reste dans le vrai quand il évoque à propos de la chéloniomancie la riche symbolique cosmologique dont la tradition chinoise a chargé l'image de la tortue, dotée d'une écaille dorsale voûtée comme le ciel et d'une écaille ventrale plate et veinée comme la terre. Mais c'est moins comme symbole de la totalité de l'espace que comme symbole de la totalité du temps que la tortue s'est désignée au sondeur du cours des événements comme nouveau support des signes divinatoires. Dans les textes anciens, la tortue apparaît en effet surtout comme gratifiée des charismes de longévité, d'immortalité, d'inépuisable vitalité.

Voyons par exemple la monographie consacrée à la tortue et à l'achillée formant le 128ème chapitre du *Shiji*, restitué comme on sait par les soins de Chu Shaosun 褚少孫(1er siècle av. J-C.) :

« ...La tortue déambule pendant mille ans au-dessus des feuilles de lotus, et l'achillée a cent tiges sortant de la même racine. En outre, là où elles vivent il n'y a ni tigre ni loup dans la faune, ni venin ni épine dans la flore. Les gens du bord du fleuve souvent élèvent des tortues, les entretiennent, en pensant que par là ils peuvent induire la venue du souffle de vie, que cela aide à pallier la décrépitude et à entretenir la longévité. » (15)

Plus loin, le compilateur rapporte cette anecdote significative :

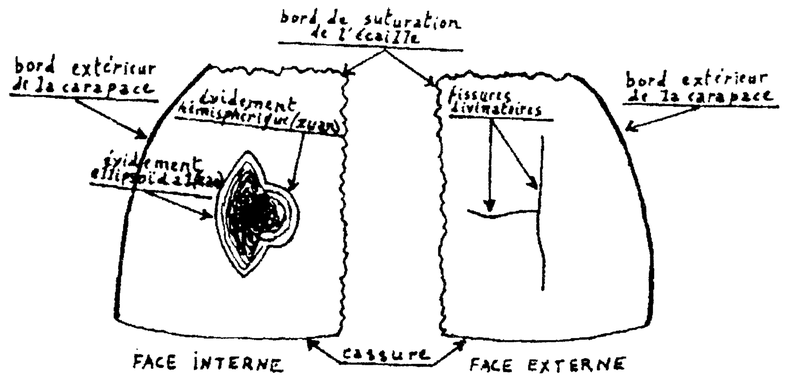
« Dans le Midi vivait un vieil homme qui avait fabriqué les pieds de son lit avec des tortues. Après plus de vingt ans, le vieil homme mourut. Quand on bougea le lit, on s'aperçut que les tortues vivaient encore. C'est que les tortues sont capables de faire marcher le souffle vital et d'induire la vie. » (16)

Ailleurs encore, l'énumération des huit espèces de tortues distinguées par des dénominations astrologiques trahit l'association de l'animal aux astres qui règlent le temps de l'univers :

« ...La première est la tortue de la Grande Ourse ; la seconde, la tortue de l'Astre du Sud ; la troisième, la tortue des cinq planètes ;

venir encore, à peu près à l'époque de l'installation des rois Shang à Xiaotun小屯 qui marque le début de la période Yin.

Alors que sur les trois cent soixante quinze pièces découvertes en 1952 à Erligang二里岡, non loin de Zhengzhou, dernière capitale pré-Yin de la dynastie des Shang, les cavités de brûlage sont encore presque toutes des cavités hémisphériques simples (3), les pièces de Xiaotun sont systématiquement fraisées, aux points d'application du pyro-poinçon, de cavités composées, formées chacune d'un évidement allongé, de contour ellipsoïdal, appelé techniquement *zao*鑿, lequel, orienté dans le sens de la longueur de la pièce, vient recouper l'évidement hémisphérique unique de la technique néolithique, appelé techniquement *zuan*鑽, en laissant celui-ci déborder de l'ellipse en son milieu mais seulement d'un seul côté, en général vers la région médiane de la pièce (4). Ce fraisage complexe est manifestement inspiré par le souci de normaliser au maximum les figures divinatoires. En effet, il en résulte que les fissures, au lieu de s'étoiler dans tous les sens comme ce devait être le cas au fond de la cavité hémisphérique unique, sont désormais pré-dirigées selon deux lignes de moindre résistance du tissu osseux : suivant les deux plans de symétrie du contour de la cavité ellipsoïdale, d'une part tout le long du grand axe de l'ellipse, et d'autre part le long du petit axe mais seulement du côté où déborde la cavité hémisphérique. Sur la face externe de la pièce, le dessin fissuré affecte, maintenant, toujours la forme d'un T couché composé d'une fissure suivant à peu près le grand axe de l'ellipse et d'une autre, perpendiculaire à la précédente, suivant le petit axe du côté du débordement



de la cavité hémisphérique (cf. figure ci-dessus). Cette configuration, ne comportant que des variantes relativement peu disparates et donc faciles à comparer, à classer et à répertorier, est celle que reproduit pictographiquement le caractère *bu* ⊦, signifiant *procéder à la divination*, dont la prononciation ne serait, selon Dong Zuobin, qu'une onomatopée imitant le bruit d'éclatement perceptible lorsque l'application du pyro-poinçon sur la pièce divinatoire produit l'effet recherché (5).

(Yi, 3334)

Il a suffi que dans des cas de ce genre le devin néglige l'adresse du sacrifice, supposé offert à une providence transcendante indéfinie, pour que la divination devienne un moyen de pronostiquer, à travers les intentions providentielles, toute sorte d'événements. Rien ne s'est trouvé pour autant changé dans la procédure. La divination événementielle a gardé toutes les formes de la divination sacrificielle, l'événement étant en principe pronostiqué à partir du succès ou de l'échec du sacrifice (simulé) destiné à le provoquer ou à l'écarter.

Le point essentiel est ici que le devin n'interroge pas, à proprement parler, les esprits, mais scrute leur réaction à une offrande. Son art consiste à obtenir non pas une déclaration à une question posée, mais un signe révélateur des incidences mystérieuses d'un acte supposé. Aussi bien le mandat divinatoire n'est-il jamais formulé interrogativement ; et dans les traductions d'inscriptions oraculaires présentées dans le présent travail, c'est seulement l'effet d'interrogation indirecte de la formule introductive (« ...demande d'oracle sur : ... ») qui a entraîné la conversion interrogative des textes de mandat (11).

Cependant, si l'opération divinatoire doit s'analyser comme un simulacre de sacrifice exécuté avant le sacrifice effectif pour s'assurer que celui-ci s'accomplirait à bon escient, ne faut-il pas en conclure à la nécessité de procéder après la divination, lorsqu'elle était favorable, à la véritable cérémonie sacrificielle, pour authentifier *a posteriori*, en quelque sorte, le pronostic ? Il va de soi que telle était bien la suite donnée à la divination quand celle-ci avait porté sur l'opportunité d'un sacrifice pris en soi. Mais pour les divinations portant sur le succès éventuel d'un sacrifice destiné à provoquer la pluie, à détourner la menace d'une catastrophe ou à entraîner la réussite de quelque entreprise, divinations portant en réalité seulement sur les événements en cause et qui se multiplièrent à raison de plusieurs opérations divinatoires chaque jour à en juger par la masse des documents qui nous restent de l'époque Yin, l'holocauste scellant les volontés transcendantes pronostiquées par le devin pouvait être remplacé par une procédure plus formelle. Telle paraît bien être la raison pour laquelle le long des fissures ostéomantiques furent gravées, *après coup*, (12) des graphies transcrivant les mandats divinatoires : pour authentifier devant les puissances de l'au-delà le sens qu'avaient donné à ces mandats le résultat de la divination, de même que la prière sacrificielle du prêtre eût authentifié devant les esprits le sens donné à l'incantation du devin par le résultat du simulacre du sacrifice. Généralisée au début de l'époque Yin, c'est cette procédure qui est à l'origine des inscriptions oraculaires parvenues jusqu'à nous. C'est elle qui est même à l'origine de l'écriture chinoise. Car, à supposer, —hypothèse au demeurant purement gratuite—, que les graphismes découverts sur les documents divinatoires aient eu des antécédents dans quelque usage plus ordinaire

La même évolution de la mentalité se trahit dans une remarquable réinterprétation de l'action opérée sur les pièces divinatoires par le feu du pyro-poinçon, qui cesse d'être le feu du sacrifice pour devenir le feu de la lumière pénétrant l'opacité des corps et rendant transparente la structure rationnelle de ceux-ci. Il est vrai qu'ici encore la modification des idées n'est reconnaissable qu'à travers des sources tardives, –en l'espèce plusieurs articles du *Zhouli*– ; mais, comme pour les textes du *Shiji* relatifs aux tortues, la forme élaborée de la théorie représente certainement l'aboutissement de spéculations commencées depuis beaucoup plus longtemps.

La distinction du feu divinatoire et du feu sacrificiel ressort de celle de deux offices différents, classés respectivement dans le *département d'été* et le *département d'automne* par le compilateur du *Zhouli*, celui des *maîtres de l'embrasement siguan* 司爟 et celui des *maîtres de la luminescence sixuan* 司烜 (21). Les premiers étaient chargés de veiller à l'observation des règles de l'emploi du feu, dit le texte sans préciser autrement. Mais qu'il s'agissait du feu des sacrifices peut être inféré de l'obligation faite aux maîtres de l'embrasement, avant chaque holocauste, de sacrifier distinctement à l'inventeur de l'usage du feu, leur patron, celui que Han Fei zi appelle le *Sieur de l'appareil à feu Suiren shi* 燧人氏(22). Par contre, pour mettre le feu à l'*allumoir que* 燧, auquel devait être allumé le pyro-poinçon, dans les opérations de divination, les *préposés au bois d'allumage shuiren* 蜜人 avaient recours aux services des maîtres de la luminescence, chargés de l'emploi d'un feu spécial, le *feu lumineux ming huo* 明火(23), tiré des rayons du soleil et servant principalement à allumer non pas le brasier du sacrifice mais les torches éclairant les cérémonies (24). L'instrument qui permettait de produire le feu lumineux, dénommé *fusui* 夫燧 *appareil à feu masculin, yangsui* 陽燧 *appareil à feu mâle (= solaire)* ou *jinsui* 金燧 *appareil à feu métallique* (25), était en fait un miroir de bronze. Celui qui produisait le feu ordinaire était un briquet à frottement appelé *musui* 木燧 *appareil à feu en bois*, dont nous savons qu'il était celui qu'employaient les maîtres de l'embrasement par le commentaire suivant de Zheng Xuan :

« Au printemps ils tiraient le feu de l'orme et du saule ; en été ils le tiraient du jujubier et de l'abricotier ; au milieu de l'année il le tiraient du mûrier cultivé et du mûrier sauvage ; en automne ils le tiraient du chêne et de l'Yeuse ; en hiver ils le tiraient du sophore et du santal. » (26)

Le briquet à frottement était composé de deux parties échauffées l'une contre l'autre, et pour lesquelles il convenait de choisir en chaque saison des bois d'essences appropriées.

Ainsi, le rituel Zhou distinguait très nettement deux principes ignés : un principe de lumière, appartenant plus spécialement au feu solaire, et un principe de chaleur, appartenant plus spécialement au

la quatrième, la tortue de la Rose des vents ; la cinquième, la tortue du zodiac ; la sixième, la tortue du soleil et de la lune ; la septième, la tortue des neuf cantons (du ciel) ; la huitième, la tortue du jade. Telles sont les huit espèces de tortues remarquables. Les tortues sont ornées de dessins qui tous sont en forme de certains caractères, sous l'écaille ventrale. Les tortues sont de telle ou telle espèce selon ce que veulent dire ces caractères... » (17)

Le *Zhouli* rapporte une autre classification des tortues, cette fois par correspondance entre les reflets variables de l'écaille et les couleurs des quatre orients, de la terre et du ciel, ce qui permet de distinguer des espèces orientale, occidentale, méridionale, septentrionale, terrestre et céleste (18). Cependant ces correspondances spatiales le cèdent de nouveau à des correspondances temporelles pour la détermination des secteurs de la carapace sur lesquels doivent s'effectuer, selon l'époque, les opérations de divination. Le commentaire de Jia Gongyan à l'article *zhanren* 占人 précise en effet que les quatre secteurs de la carapace déterminés à partir des quatre pattes de la tortue correspondaient chacun à une saison, et que le brûlage avait lieu en des points de tel ou tel secteur selon la saison (19).

Le chapitre 128 du *Shiji* comporte un passage particulièrement sibyllin et très corrompu, duquel il ressort clairement au moins ceci, que depuis une époque très ancienne le pourtour de la carapace de la tortue était marquée de douze points désignés par les noms des douze mois de l'année (20). Sans prétendre que c'était déjà dans les mêmes termes qu'aux yeux des Yin la topographie de la carapace de la tortue figurait le cours du temps, du moins peut-on penser que les théoriciens de la chéloniomancie n'ont fait, aux époques plus tardives, que développer et préciser des conceptions fondamentalement acquises au moment où apparut cette nouvelle modalité de la divination. Ce qui revient à dire que la chéloniomancie a pour origine la découverte de la *raison li* 理 du cours des choses dans la structure du tissu osseux dont s'entoure un être doté d'un *pouvoir spirituel ling* 靈 extraordinaire, la capacité de pénétrer le sens des événements, par laquelle il est assuré d'une longévité exceptionnelle.

Mais faire dans ces conditions la divination par la tortue au lieu de la faire par les os des victimes sacrificielles, n'était-ce pas substituer à la représentation d'un ordre du monde arrêté arbitrairement par les esprits celle d'un ordre du monde défini par des lois sans doute mystérieuses, néanmoins instinctivement perçues par certaines espèces vivantes privilégiées, et auxquelles les esprits eux-mêmes se trouvaient soumis ? Le développement de la chéloniomancie indique donc la substitution progressive à la vision du monde purement religieuse que suppose l'ostéomancie, d'une nouvelle vision du monde, encore toute empreinte de magie, mais qui s'élabore dans le sens d'une cosmologie nettement déterministe.

« Ce qui monte droit et est orienté vers l'arrière est ligne du bois ; ce qui descend droit et est orienté vers une patte (de la tortue) est ligne de l'eau ; ce qui est oblique et est orienté vers l'arrière est ligne du feu ; ce qui est oblique et est orienté vers le bas est ligne du métal ; ce qui est horizontal est ligne de la terre. »

Malheureusement aucune illustration ne concrétise cette typologie qui reste pour nous fort abstruse. Au moins pouvons-nous trouver un bon exemple des interprétations augurales qu'elle permettait de faire dans le *Zuozhuan*, à la 9ème année du règne du duc Ai (486) (32). Le pays de Zheng 鄭 venait alors d'être attaqué par le duc de Song 宋, et un des grands apanagistes de Jin 晉, Zhao Yang 趙鞅, procéda à la divination par la tortue pour savoir s'il devait se porter au secours du pays agressé. Le diagramme obtenu fut celui de « l'eau rencontrant le feu » (33). Trois devins, consultés, donnèrent chacun leur interprétation. Le premier, nommé Gui 龜, proposa celle-ci :

« Cela veut dire la submersion du principe mâle. On peut faire agir les armes (car les armes relèvent du principe femelle, dit le commentaire). Il y a intérêt à attaquer la maison de nom gentilice Jiang 姜 (c'est-à-dire la seigneurie de Qi 齊) ; il serait nuisible d'attaquer la race des Shang 商 (c'est-à-dire la seigneurie de Song 宋). Attaquer Qi est donc possible, mais engager les hostilités avec Song serait malheureux. »

Le deuxième devin, nommé Mo 墨, éclaira Zhao Yang sur les raisons qui permettaient l'attaque de Qi mais interdisaient l'attaque de Song :

« Le nom Ying 嬴 (nom gentilice de Zhao Yang) est un nom correspondant au principe de l'eau (en effet, le mot *ying* signifie *plein*, et le commentaire rappelle, d'après l'une des annexes du *Yijing*, que le *plein* de l'eau entraîne le mouvement dangereux du principe liquide nommé *kan* 坎) (34). Le nom Zi 子 (nom gentilice de Song 宋) est un nom occupant la position de l'eau (en effet, la race Shang, qui porte ce nom, était primitivement installée au Nord, et, rappelle le commentaire, le Nord est la position de l'eau). Si entrent en conflit ceux qui relèvent tous deux du principe de l'eau, respectivement par le nom et par la position, il ne pourra y avoir d'issue (puisque, dit le commentaire, pour les deux l'eau doit l'emporter). Mais l'empereur Yan 炎 ayant créé un office de maître du feu, et la race de nom gentilice Jiang 姜 étant de la postérité de l'empereur Yan, puisque l'eau doit vaincre le feu, attaquer la maison de nom gentilice Jiang est possible ».

Quant au troisième devin, nommé Zhao 趙, son interprétation fut qu'il était absolument impossible à Zhao Yang de rien entreprendre dans la conjoncture signifiée par le diagramme divinatoire obtenu :

« Le sens de cela, c'est que (vous, Zhao Yang, vous êtes) comme un fleuve en pleine crue qui ne permet aucune navigation (en effet, dit le commentaire, puisque le nom gentilice de Zhao Yang marque déjà le

feu chtonien puisqu'il était tiré du bois enraciné dans la terre. Symétriquement, d'ailleurs, étaient également distingués dans l'eau un principe de transparence et un principe de fraîcheur. Les maîtres de luminescence produisaient en effet une *eau lumineuse mingshui* 明水, tirée de la lune comme le feu lumineux était tiré du soleil, par le moyen d'un miroir orienté vers l'astre de la nuit et sur lequel était recueillie, au matin, une pellicule de rosée censée provenir de la condensation de la lumière lunaire (27). Cette eau lumineuse servait principalement à lustrer le grain offert aux esprits. Quant à l'eau tellurique, appelée *liqueur noire xuanjiu* 玄酒 parcequ'elle était tirée du fond des puits obscurs, elle était présentée comme breuvage avec les diverses sortes d'alcool.

L'emploi spécifique du feu lumineux dans les opérations de divination, alors que le feu calorifique, destiné à purifier la nourriture crue des miasmes qui la corrompent (28), était plus spécialement destiné à embraser le bûcher du sacrifice, procède de la recherche presque scientifique d'un moyen naturel d'irradiation des corps susceptible d'aider à en révéler la structure cachée. L'esprit de cette science divinatoire est cependant complètement dominé par la morpho-logique des correspondances formelles. De même que la longévité de la tortue s'explique parce que les formes de cet animal sont les mêmes que celles de l'univers qui se perpétue au-delà de l'impermanence des changements des dix mille êtres, de même le pouvoir de révélateur du feu s'explique parce que cet élément a la forme de la lumière du soleil qui illumine toute chose. Ce sens, poussé jusqu'à l'aberration, de la rationalité de la forme pure, abstraction faite de son substrat, c'est évidemment la pratique de l'analyse des configurations divinatoires, graphismes entièrement abstraits de la texture concrète des événements qu'ils sont censés représenter, qui l'a développé. Comment se faisait cette analyse ? Nous ne le savons que par la tradition Zhou, et encore seulement par deux ou trois passages beaucoup trop concis du *Zhouli* à peine éclairés par leurs commentaires (29).

Dans l'article de ce canon qui concerne les *préposés à la divination zhanren* 占人(30), nous lisons que les diagrammes chéloniomantiques étaient étudiés sous quatre aspects différents, énumérés, par ordre d'importance décroissante, sous les noms de *corps ti* 體, de *valeur expressive se* 色, de *marque mo* 墨 et de *craquelure che* 坼. Le *corps* du diagramme, son aspect primordial, c'était, commente Zheng Xuan, sa *forme xiang* 象 ; autrement dit, c'était la figure composée par les deux lignes divinatoires longitudinale et transversale (formées par les deux fissures produites par le brûlage au fond des deux cavités appelées respectivement *zao* 鑿 et *zuan*), figure dont le nom, *zhao* 𠂤卜(非), est transcrit par le pictogramme d'une constellation de diagrammes divinatoires ainsi que l'a montré Dong Zuobin (31). Jia Gongyan donne en sous-commentaire le classement suivant des variantes types de ces lignes :

niomantiques et même, plus anciennement encore, leurs prédécesseurs les diagrammes ostéomantiques : en poursuivant la recherche des correspondances formelles qui est à la base de tout le rationalisme divinatoire.

Ce que nous venons de voir touche à la forme de la structure principale, techniquement appelée le *corps*, des diagrammes obtenus par brûlage des os ou des écailles. Sur les autres aspects de ces figures, faute d'exemples historiques de consultations analogues au précédent, nous devons nous contenter des explications générales que donnent les commentateurs du *Zhouli*. Mais nous allons constater qu'il ne s'agit toujours que de la forme de la fissuration divinatoire, et jamais de ses conditions selon les causes et les effets.

La *valeur expressive se*色 du diagramme c'est son *atmosphère qi*氣, commente Zheng Xuan. Elle était caractérisée comme relevant de l'un ou de l'autre des cinq types suivants :

– atmosphère de pluie tombant,
– atmosphère de pluie se dissipant,
– atmosphère baignée de lumière,
– atmosphère brumeuse,
– atmosphère confuse.

A quels détails objectifs de la figure s'appliquait cette caractérisation ? Nous ne le savons pas. Probablement à des proportions variables de traces significatives les unes du principe *yang*, mâle, solaire, cause de lumière, et les autres du principe *yin*, femelle, lunaire, cause de pluie. Le signe le plus favorable, à cet égard, faisait dire, selon Zheng Xuan, que « l'atmosphère était bonne » ; valeur que Jao Tsung-I estime avoir été attachée à l'atmosphère dite *baignée de lumière*.

La *marque mo*墨(littéralement l'*encre*) était, elle, appréciée comme *grande* ou *petite* selon Zheng Xuan. Il s'agissait donc de la taille du diagramme, mesurée à celles des fissures, mais plus particulièrement à la taille de la fissure longitudinale, normalement la plus grande, et à laquelle pour cette raison sans doute certains auteurs anciens cités par Dong Zuobin réservaient ce nom de *marque* pris *stricto sensu* (35).

D'où venait donc ce nom d'*encre* assez surprenant pour un aspect de grandeur ? Des commentateurs nous apprennent qu'il était d'usage d'encrer les fissures divinatoires, sans qu'il soit possible aujourd'hui de bien savoir comment ni pourquoi. D'après le commentaire du pseudo-Kong Anguo孔安國 au *Shujing*, des tracés types de fissuration étaient dessinés sur la pièce avant le brûlage, par anticipation ; et selon que les fissures se produisaient en « avalant » ou non ces tracés, c'est-à-dire en les suivant ou en s'en écartant, le diagramme avait un sens plus ou moins favorable (36). Mais cette explication, qui ne s'accorde guère avec ce que rapporte Zheng Xuan de l'appréciation de la *marque* comme grande ou petite, est contredite par Chen Xiangdao陳祥道,

Leurs canons sont perdus tous les trois ; mais le *Zhouli* précise que chacun d'eux contenait cent vingt formules de *corps* de diagrammes et mille deux cents formules dites *song*頌 *clausules*, qui, selon les commentaires, à raison de dix par *corps*, énonçaient chacune des *cinq valeurs expressives* que pouvaient prendre distinctement d'une part la *marque* et d'autre part la *craquelure, stricto sensu*, c'est-à-dire d'une part la fissure longitudinale et d'autre part la fissure transversale.

La science chéloniomantique était donc essentiellement une typologie des diagrammes, qui s'est perfectionnée surtout lorsque la technique du brûlage permit d'obtenir des fissures parfaitement normalisées. La transcription des mandats divinatoires, d'autre part, en prenant, indépendamment de son origine sacrée, le caractère scientifique d'une notation protocolaire d'expérimentation de plus en plus circonstanciée et même complétée parfois par un post-scriptum signalant des faits ayant vérifié le pronostic établi par l'analyse diagrammatique (41), est devenue également un important facteur de rationalisation de la divination.

A l'époque Zhou, les devins continuent d'enregistrer leurs opérations ; mais par des transcriptions effectuées sur des pièces d'archives spéciales et non plus sur les écailles divinatoires elles-mêmes, ce qui explique que celles-ci n'aient plus été conservées durant cette dynastie. Le Zhouli stipule en effet que « les préposés à la divination... chaque fois qu'a eu lieu une divination par la tortue ou par l'achillée, une fois l'opération terminée, relient les pièces précieuses (c'est-à-dire les pièces sur lesquelles ont été enregistrés les actes) en vue de la comparaison des mandats divinatoires ; et à la fin de l'année ils font le compte des pronostics justes et faux qui auront été établis » (42). Le commentaire de Zheng Xuan précise que sur ces « pièces précieuses » étaient transcrits aussi bien les diagrammes que les actes proprement dits. Le seul point incertain est de savoir s'il s'agissait de pièces de soie, comme l'indiquerait le texte pris à la lettre, qui devaient être attachées aux écailles elles-mêmes, ainsi que le prétend Du Zichun杜子春 (43), ou de fiches de bambou reliées et archivées à part comme le soutient plus vraisemblablement Zheng Xuan.

Le Ritualiste Zhou distingue huit grandes catégories de mandats divinatoires : ceux qui touchent aux expéditions militaires, ceux qui touchent aux phénomènes de la nature, ceux qui touchent aux actes grâcieux du souverain, ceux qui touchent aux projets décidés en conseil, ceux qui touchent aux entreprises aléatoires, ceux qui touchent à la venue des personnalités, ceux qui touchent à la pluie et ceux qui touchent aux maladies (44). Cette classification doit être entendue de manière assez compréhensive pour pouvoir englober toute espèce d'événement naturel ou toute sorte d'activité humaine. Si les sacrifices, par exemple, ne sont pas explicitement mentionnés, alors que même sous les Zhou il en restait certains encore directement contrôlés par divination (45), c'est qu'ils devaient rentrer dans la rubrique des

plein, si en outre la conjoncture donne à Zhao Yang la situation de l'eau, c'est qu'il s'agit d'une eau en crue). (Dans le conflit qui oppose Song et Zheng) le tort est du côté de Zheng, et il est impossible de lui porter secours. Porter secours à Zheng serait malheureux ; je ne veux rien savoir d'autre. »

L'achillée ayant confirmé que la conjoncture favorisait Song, Zhao Yang finalement renonça à son projet.

Cet exemple montre bien d'abord que le diagramme divinatoire n'est nullement un simple indice de ce qui arrivera, mais la figure de la structure même de l'événement considéré ; ensuite, il montre comment les devins analysent la forme même de cette structure. Dans le cas considéré, la divination révèle qu'une guerre entreprise par Zhao Yang pour secourir Zheng prendrait, dans la conjoncture d'alors, la même forme qu'une rencontre de l'eau et du feu. En pareille occurrence, l'eau l'emporte sur le feu ; mais il reste à savoir faire l'application correcte du principe au cas particulier, c'est-à-dire à ne pas se tromper dans les homothéties qui permettent de passer de la figure divinatoire abstraite à la configuration des réalités concrètes. La science des devins, science des formes et des rapports formels, est ici nécessaire. Où se retrouve donc la forme de l'eau dans la réalité en cause ? Chez Zhao Yang, puisque sa race porte un nom qui s'applique à l'eau. Donc Zhao Yang devrait être cette fois en situation dominante ; mais dominante par rapport au feu : or la forme du feu n'est sûrement pas celle de Song, contre lequel Zhao Yang a conçu son projet de guerre, puisque Song a son origine dans la région septentrionale où siège non pas le feu mais l'eau. C'est Qi, plutôt, qui a la forme du feu. Le diagramme révèle donc que la guerre déclenchée entraînerait une intervention de Qi qui tournerait au désavantage de celui-ci. Mais à cela se limiterait l'avantage de Zhao Yang : contre son adversaire principal, Song, il ne pourrait rien, puisque Song bénéficierait lui aussi de la position dominante de l'eau. En fin de compte, le diagramme s'analyse comme une forme de conjoncture qui est à l'avantage de Zhao Yang à première vue, mais si mal orientée cependant dans cet avantage, que le bénéfice en serait nul, voire payé de perte bien plus considérable de quelque autre côté. C'est la conclusion du devin Zhao : l'avantage de la position de l'eau n'a pas de sens pour Zhao Yang qui ne pourrait pas plus en profiter qu'on ne pourrait naviguer sur un fleuve trop puissant.

Le document historique présenté ci-dessus illustre la théorie divinatoire dans l'état le plus avancé de sa systématisation, celui du plein développement de la doctrine des cinq éléments, qui ne pourrait sans anachronisme être rapporté à l'époque Yin. Néanmoins, si des Yin aux Zhou la formulation du système a certainement beaucoup évolué, les principes méthodologiques de l'analyse, eux, sont vraisemblablement restés les mêmes ; c'est *grosso modo* comme plus tard firent les devins Zhou que déjà les devins Yin devaient analyser les diagrammes chélo-

lequel soutient que l'encrage des fissures avait lieu après le brûlage (37). Cette autre thèse est confirmée par le fait que bon nombre de pièces d'époque Yin portent des traces d'encrage effectué *à posteriori*, d'ailleurs aussi bien sur les caractères inscrits que sur les diagrammes, et tantôt en noir, tantôt en rouge (38). Dong Zuobin ne voit dans cette pratique, nullement systématique sous les Yin, qu'une recherche ornementale de portée purement esthétique. Mais une autre raison, moins superficielle que celle d'un simple embellissement, pourrait rendre mieux compte à la fois de ce qui est constaté sporadiquement sur les documents Yin et de ce que Zheng Xuan rapporte comme exécuté systématiquement. En repassant à l'encre les fissures divinatoires, les devins ne cherchaient-ils pas à marquer les dimensions de telle sorte que si la pièce continuait à se fendiller spontanément par la suite, cet accident n'empêchât pas de retrouver exactement l'extension première et proprement divinatoire du diagramme, lors d'un réexamen éventuel ? Si sous les Yin les figures divinatoires n'étaient, semble-t-il, encrées que dans certains cas, ce pourrait être que seuls les diagrammes sur lesquels les devins pensaient avoir à revenir étaient alors repassés à l'encre ; diagrammes sans doute tenus pour particulièrement significatifs, pour quelque motif que ce soit, et repassés en rouge ou en noir, avec leurs suscriptions oraculaires, afin d'appeler mieux l'attention sur tel ou tel aspect. Plus tard, l'usage s'étant systématisé, le tracé à l'encre, puisqu'il servait à repérer les limites de la fissuration authentiquement divinatoire, aurait donné son nom à la taille du diagramme en langage technique.

Enfin la *craquelure che*坼 était la forme du fendillement lui-même, examiné sans doute plus spécialement sur la fissure transversale, la plus fine, à laquelle les auteurs réservent le nom de *craquelure stricto sensu* (39). Elle était caractérisée, selon Zheng Xuan, comme *bien visible*, ce qui était plus favorable, ou comme *imperceptible*, ce qui l'était moins. Le même Zheng Xuan glose le mot *craquelure che* par le mot *xin*釁(舋), qui désigne les *stries* fines marquant la morphologie des matières stratifiées telles que le jade, et qui s'orghographie d'ailleurs parfois avec le radical du jade : preuve supplémentaire de l'enracinement dans l'expérience du lapidaire de la conception chinoise de la raison comme forme de la structure intime des faits et des choses telle qu'elle se révèle dans les lignes divinatoires.

Nous savons encore, par l'article du *Zhouli* relatif au *grand chéloniomancien dabu*大卜, qu'à l'époque Zhou il existait trois méthodes différentes, mais certainement convergentes, d'interprétation des diagrammes chéloniomantiques. Ces méthodes étaient formulées en trois canons portant les titres de *Diagrammes jadéiques, Diagrammes céramiques* et *Diagrammes telluriques* (40). Elles consistaient, ainsi que l'indiquent ces titres, à appliquer à l'analyse des configurations des fissures divinatoires, soit la morphologie structurale des stries du jade, soit celle des fêlures de la poterie, soit celle des crevasses de la terre.

le sens inverse de celui de la fêlure transversale (laquelle en général part de son pied sur la fêlure longitudinale pour se propager vers le centre de la pièce) ; et souvent les graphies sont tracées symétriquement, le même caractère étant retourné dans le texte du mandat négatif s'il apparaît dans le bon sens dans le texte positif, ou inversement. Un tel arrangement semble bien indiquer que les doubles divinations contradictoires constituaient une pratique inspirée non seulement par le souci de chercher une contre-épreuve à toute divination, mais plus encore par l'idée d'une sorte de calcul de l'équilibre de tout fait et de son contraire à partir de diagrammes exactement contre-balancés. Ces doubles divinations pouvaient être répétées deux, trois, quatre... et jusqu'à dix fois sur une même écaille, mais jamais pour une même affaire sur plus de cinq écailles différentes. Sur de nombreuses pièces d'époque Yin les diagrammes ainsi obtenus par répétition sont soigneusement numérotés. Voyons par exemple la pièce *bing, 8,* entièrement utilisée pour une seule affaire : la récolte de millet (cf. la figure de la p. 301). Sur le bord droit de l'écaille, une écaille ventrale, est transcrit en deux colonnes le mandat positif suivant :

« Au jour *bingzhen*, divination. Par le devin Ke殼, demande d'oracle sur ceci : est-ce que nous obtiendrons récolte de millet ? »

Sur le bord gauche de l'écaille est transcrit, sur deux colonnes également, symétriquement, le mandat négatif suivant :

« Au jour *bingzhen*, divination. Par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : est-ce que nous n'obtiendrons donc pas la récolte de millet ? 4ème mois. »

Entre l'inscription de droite et le centre s'étagent sur toute la hauteur de l'écaille cinq diagrammes divinatoires numérotés de haut en bas avec les chiffres 1, 2, 3, 4, 5, gravés chacun dans l'angle supérieur des deux fissures longitudinale et transversale. Entre l'inscription de gauche et le centre s'étagent symétriquement, sur toute la hauteur de l'écaille, cinq autres diagrammes divinatoires inversés par rapport aux précédents, et numérotés de la même façon avec les chiffres 1, 2, 3, 4, 5, gravés dans l'angle supérieur des deux fissures.

S'il ne s'était agi que de refaire plusieurs fois la même manipulation, par exemple pour compenser des erreurs matérielles, eût-il été nécessaire d'observer si rigoureusement l'ordre et la symétrie ? Il semble plutôt qu'il y ait eu multiplication des divinations en des points systématiquement variés de l'écaille en vue d'une sorte de calcul différentiel des développements latents dans la conjoncture considérée. L'étude d'autres corrélations, exprimées par certains chiffres disposés de façon apparemment plus incohérente sur certaines pièces Yin, permettra peut-être d'élucider cet aspect de la chéloniomancie. Mais d'ores et déjà on peut y voir, avec Jao Tsung-I, l'origine de la méthode de la divination par l'achillée.

L'achilléomancie, technique divinatoire principale sous les Zhou, fait en effet passer au premier plan le calcul des tendances mutantes d'une configuration déterminée du réel. Aussi le canon achilléomantique le plus utilisé des trois que signale le Ritualiste, et d'ailleurs le seul qui nous soit parvenu, s'appelle-t-il *Yijing Canon des mutations.*

A la différence de la chéloniomancie (et de l'ostéomancie), l'achilléomancie ne fournit plus la projection diagrammatique de la structure rationnelle du phénomène étudié, –structure que les spécialistes Zhou sont déjà capables d'inférer déductivement dans la plupart des cas–, mais seulement l'expression chiffrée de la dynamique de mutation de cette structure. L'achilléomancie est donc une technique divinatoire de deuxième degré, qui ne saurait dispenser de revenir à la chéloniomancie dans les cas les plus difficiles. C'est pourquoi la divination par la tortue reste la divination majeure même après l'extension de la divination par l'achillée, divination mineure :

« La tortue prend le diagramme de la forme même, selon le métal, le bois, l'eau, le feu et la terre, pour le révéler aux hommes ; aussi est-ce là la méthode majeure. L'achillée (ne) prend (que) le compte des nombres développés, selon le sept, le huit, le neuf ou le six, pour le révéler aux hommes ; aussi est-ce là une méthode mineure. » (48)

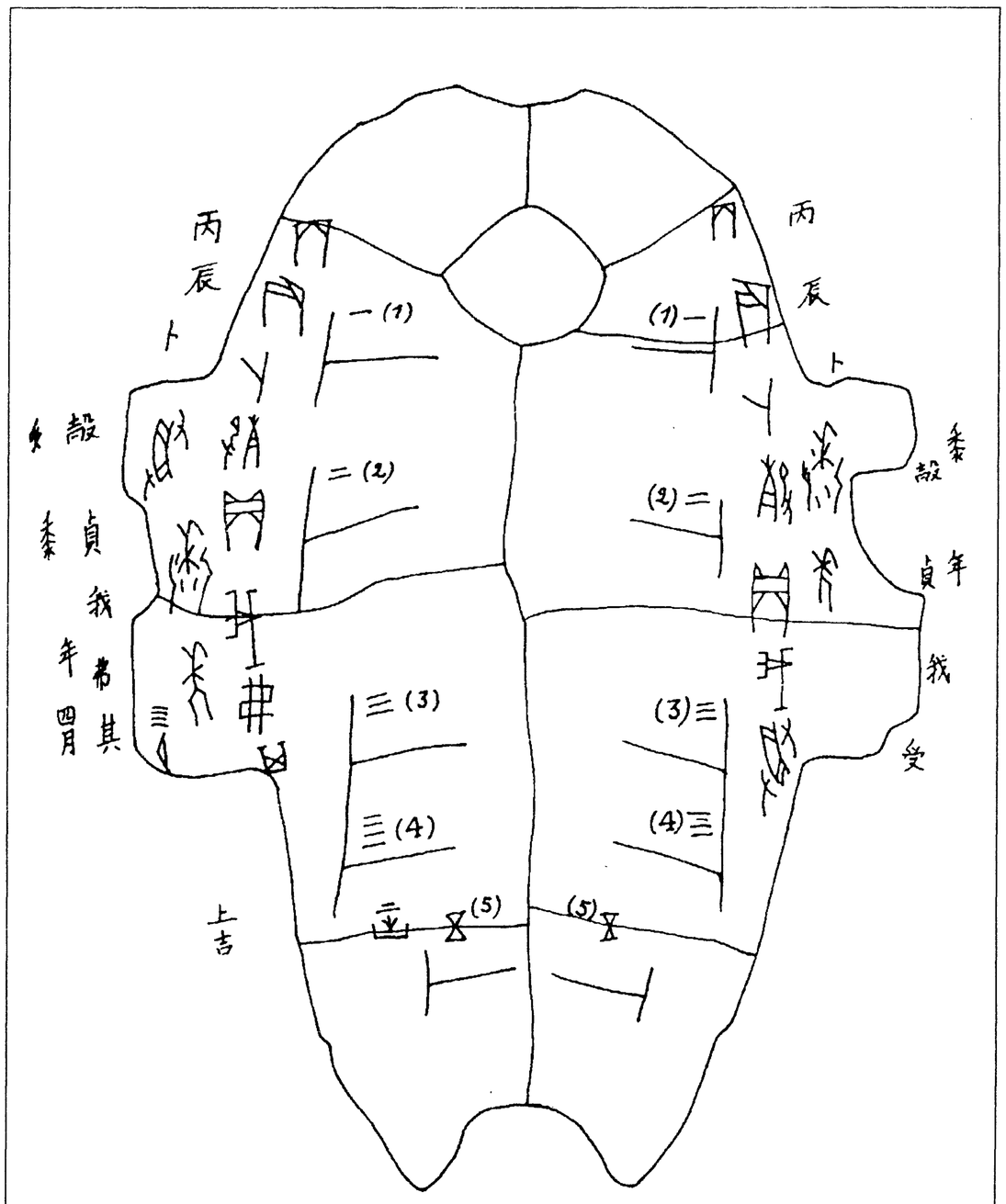
Cependant, dans la plupart des cas il suffit de savoir reconnaître la tendance favorable ou défavorable de l'évolution de la conjoncture, sans avoir à en rechercher exactement la configuration ; c'est pourquoi le Ritualiste Zhou ne prescrit le plus souvent qu'une divination par l'achillée, et n'impose la divination par la tortue que pour les affaires particulièrement importantes. Par contre, la divination par la tortue ne dispensait jamais de la divination par l'achillée qui en était un complément indispensable pour la prévision de l'évolution des circonstances.

Comment opérait-on avec l'achillée ? Il s'agissait d'obtenir comme signe chiffré de la nature du phénomène considéré un nombre appelé *ying*營 *base* (littéralement *base militaire*), et qui ne pouvait être que 6, 7, 8 ou 9. L'opération était répétée six fois de suite, au lieu de cinq fois au maximum pour les diagrammes chéloniomantiques. Les six résultats, au lieu d'être exprimés par des chiffres, l'étaient par des monogrammes, –particularité révélatrice de l'origine chéloniomantique de l'achilléomancie–, qui n'étaient que de deux sortes, car c'était surtout les propriétés du pair et de l'impair qui se trouvaient prises en considération. Les bases 7 et 9, impaires, interprétées comme significatives du principe mâle, s'exprimaient par la notation d'un tiret long et continu ; les bases 6 et 8, paires, interprétées comme significatives du principe femelle, s'exprimaient par la notation de deux tirets courts, séparés par une discontinuité, mais à deux de même mesure que le long tiret des bases impaires. Au fur et à mesure que les six bases étaient obtenues, l'achilléomancien disposait leurs expressions monogrammatiques les unes au-dessus des autres jusqu'à la

« entreprises aléatoires » (*guo*果). De même les chasses rentraient rituellement dans la catégorie des expéditions militaires. Bref, aucun fait n'échappait par nature à la divination. Les spécialistes ont donc pu comparer des centaines de milliers de diagrammes de tout genre pendant des siècles, et en dégager empiriquement des caractères communs qu'ils interprétèrent comme liés aux grandes dominantes du dynamisme des dix-mille êtres : polarité sexuelle, cycles de la vie, rythme des saisons, oppositions des points cardinaux etc. Ainsi s'est édifiée une science des correspondances structurales entre tous les aspects changeants de l'univers, qui, lorsqu'elle fut assez largement fondée sur l'immense documentation diagrammatique colligée de génération en génération par les chéloniomanciens, s'est développée d'une façon de plus en plus purement théorétique. La réduction des opérations chéloniomantiques, à la fois quant au nombre des divinations et quant à leur objet, qui se constate à partir du règne de Zu Jia (46), c'est-à-dire à partir de l'institution d'une liturgie sacrificielle régulière ne nécessitant plus l'intervention constante des devins, marque non pas un déclin de la tradition divinatoire, mais au contraire le début d'un plus parfait épanouissement du rationalisme qu'elle avait engendré, par dépassement de l'empirisme de la période antérieure dans des spéculations entièrement déductives. La science divinatoire devient alors théorie pure des correspondances des formes structurales de tous les phénomènes de l'univers d'abord révélées dans les diagrammes chéloniomantiques.

Il est capital de remarquer ici que ces formes structurales, les *raisons* au sens chinois du mot, ne sont jamais considérées seulement statiquement. Les lignes de structuration des corps sont aussi les lignes de force de leurs transformations : lignes de taille du jade, lignes d'éclatement de la poterie, lignes de crevassement de la terre. La typologie des diagrammes divinatoires se complétait donc d'une combinatoire de leur mutations les uns dans les autres, dont la méthode était, avons-nous vu, jadéique, céramique ou tellurique. Effectivement, bien que nulle part la littérature ancienne n'ait conservé le moindre renseignement sur la combinatoire chéloniomantique, la documentation archéologique fournit certains indices, encore mal élucidés dans l'état actuel des connaissances, d'une sorte de calcul des formes des diagrammes divinatoires (47).

Les paléographes ont en effet remarqué que sur les pièces Yin, pour une même affaire, la divination était en général exécutée plusieurs fois et contradictoirement, de manière très méthodique. Le plus souvent, à chaque diagramme obtenu sur un mandat divinatoire positif correspond un diagramme obtenu sur un mandat divinatoire négatif opposé au précédent, la disposition des deux diagrammes étant normalement parfaitement symétrique sur la pièce. Les inscriptions portées le long de chacun des diagrammes sont elles-mêmes réalisées par le scribe en parfaite symétrie : le texte de chaque inscription se déroule sur des colonnes verticales, lues de haut en bas, qui se succèdent dans



Reproduction de la pièce *Bing, 8*
Les numéros des diagrammes ont été transcrits en chiffres arabes entre parenthèses.
Les transcriptions des caractères en graphies modernes ont été données à l'extérieur du pourtour de l'écaille.
Entre les 4ème et 5ème diagrammes de gauche, les deux caractères ***shangji éminemment favorable*** indiquent la conclusion du devin quant à l'analyse des diagrammes.

hexagrammes achilléomantiques, mais de monogrammes qui sont des chiffres et non pas des symboles du pair et de l'impair. D'autre part, elles sont gravées sur des écailles de tortue, ce qui renforce leur interprétation comme substituts de diagrammes chéloniomantiques. Cependant, dans ces proto-hexagrammes les chiffres utilisés ne sont pas ceux des *bases* du *Canon des mutations* (6, 7, 8, 9) : on y trouve aussi le 1 et le 5, alors que le 9 y est très rare. C'est que la systématisation des hexagrammes achilléomantiques formés des chiffres 6, 7, 8, 9 ne s'est faite qu'au cours d'un nouveau développement de la spéculation divinatoire dans une direction nouvelle, celle de l'arithmologie. Il fut vite reconnu que toutes les variantes possibles d'hexagrammes se chiffraient à soixante-quatre, nombre qui du coup fut interprété comme la somme exhaustive de toutes les mutations essentielles réalisables dans l'univers. Les soixante-quatre hexagrammes furent analysés à leur tour comme résultant des diverses combinaisons de huit trigrammes plus fondamentaux encore, et chacun composé selon les huit seules configurations possibles de trois monogrammes représentant le pair ou l'impair. Tels sont les principes sur lesquels s'est développée une partie de plus en plus importante de la science divinatoire, celle des structures numériques des phénomènes. Nous n'en retiendrons ici que la méthode opératoire de l'achilléomancien telle qu'elle a été restituée de nos jours par Gao Heng 高亨 à partir du premier chapitre du *Xici* 繫辭, l'une des dix annexes (des *dix ailes*) du *Yijing* (54).

Le fait à venir sur lequel devait porter la divination ayant fait l'objet d'une incantation, d'un *mandat divinatoire ming*, exactement comme dans la chéloniomancie, le devin procédait à l'extraction de chacune des six *bases* de la structure hexagrammatique du fait considéré en manipulant cinquante tiges d'achillée. Pourquoi l'achillée ? La spéculation l'expliquait par la propriété de cette plante d'avoir « cent tiges sortant de la même racine » (54), de la même manière que les dix mille êtres sont issus de l'unité primordiale. Pourquoi cinquante tiges ? Parce que cinquante était censément le nombre de la *grande extension dayan* 大衍, faite de la somme des cinq premiers nombres impairs et des cinq premiers nombres pairs, exactement cinquante-cinq mais arrondie à cinquante.

L'extraction de chaque base s'opérait en trois étapes.

Dans la première étape, le devin se livrait aux manipulations suivantes :

1 – Du faisceau des cinquante tiges d'achillée, il commençait par enlever une tige, pour réduire la masse à manipuler à quarante neuf unités.

2 – Il divisait ensuite cette masse de quarante neuf unités en deux lots, au jugé et sans compter.

formation d'une figure appelée *gua* 卦, terme technique que nous traduirons par *hexagramme* mais qui s'applique aussi à chacun des deux *trigrammes* plus élémentaires en lesquels la figure hexagrammatique pouvait être décomposée.

Etymologiquement, le caractère *gua* 卦 (挂+卜) se compose du pictogramme d'un diagramme chéloniomantique et d'une phonétique paraissant être l'abréviation du *gua* 挂 *suspendre* ; ce qui donne à penser que la figure des hexagrammes achilléomantiques dérive de celle des diagrammes chéloniomantiques suspendus les uns au-dessous des autres, comme sur la pièce *bing, 8* déjà citée (cf. figure p. 301), sauf que le nombre des *bases* est passé à six dans l'achilléomancie, au lieu de cinq diagrammes au plus dans la chéloniomancie. D'autre part, chacun des six *monogrammes* de l'hexagramme est appelé en chinois *yao* 爻 (乂), d'un nom que transcrit une graphie en forme d'x (redoublé dans l'orthographe classique mais simple en paléographie) représentant un croisement : ne serait-ce pas là le symbole du croisement des lignes de force partant de chacun des deux diagrammes symétriques, positif et négatif, placés à chaque niveau de la série des doubles points divinatoires espacés sur l'écaille de tortue ?

Ces considérations étymologiques conduisent à l'hypothèse suivante, pour expliquer le passage de la chéloniomancie à l'achilléomancie. Lorsque la spéculation divinatoire chéloniomantique eut suffisamment progressé pour dégager une typologie bien arrêtée des variantes des diagrammes produits sur les écailles de tortue, ces variantes ont pu être ramenées à quelques grandes structures types sous lesquelles elles ont été classées en espèces et sous-espèces. Dès lors, il a suffi d'affecter un chiffre de numérotation à chacune de ces structures types pour pouvoir les tirer au sort numériquement, en faisant ainsi l'économie de la procédure lourde du brûlage des écailles. Autrement dit, les *bases* tirées au sort dans la procédure achilléomantique pourraient bien s'expliquer comme n'ayant été autre chose, originellement, que des numéros représentatifs des grandes structures types des diagrammes chéloniomantiques (49). Et la nouvelle méthode remonte peut-être à Wuxian — c'est ce qu'indique Jia Gongyan (50) —, lequel Wuxian, présenté dans le *Shiji* comme ministre du roi Taiwu des Yin (51), est effectivement mentionné dans plusieurs inscriptions oraculaires comme défunt recevant un culte (52). Devin du roi Taiwu, Wuxian aurait imaginé de tirer au sort les *bases* diagrammatiques par manipulation de bâtonnets d'achillée puisque ces bâtonnets, à l'instar des boules du boulier plus tardif, servaient dans la Chine archaïque à faire les opérations arithmétiques (53).

Cette hypothèse se trouve fortement corroborée par la découverte récente d'inscriptions identifiées comme celles de proto-hexagrammes, intermédiaires entre les diagrammes chéloniomantiques et les hexagrammes achilléomantiques. Ces inscriptions datent de la fin des Yin ou du début des Zhou. Elles sont formées de six monogrammes, comme les

Toute cette procédure en trois étapes était exécutée six fois, de telle sorte que finalement était révélé un hexagramme complet, formé de six monogrammes disposés sur six lignes les uns au-dessus des autres. Chacun de ces monogrammes était soit mâle, et il était désigné dans ce cas techniquement par le chiffre neuf, chiffre du plein développement du principe mâle, même si la *base* de ce monogramme était le nombre sept ; soit femelle, et il était désigné dans ce cas techniquement par le chiffre six, chiffre de la plus forte rétraction du principe femelle, même si la *base* de ce monogramme était le nombre huit. Le monogramme de la première ligne (celle d'en-bas), était appelé *neuf du début chujiu* 初九 ou *six du début chuliu* 初六, c'est-à-dire principe mâle ou principe femelle de l'hexagramme. Celui de la deuxième ligné était appelé *second de neuf jiuer* 九二 ou *second de six liuer* 六二, c'est-à-dire élément mâle ou femelle de deuxième ordre dans la genèse de l'hexagramme. De la même façon, les troisième, quatrième et cinquième monogrammes étaient appelés respectivement *troisième de neuf* ou *troisième de six*, *quatrième de neuf* ou *quatrième de six*, *cinquième de neuf* ou *cinquième de six*. Enfin, le sixième monogramme était appelé *neuf du haut shangjiu* 上九 ou *six du haut shangliu* 上六, c'est-à-dire ultime élément mâle ou femelle de l'hexagramme.

Une fois l'hexagramme obtenu, il s'agissait de l'interpréter. Pour cela, le devin s'appuyait sur un ouvrage canonique. Celui des canons achilléomantiques que la tradition nous a conservé, le *Yijing*, est le recueil d'une série complète de *clausules* oraculaires appelées *zhou* 繇, une pour chaque hexagramme et une pour chaque monogramme de chaque hexagramme. Ces clausules, très connues et souvent citées à tout propos, donnent en termes extrêmement sibyllins le sens cosmologique des figures hexagrammatiques et monogrammatiques auxquelles elles s'appliquent. Les spécialistes avaient à en faire sans erreur l'interprétation appropriée à chaque cas particulier pour poser le pronostic exact qui leur était demandé.

Quelle clausule fallait-il donc retenir pour ce pronostic, celle de l'hexagramme entier ou celle de l'un des monogrammes, et alors duquel de ceux-ci ? C'est là surtout que la science achilléomantique se compliquait de subtilités raffinées faisant bien apparaître l'aspect dynamique des structures formelles telles que les concevait le rationalisme divinatoire. La détermination de la clausule convenable dépendait en effet de la plus ou moins grande stabilité de l'hexagramme, qui était elle-même fonction de la stabilité ou de l'instabilité des *bases* des six monogrammes. Dans ces *bases*, le nombre sept était qualifié de *jeune mâle shaoyang* 少陽; il était censé ne pouvoir se transformer qu'en nombre neuf, en développant entièrement sa nature mâle, laquelle, par conséquent, se présentait dans la *base* sept comme parfaitement stable. Par contre le nombre neuf était qualifié de *mâle vieilli laoyang* 老陽; il était censé ne pouvoir se transformer qu'en nombre huit par rétraction, en virant

3 – Opérant sur l'un des lots, il en enlevait d'abord une tige, puis décomptait les autres quatre par quatre, de manière à dégager à la fin du compte soit une dernière quotité de quatre tiges, soit un reste de trois, deux ou une seule tige, quotité ou reste qu'il plaçait entre deux des quatre doigts autres que le pouce de l'une de ses mains pour l'y retenir jusqu'à la fin des opérations.

4 – Il répétait la manipulation précédente sur l'autre lot, mais cette fois sans la soustraction préalable d'une tige, de manière à dégager encore soit une quotité de quatre tiges, soit un reste de trois, deux ou une seule tige, quotité ou reste qu'il plaçait aussi entre deux doigts pour l'y retenir jusqu'à la fin.

A ce stade de la procédure, le devin retenait entre ses doigts un nombre de tiges retirées de la masse qui ne pouvait être que quatre ou huit. En effet, les décomptes par quatre ayant porté sur deux lots totalisant quarante huit tiges, ou bien chaque lot s'était trouvé fortuitement composé d'un nombre de tiges multiple de quatre et le devin avait dû retenir deux fois quatre tiges entre ses doigts ; ou bien des deux lots avaient été dégagés des restes nécessairement complémentaires l'un de l'autre par rapport à quatre, auquel cas la retenue totale se montait à quatre tiges. En définitive, la première étape des opérations avait donc abouti, par diverses soustractions et retenues, à réduire la masse des tiges à quarante-quatre ou quarante unités selon les cas.

La deuxième étape de la procédure s'engageait alors, durant laquelle le devin opérait sur la masse restante remise en jeu comme durant la première étape, sauf qu'il n'effectuait plus aucune soustraction à aucun moment. Le devin constituait ainsi une nouvelle masse de tiges à remettre en jeu encore plus réduite, de quarante, trente-six ou trente-deux unités selon les cas.

La troisième et dernière étape, analogue à la seconde, s'achevait par la constitution d'une masse résiduelle de trente-six, trente-deux, vingt-huit ou vingt-quatre tiges, selon les cas, tandis que les deux mains du devin se trouvaient entièrement garnies par les six retenues successives. La *base* cherchée était alors produite : la masse résiduelle en était en effet considérée comme l'expression au quadruple. Ainsi, une masse résiduelle de trente-six tiges correspondait à la révélation d'une *base* faite du nombre neuf, et donc d'un monogramme impair, autrement dit *mâle yang* ; une masse résiduelle de trente-deux tiges correspondait à la révélation d'une *base* faite du nombre huit, et donc d'un monogramme pair, autrement dit *femelle yin* ; une masse de vingt-huit tiges correspondait à la révélation d'une *base* faite du nombre sept, donc encore d'un monogramme impair ou mâle ; une masse de vingt-quatre tiges correspondait à la révélation d'une base faite du nombre six, donc encore d'un monogramme pair ou femelle.

normes complexes dont il suffira d'exposer quelques principes généraux.

Si l'hexagramme fondamental était entièrement mutant, lorsqu'il s'agissait du premier hexagramme (l'hexagramme *qian*乾䷀, totalement mâle) ou du second hexagramme (l'hexagramme *kun*坤䷁, totalement femelle), l'auguration se faisait à partir d'une clausule oraculaire spéciale, qui n'existait dans le canon divinatoire que pour chacun des deux premiers hexagrammes, et qui était appelée pour l'un *clausule (de l'hexagramme) par neuf*, et pour l'autre *clausule (de l'hexagramme) par six* ; lorsqu'il s'agissait de n'importe lequel des soixante deux autres hexagrammes, l'auguration se faisait à partir de la clausule s'appliquant à l'hexagramme sous-déterminé.

Si l'hexagramme fondamental n'était que partiellement mutant, il fallait tenir compte du monogramme servant de pivot à la mutation hexagrammatique, pivot qui pouvait être ou non lui-même mutant. Où se trouvait ce pivot ? Cela dépendait de l'écart entre le nombre hexagrammatique et le nombre cosmique. Si l'écart était d'un, le pivot était le premier monogramme (dans ce cas, nécessairement un *neuf du début* mutant en un *six du début* (56)). Si l'écart était de deux, le pivot était le deuxième monogramme (un *second de neuf* mutant en un *second de six* ou bien un *second de six* mutant en un *second de neuf*) (57)... Si l'écart était de six, le pivot était le sixième monogramme (un *neuf du haut* mutant en *six du haut* ou bien un *six du haut* mutant en *neuf du haut*). Si l'écart était de sept, le pivot était encore le sixième monogramme ; si l'écart était de huit le pivot était le cinquième monogramme, et ainsi de suite (58). Dès lors l'auguration se faisait comme suit :

1 – Dans l'éventualité où le pivot de la mutation n'était pas lui-même mutant (parce qu'il se trouvait sur un monogramme de base sept ou de base huit), en règle générale la clausule prise en considération était celle que le canon appliquait dans l'hexagramme fondamental au monogramme mutant si celui-ci était unique, ou au monogramme déterminé comme pivot dans le cas d'une pluralité de monogrammes mutants (ceux qui avaient pour base soit le nombre neuf, soit le nombre six).

2 – Dans l'éventualité où le pivot de la mutation était lui-même mutant (parce qu'il s'agissait d'un monogramme de base neuf ou de base six),

- si les monogrammes mutants étaient moins nombreux que les monogrammes non mutants (c'est-à-dire s'il y avait un ou deux monogrammes de base neuf ou six, y compris le pivot, contre quatre ou cinq monogrammes de base sept ou huit), la clausule prise en considération était, en règle générale celle que le canon appliquait à l'hexagramme fondamental ;

Or ce pronostic est dicté par l'application au cas considéré de la clausule donnée par le canon pour le *cinquième du neuf* de l'hexagramme *tai*, clausule qui s'énonce :

« Di Yi (l'avant-dernier roi Yin, ancêtre de la maison de Song) marie sa sœur cadette, par là se réalise une prospérité tenant à un bonheur de principe. » (61)

La conclusion tirée de là par Yang Hu confirme le résultat précédemment obtenu par la chéloniomancie.

L'essentiel, pour l'achilléomancien, était, on le voit, de bien détecter le sens de la mutation de l'hexagramme significatif. Dans l'arithmologie divinatoire, la capacité des nombres à se prêter aux opérations dites arithmétiques étaient interprétées comme une propriété des nombres à se transformer d'eux-mêmes les uns dans les autres. La procédure longue et compliquée par laquelle le devin extrayait du grand chiffre de l'univers, le *taiyan*太衍, chacune des bases numériques de l'hexagramme figurant la structure du phénomène sur lequel portait l'investigation, résumait l'essentiel des transformations cosmologiques dont était issu ce phénomène. C'est dans le prolongement de cette genèse qu'était censée s'inscrire la suite des événements à pronostiquer.

Dans la représentation du monde édifiée par le rationalisme divinatoire, toutes les formes sont des tracés de transformations à venir. Les rites, qui suivent ces formes, ne relèvent donc nullement d'un conformisme figé. Ils sont chargés d'un pouvoir d'organisation, de perfectionnement de l'ordre du monde, qu'ils empruntent à la dynamique des *raisons* formelles des choses *li*理. Le ritualisme chinois implique une dialectique des formes rituelles et des formes rationnelles dont nous allons essayer maintenant de comprendre le jeu à la dimension du cosmos tout entier.

au principe femelle, de telle sorte que dans la *base* neuf la nature mâle se présentait comme tout à fait instable. Inversement, le nombre huit, qualifié de *jeune femelle shaoyin* 少陰 constituait une *base* femelle parfaitement stable, huit étant censé ne pouvoir se transformer qu'en six, alors que le nombre six, qualifié de *femelle vieillie laoyin* 老陰, constituait une *base* femelle instable, six étant censé ne pouvoir se transformer qu'en sept.

Selon l'arithmologie cosmologique, l'instabilité des hexagrammes tenait à ce que jamais le nombre hexagrammatique total, –la somme des six nombres de base qui variait entre trente-six (pour six bases de six) et cinquante-quatre (pour six bases de neuf)–, ne pouvait atteindre le nombre cosmique de cinquante cinq. Un écart subsistait toujours entre le nombre hexagrammatique et le nombre cosmique, écart variant d'un à dix-neuf, qui créait la tendance de tout hexagramme à se transformer spontanément par aspiration à parvenir à la totalité cosmique, aspiration perpétuellement insatisfaite. Il ne pouvait donc y avoir dans les hexagrammes qu'une stabilité toute relative, lorsque la tendance à la transformation était orientée orthogénétiquement, par opposition à la tendance à une transformation par renversement qui caractérisait les configurations dites plus spécialement instables.

Dans ces conditions, lorsque le calcul achilléomantique aboutissait à un hexagramme tout à fait stable (dont tous les monogrammes étaient déterminés par des nombres de base n'étant autres que sept ou huit), le devin posait son pronostic en s'appuyant sur la clausule canonique s'appliquant à l'hexagramme entier, sans s'occuper des clausules s'appliquant aux divers monogrammes. Mais si le calcul aboutissait à un hexagramme instable, c'est-à-dire à un hexagramme comportant au moins un monogramme déterminé par l'un des nombres de base neuf ou six, les règles d'auguration devenaient beaucoup plus compliquées. Dans ce cas, l'hexagramme obtenu d'emblée par le calcul achilléomantique, et qualifié d'*hexagramme fondamental bengua*本卦, devait être converti en un autre hexagramme, qualifié d'*hexagramme sous-déterminé zhigua*之卦, par substitution au(x) monogramme(s) ayant pour *base(s)* un principe mâle ou femelle vieilli, de monogramme(s) ayant pour base(s) le principe jeune opposé. Si par exemple le calcul avait donné l'hexagramme *qian*乾䷀ (le premier des soixante quatre hexagrammes), mais avec, mettons, pour les trois premiers monogrammes (sur les trois lignes du bas) des bases déterminées par le nombre neuf et pour les trois derniers monogrammes (sur les trois lignes du haut) des bases déterminées par le nombre sept, l'hexagramme sous-déterminé devait comporter sur les trois lignes du bas trois monogrammes femelles obtenus par conversion, sous les trois monogrammes mâles inchangés dans le haut : il s'agissait de l'hexagramme *fou*否䷋ (le douzième de la série) ; on disait alors que la divination avait révélé « un *fou* de *qian* »乾之否, c'est-à-dire un *fou* sous-déterminé à partir d'un *qian* mutant. L'interprétation d'une telle révélation suivait des

- si les monogrammes mutants étaient plus nombreux que les monogrammes non mutants (c'est-à-dire s'il y avait quatre ou cinq monogrammes de base neuf ou six, y compris le pivot, contre un ou deux monogrammes de base sept ou huit), la clausule prise en considération était, en règle générale, celle que le canon appliquait à l'hexagramme sous-déterminé ;
- si les monogrammes mutants et non mutants étaient en nombre égal (trois monogrammes de base neuf ou six, y compris le pivot, et trois autres de base sept ou huit), il fallait, en règle générale, prendre en considération les deux clausules que le canon appliquait respectivement à l'hexagramme fondamental et à l'hexagramme sous-déterminé.

En illustration de ces règles, reprenons l'exemple de la divination rapportée dans le *Zuozhuan* à la 9ème année du règne du duc Ai (59). Après l'exécution d'une procédure chéloniomantique, dont les résultats ont déjà été analysés, eut lieu sur la même affaire, comme il se devait, l'exécution d'une procédure achilléomantique, par le devin Yang Hu 陽虎. Celui-ci tomba, dit le texte, « sur l'hexagramme *xu*需䷄ de l'hexagramme *tai* » ; autrement dit, le calcul achilléomantique donna l'hexagramme *tai*泰䷊ comme hexagramme fondamental, mais mutant de telle manière qu'en sous-détermination se trouva donné l'hexagramme *xu*. Il suffit de comparer ces deux hexagrammes, qui ne diffèrent que par leur cinquième monogramme, femelle dans *tai* et mâle dans *xu*, pour comprendre que le calcul avait donné un *neuf de début* (non mutant, donc de base sept), puis un *second de neuf* (non mutant également, donc aussi de base sept), puis un *troisième de neuf* (toujours non mutant, toujours de base sept), puis un *quatrième de six* (non mutant également, donc de base huit) puis un *cinquième de six* (mutant donc de base six) et enfin un *six du haut* (non mutant, donc de base huit). Le nombre hexagrammatique se trouvait donc être le nombre quarante trois, et l'écart avec le nombre cosmique un écart de douze (55 – 43 = 12). Le pivot de la mutation de l'hexagramme étant dans ces conditions le premier monogramme, un *neuf de début* non mutant, la clausule canonique à prendre en considération devait être non pas celle de l'hexagramme entier, mais celle de l'un de ses monogrammes : le monogramme mutant, le cinquième, puisque celui-ci était le seul à muter. En effet, Yang Hu déclare :

« Le comte de Wei微, Qi啟 (dont descendait la maison seigneuriale de Song宋) était le fils aîné de Di Yi帝乙. Song et Zheng鄭 sont gendre et beau-père. Il y a là prospérité (pour Song). Si le descendant selon l'aînesse de Di Yi doit avoir obtenu bonheur et prospérité en mariant sa sœur cadette (ce qui était le cas pour le duc de Song d'alors, lequel avait marié sa sœur cadette à Zheng et ainsi assuré sa prospérité aux dépens de Zheng), comment pourrions-nous être chanceux nous-mêmes contre lui ? » (60)

NOTES

1 — Cf. *Zhouli*, art. *Shuishi* 菙氏 (et commentaires) (éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 887-888). Dong Zuobin a fait, à propos de la chéloniomancie, un exposé détaillé des méthodes de brûlage mises au point par les devins, auquel ce qui suit doit beaucoup, dans un article de 1929 intitulé *Shangdai guibu zhi tuice* 商代龜卜之推測 (rééd. dans *Dong Zuobin Xueshu lunzhu*, Taibei 1962, p. 42-55). Dong Zuobin estime que le pyro-poinçon devait être constitué par du charbon de bois : c'est fort possible, mais rien ne le précise dans les textes.

2 — Voir le résumé descriptif donné par Jao Tsung-I dans *Yindai zhenbu renwu tongkao* 殷代貞卜人物通考 (Hong Kong 1959) p. 4-8.

3 — Cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao*, p. 5.

4 — La nature des opérations dites *zao* 鑿 et *zuan* 鑽 a pu être reconnue sur les pièces divinatoires retrouvées au cours des fouilles et à partir de quelques textes anciens qui en parlent :

- le commentaire de Zheng Sinong 鄭司農 à l'article *Taibu* 太卜 du *Zhouli* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 882) parle de la cavité *zao* ;
- le chapitre *Wangzhi* 王制 du *Xunzi* 荀子 (éd. *Zhuzi jicheng*, Pékin 1957, p. 108), parle de la cavité *zuan* ;
- le chapitre *Shixie* 飾邪 du *Han Feizi* (éd. *Zhuzi jicheng* p. 88) parle de la cavité *zao*.

Cf. Dong Zuobin, *Shangdai guibu zhi tuice* (rééd. dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu*, Taibei 1962), p. 42-43. Il arrive que deux évidements hémisphériques soient aménagés des deux côtés de la cavité de contour ellipsoïdale, ce qui donne des fissures ayant la configuration du signe + ; mais cette disposition est tout à fait exceptionnelle. (Cf. Dong Zuobin, *Guwenli* 骨文例, 1936, rééd. dans *Dong Zuobinxueshu lunzhu*, Taibei 1962, p. 8)

5 — Cf. Dong Zuobin, *Shangdai guibi zhi tuice* (rééd. dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu*, Taibei 1962, p. 58).

6 — Voir dans le *Yili* le seul exemple de cérémonie de divination par la tortue dont le rituel nous ait été conservé très précisément : la divination portant sur le choix du jour des funérailles d'un simple gentilhomme (*Yili*, ch. *Shisangli* 士喪礼, éd. *Shisanjingzhushu*, p. 1075). C'est également le terme *ming* *mandat* qui est employé dans les divers articles du *Zhouli* relatifs à la divination pour désigner l'incantation faite par le devin.

7 — Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* 殷墟卜辭綜述 (Pékin 1956), p. 126.

8 — Voir par exemple la formule finale de l'inscription du *Xi Jia Pan* 兮甲盤 citée *supra* Vol. I p. 173.

9 — Cette particule est généralement traitée par les paléographes comme une particule dubitative synonyme de la particule *qi* 其 (Cf. Guan Xiechu 管燮初, *Yinxu jiagu keci di yufa yanjiu* 殷墟甲骨刻辭的語法研究 Pékin 1953 p. 37-38).

10 — Dans les traductions de mandats oraculaires proposées dans le présent travail, les particules *qi* 其 et *wei* 唯 ont été rendues conventionnellement par le mot français *donc*, leur valeur première optative étant en fait déjà bien atténuée dans l'usage stéréotypé qui en est fait par les scribes Yin.

11 — Dans la formule type de divination rapportée dans le *Yili* (au passage cité *supra* du ch. *Shisangli* 士喪礼, éd. *Shisanjing zhushu* p. 1075), l'énoncé n'est pas non plus interrogatif.

12 — La disposition des graphies transcrivant le mandat divinatoire le long des fissures ostéomantiques montre que ces transcriptions étaient toujours effectuées après la production des fissures, donc après l'acte de la divination proprement dite.

13 — Cf. *infra* p. 479.

14 — Cf. *Kôdai In teikoku*, édité par Kaizuka Shigeki, Tôkyô 1957, p. 237.

15 — Cf. *Shiji*, ch. 128 (éd. *Zhonghua shuju*, Pékin 1959, p. 3225).

16 — Cf. *Shiji*, ch. 128 (éd. *Zhonghua shuju*, Pékin 1959, p. 3228).

17 — Cf. *Shiji*, ch. 128 (éd. *Zhonghua shuju*, Pékin 1959, p. 3226).

18 — Cf. *Zhouli*, art. *Guiren* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 885-886).

19 — Cf. *Zhouli*, art. *Zhanren* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 889).

20 — Voir sur ce passage l'interprétation de Takigawa Kametarô 瀧川龜太郎 (dans son édition du *Shiji : Shiki kaichû kôshô* 史記会注考証, Tôkyô 1957, vol. IX, livre CXXVIII, p. 31-32).

21 — Voir sur ce qui suit les deux articles *Sixuanshi* 司烜氏 et *Siguan* 司爟 du *Zhouli* (dans l'édition *Shisanjing zhushu*, respectivement p. 1 304 et p. 1086).

22 — Cf. *Hanfeizi*, ch. *Wudu* 五蠹 (éd. *Zhuzi jicheng*, Pékin 1957, p. 339).

23 — Voir le commentaire de Jia Gongyan à l'article *Shuishi* 菙氏 du *Zhouli* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 888).

24 — Cf. art. *Sixuanshi* du *Zhouli* (éd. *Shisanjing zhushu* p. 1304).

25 — Les noms de *fusui* 夫燧 (où le mot *fu* qui signifie proprement *homme adulte* doit probablement être pris au sens de *masculin*) et de *yangsui* 陽燧 se trouvent respectivement dans le *Zhouli* et le commentaire de Zheng Xuan

(à l'art. *Sixuanshi*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1304), et le nom de *jinsui* 金燧 dans le *Liji*, ch. *Neize* 内則 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1235).

26 — Le nom de *musui* 木燧 ne se trouve pas à l'article *Siguan* du *Zhouli*, mais au passage cité dans la note précédente du ch. *Neize* du *Liji* ; toutefois, le commentaire de Zheng Xuan cité ici (*Zhouli*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1086) ne laisse aucun doute sur la nature du briquet à frottement utilisé par les *maîtres de l'embrasement siguan*. Il est vrai qu'à l'article *guan* 爟 du *Shuowen jiezi* Xu Shen parle à propos de cet embrasement de «prendre le feu du soleil», et non de l'échauffement de pièces de bois par friction, mais Doan Yucai observe qu'il y a là certainement une erreur de l'ancien lexicographe, en se référant précisément au commentaire de Zheng Xuan au *Zhouli* cité ici.

27 — C'était également les *maîtres de luminescence* qui étaient chargés de tirer de la lune par ce moyen l'*eau lumineuse*, à cette fin (Cf. *Zhouli*, art. *Sixuanxhi*, avec les commentaires, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1304, où notamment Jia Gongyan dans son sous-commentaire insiste sur la différence entre l'*eau lumineuse* et l'*eau noire*, que certains auteurs ont parfois abusivement assimilées). Sur le *miroir Jian* 鑒 servant à capter l'*eau lumineuse*, voir l'article *zhouren* 鞪人 du *Kaogongji* (éd. *Shisanjing zhushu* du *Zhouli*, p. 1457).

28 — Cf. *Hanfeizi*, ch. *Wudu* 五蠹 (éd *Zhuzi jicheng*, p. 339), et *Lüshi chunqiu*, ch. XIV, art. *Benwei* 本味 et commentaire (même éd., p. 140).

29 — Sur cette question, voir le dépouillement exhaustif des textes anciens intéressants qui a été fait par Jao Tsung-I dans le cadre de son article *You buzhao jishu tuijiu Yinren duiyu shu di guannian* 由卜辭記數推究殷人对于數的觀念 (*Qingzhu Dong Zuobin xiansheng liushiwu sui lunwenji* 慶祝董作賓先生六十五歲論文集, Taibei 1961, p. 949-982).

30 — Cf. *Zhouli*, art. *Zhanren* 占人 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 889). Pour ce qui suit, on se reportera à ce texte et à ses commentaires.

31 — Cf. Dong Zuobin, *Shangdai guibu zhi tuice* 商代龜卜之推測 Réed. dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu*, Taibei 1962, p. 59).

32 — Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 2357.

33 — A ce propos, Kong Yingda, dans son sous-commentaire, donne les précisions suivantes, quelque peu différentes de celles que donnait Jia Gongyan en sous-commentaire du *Zhouli* : « Une ligne horizontale est terre, une ligne verticale est bois, une ligne obliquant vers le méridien (le milieu de la carapace) est métal, une ligne obliquant en s'en éloignant est feu, une ligne suivant la direction type (celle de l'un des deux plans de symétrie de la cavité *zao*) mais en formant de petits méandres est eau ».

34 — Il s'agit de l'appendice au texte canonique nommé *tuan* 彖, à l'article concernant le 29ème hexagramme, *xikan* 習坎 (cf. *Zhouyi*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 178).

35 — Cf. Dong Zuobin, *Shangdai guibu zhi tuice* 商代龜卜之推測 rééd. dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu*, Taibei 1962, p. 55 et p. 58).

36 — Cf. le commentaire du pseudo-Kong Anguo au chapitre *Luogao* 雒誥 du *Shujing* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 539).

37 — Chen Xiangdao 陳祥道 (qui vécut vers la deuxième moitié du XIème siècle : il passa le grand concours triennal durant l'ère *Zhiping* 治平, soit entre 1064 et 1067) donne cette interprétation en commentaire du passage du *Yuzao* 玉藻 relatif à la compétence du « *scribe-annaliste-devin* à déterminer le sens (oraculaire) de la *marque* (dans une configuration divinatoire) » (Cf. *Liji*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 307), dans son ouvrage intitulé *Lishu* 礼書 cité sur ce point par Jao Tsung-I auquel je me réfère (cf. Jao Tsung-I, *You buzhao jishu tuijiu Yinren duiyu shu di guannian (Qingzhu Dong Zuobin xiansheng liushiwu sui lunwenji*, Taibei 1961, p. 953, note 3).

38 — Cf. Dong Zuobin, *Yinxu wenzi yibian xu* 殷虛文字乙編序, 1948 (je me réfère à la réédition figurant dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu*, Taibei 1962, p. 1156-1157). Il faut distinguer cet encrage *a posteriori*, de signification particulière, du tracé à l'encre des caractères inscrits, préalable à leur gravure et simplement destiné à guider la main du graveur, signalé également par Dong Zuobin dans le texte cité ici. Peut-être est-ce en extrapolant indûment ce dernier procédé au cas de l'encrage des fissurations que le pseudo-Kong Anguo a construit son interprétation de la nature de la *marque mo*.

39 — Cf. Dong Zuobin, *Shangdai guibu zhi tuice* (rééd. dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu*, Taibei 1962, p. 58).

40 — Cf. *Zhouli*, art. *Dabu* 大卜 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 875).

41 — Voir un exemple de post-scriptum de ce genre dans l'inscription de la pièce *Jinghua, 1* citée *supra* p. 21. Il semble bien que ces notes de vérification n'aient été ajoutées sous les Yin que dans le cas où le pronostic avait été établi par le roi lui-même, et se trouvait par conséquent assuré d'être sans erreur, étant donné l'infaillibilité du roi dans ses interprétations.

42 — Cf. *Zhouli*, art. *Zhanren* 占人 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 890). Notons qu'il a cependant été retrouvé il y a une vingtaine d'année, dans le Shanxi, une pièce divinatoire gravée datant de l'époque des *Printemps et automnes*, et relevant du pays de Jin, que Dong Zuobin a étudiée dans un article de 1956 intitulé *Chunqiu Jin bugu wenzi kao* 春秋晉卜骨文考 (rééd. dans *Pinglu wencun*, Taibei 1963, tome II, livre IV, p. 81-90).

43 — Cité par Zheng Xuan dans son propre commentaire.

44 — Cf. *Zhouli*, art. *Dabu* 大卜 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 879).

45 — Par exemple le grand sacrifice au Ciel dans la banlieue sud ne pouvait avoir lieu qu'à un jour *xin* 辛 reconnu favorable par divination : et si aucun des jours *xin* du mois convenable n'était favorable, le sacrifice n'était pas accompli (cf. *infra*, p. 365).

46 — Notée par Dong Zuobin (*Yinlipu*, 1945 (sans lieu d'édition), 1ère partie, *quan* I, f°4).

47 — C'est ce calcul que l'étude déjà citée de Jao Tsung-I, *You buzhao jishu tuijiu*

Yinren duiyu shu di guannian (Qingzhu Dong Zuobin xiansheng liushiwu sui lunwenji, Taibei 1961, p. 949-982) vise à élucider autant que faire se peut ; on voudra bien s'y reporter pour plus ample développement relativement aux indications données ci-après.

48 – Commentaire de *Kong Yingda* au *Zuozhuan*, à la 4ème année du règne du duc Xi (cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing shushu*, p. 488). Nombreux sont les textes canoniques, cités par les commentateurs de ceux du passage du *Zuozhuan*, qui insistent sur cette supériorité de la chéloniomancie sur l'achilléomancie.

49 – Cf. le commentaire de Jia Gongyan à l'article *Tianfu* 天府 du *Zhouli* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 739).

50 – Cf. le commentaire de Jia Gongyan à l'article *guiren* 龜人 du *Zhouli* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 886)

51 – Cf *Shiji*, ch. 111 (éd. *Zhonghua shuju,* Shanghai 1957, p. 100).

52 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu*, Pékin 1956, p. 365.

53 – En effet, paléographiquement le verbe *suan* 算 *compter* se transcrit par le pictogramme de deux mains manipulant de l'achillée 𥫱 (𥫱=筭).

54 – Cf. Gao Heng 高亨, *Zhouyi gujing tongshuo* 周易古經通說 (Hong-Kong 1963), auquel est emprunté l'essentiel de l'exposé qui suit (surtout aux pages 112 à 121 de l'ouvrage).

55 – Cf. le texte du ch. 128 du *Shiji* cité *supra* p. 290.

56 – Ce *six de début* correspondant alors naturellement à une base de *huit* (jeune femelle).

57 – Le *second de six* provenant d'un *second de neuf* mutant correspondant évidemment à une base de *huit*, et le *second de neuf* provenant d'un *second de six* mutant correspondant évidemment à une base de *sept*. Puis, selon que l'écart du nombre hexagrammatique total au nombre cosmique augmente d'une unité, le pivot de la mutation continue de s'élever d'une ligne, jusqu'au sommet de l'hexagramme (pour un écart de six).

58 – Lorsque le nombre de l'écart dépassait celui des lignes de l'hexagramme, pour trouver le monogramme pivot il fallait compter d'abord six de la 1ère à la sixième ligne, puis continuer à compter en redescendant mais en comptant sept de nouveau sur la sixième ligne avant de compter huit sur la cinquième, neuf sur la quatrième etc. ; et de même, après être revenu sur la 1ère ligne en comptant douze, on comptait treize de nouveau sur la 1ère ligne avant de remonter sur la 2ème ligne en comptant quatorze, etc.

59 – Cf. *supra* p. 294-295.

60 – Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2358.

61 – Cf. *Zhouyi*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 108. Que cette clausule est bien celle qui fut appliquée est précisé dans les commentaires.

Cette construction avait évidemment été calculée par homothétie avec la configuration des principaux pôles de la spatio-temporalité, norme formelle de toutes les formes. Les quatre côtés et le centre correspondaient aux cinq points cardinaux et aux cinq divisions de l'année ; les trois salles de chaque façade correspondaient aux trois mois de chaque saison : aussi Granet appelle-t-il assez justement le Palais des lumières *maison du calendrier*. C'est là, en effet, que chaque mois le roi « était mis au courant de la nouvelle lune » avant de la signifier aux seigneurs féodaux, lesquels, à leur tour, en proclamait le mandat chacun dans son grand temple ancestral (5). Ainsi se trouvaient déclenchées toutes les entreprises conformes à la lunaison naissante. Le roi prenait alors rituellement place, pour toute la durée de la lune, dans la salle correspondante du Palais des lumières, où son installation avait le sens d'une présidence à la mise en œuvre des applications convenables de la norme cosmique, homologue à la présidence au fonctionnement de l'appareil gouvernemental que prenait de leur trône nos anciens monarques. La salle adjacente par la gauche à celle du *jeune principe mâle* était occupée par lui pendant la 1ère lune de printemps ; puis la grande salle médiane du *jeune principe mâle* pendant la 2ème lune de printemps ; puis la salle adjacente par la droite de celle du *jeune principe mâle* pendant la 3ème lune de printemps ; puis la salle adjacente par la gauche du *palais des lumières* pendant la 1ère lune de l'été, et ainsi de suite, le roi siégeant dans la *grande salle* centrale pendant la période médiane de l'année, à savoir les dix-huit derniers jours du dernier mois de l'été (6). Pendant les mois intercalaires des années embolismiques, mois surnuméraires, le roi ne siégeait plus dans aucune salle, mais dans l'entre-baillement de la porte de l'une des salles (vraisemblablement celle du mois régulier que redoublait le mois intercalaire), après fermeture du vantail de gauche (7). Le cours de la lune était ainsi marqué sur place, en quelque sorte, le temps qu'il fût rattrapé par le cours du soleil.

Encore faut-il bien voir, ce que risque de masquer l'image d'une maison de calendrier, que le Palais des lumières était véritablement un organe de gouvernement, non pas juridique sans doute mais rituel. La *proclamation de la nouvelle lune gaoshuo* 告朔 ne se réduisait nullement à la fixation officielle du premier jour de la lunaison, et comportait la promulgation de l'ensemble des dispositions réglementaires devant prendre effet durant le mois annoncé, ainsi que le note dans son commentaire du *Gongyangzhuan* He Xiu, qui appelle ces dispositions *shuozheng* 朔政, *dispositions de gouvernement prises à la nouvelle lune* (8). En quoi consistaient celles-ci ? Sous le titre de *mandats mensuels yueling* 月令, le *Liji* les résume mois par mois. Voici par exemple celles du 1er mois de l'année :

« Au 1er mois du printemps, le soleil est dans l'astérisme *yingshi* 營室 (Pégase). Le soir, Orion est au milieu de sa course ; le matin, c'est la queue (du Scorpion). Les jours les plus fastes sont les jours *jia* et *yi*

Le régime rituel : le Palais des lumières

Au centre du système du gouvernement par les rites se trouve l'institution du *Palais de lumière Mingtang* 明堂, qui fut à la royauté chinoise ce que le trône fut à notre ancienne monarchie ou ce que le parlement est à la démocratie moderne. C'est donc d'abord dans cette institution qu'il faut essayer de comprendre le fonctionnement du régime rituel dans la Chine antique.

Dans le nom de *Mingtang*, *tang* signifie *palais* (1) et *ming*, qui en général est un adjectif signifiant lumineux, doit être pris plutôt comme un verbe transitif : le *Palais des lumières* est le palais *qui rend lumineux* ; où sont rendus lumineux « le gouvernement et l'enseignement », écrit Zheng Xuan (2). C'est comme centre d'où se propageait, à la façon d'une lumière rayonnante, le gouvernement royal, que le *Palais des lumières* était siège de la royauté.

Son plan répondait organiquement aux exigences de la fonction de roi telle que l'entendait le Ritualiste : au lieu de comporter chambres de conseil, secrétariats d'Etat et ministères qui eussent constitué l'appareil central d'un gouvernement de régime juridique, ce plan était purement cosmologique. Le palais était édifié à l'extérieur de l'enceinte de la capitale, dans la banlieue sud (3) que, nous l'avons vu, le tertre rond du grand sacrifice solsticial au Ciel marquait comme pôle cosmique. Sa toiture, de chaume, était ronde comme la voûte céleste, tandis que le corps de l'édifice était carré comme la terre. Il se composait de quatre parties, orientées à l'Est, au Sud, à l'Ouest et au Nord autour d'un hall central. Chacune des parties comprenait une grande salle médiane flanquée à gauche et à droite (du point de vue de celui qui, se tenant dans la salle, regardait vers l'extérieur) de deux salles adjacentes plus petites, ces trois salles de façade étant doublées par derrière de trois pièces intérieures. La grande salle de l'Est était appelée salle du *jeune principe mâle qingyang* 青陽 ; celle du Sud, de position dominante, recevait par métonymie le nom même de *palais des lumières* ; celle de l'Ouest était appelée salle de l'*épanouissement général zongzhang* 總章 ; celle du Nord était appelée, par opposition à celle du Sud, *palais obscur xuantang* 玄堂 ; enfin le hall central de l'édifice était appelé la *grande salle taishi* 太室 (4).

de travail).

« On enfouit les os desséchés et les chairs putréfiées (pour favoriser le retour à la vie chtonienne des souffles animaux).

« En ce mois il n'est pas possible de lever les armes : lever les armes serait encourir du Ciel une inévitable catastrophe. Aucune action militaire ne peut être entreprise *motu proprio* (tout au plus peut-on se défendre contre un agresseur). » (9)

Comme on le voit, les mandats mensuels de gouvernement émanant du Palais des lumières réglaient l'ensemble des activités de la vie sociale, sous ses aspects religieux, économiques et politiques, conformément à la situation générale de l'univers telle qu'elle se trouvait déterminée par la norme luni-solaire. Mis à part les déviations de la gnose para-canonique contaminant trop souvent les commentaires Han, rien ici qui ne soit morpho-logiquement parfaitement rationnel : contrairement à l'interprétation de Granet, suivi par Maspero, le rôle du roi dans le Palais des lumières n'est en aucune façon d'aider magiquement le Ciel à tourner et la Terre à se métamorphoser au fil des saisons (10), mais à l'inverse d'induire les hommes à conformer rationnellement leurs actes aux lois du Ciel et de la Terre. Le gouvernement depuis le Palais des lumières était en vérité un gouvernement proprement scientifique. Aucune des dispositions promulguées dans ce cadre qui ne fut le fruit de savantes recherches, sans doute aberrantes dans leur moyen divinatoire, mais positives dans leur objectif rationnel d'élucidation du sens des choses dans le respect des faits, et nullement de distorsion magique du sens des faits plaçant les choses sous l'emprise de la volonté du manipulateur :

« Jadis les sages fixèrent les phénomènes des principes mâle et femelle, du Ciel et de la Terre, et en dressèrent le code divinatoire. Le devin, portant la carapace de tortue, faisait face au Sud, et le Fils du Ciel, revêtu de la robe et du bonnet d'apparat, faisait face au Nord (c'est-à-dire que le roi se plaçait en position de respect vis-à-vis du devin). Malgré les lumières et la pénétration de son intelligence, celui-ci soumettait ses desseins obligatoirement au critère (de la divination), montrant ainsi la réserve de ses propres intentions par respect du Ciel. » (11)

L'efficacité du gouvernement royal à partir du Palais des lumières n'est pas une efficacité magique, mais l'efficacité scientifique d'une application correcte des normes de l'univers aux formes de l'activité sociale, laquelle est alors aussi harmonieuse et fructueuse que le sont tous les mouvements coordonnés des grands cycles de la nature :

« Le Fils du Ciel forme une triade avec le Ciel et la Terre, c'est pourquoi sa vertu s'associe aux vertus céleste et terrestre pour bénéficier d'un même coup aux dix-mille êtres. Sa lumière illumine toutes les régions d'entre les quatre mers sans omettre les moindres choses

Règne alors comme Souverain d'en-haut Tai Hao 太皞 (c'est-à-dire le Souverain vert), avec, comme esprit assistant, Goumang 句芒 . L'espèce zoologique qui domine est celle des squamifères. La note de la gamme qui domine est la note *jiao* 角 ; le tuyau sonore convenable est le tuyau *taicu* 太蔟. Le nombre approprié est le nombre 8. La saveur appropriée est la saveur acide. L'odeur appropriée est celle du suint. Le culte des esprits de la maison s'adresse alors à l'esprit de la porte. Lors des sacrifices, la rate est prise pour morceau de choix.

« Le vent d'Est provoque le dégel. Les espèces zoologiques en hibernation commencent à se remuer. Les poissons remontent à la surface sous la glace. Les loutres font des offrandes de poisson. Les oies sauvages, de grande et de petite espèces, reviennent.

« La place du Fils du Ciel est la salle adjacente de gauche du *jeune principe mâle*. Son char est le char d'apparat à grelots. Son attelage est l'attelage des chevaux dits *dragons bleus*. Son étendard est l'étendard azuré. Ses vêtements sont les vêtements couleur d'azur. Ses breloques sont les breloques de jade bleu. Ses aliments sont le blé et la viande de mouton. Les objets dont il se sert ont des motifs flous comme tendant à se développer.

« En ce mois s'accomplit la cérémonie de l'installation du printemps (...).

« Au retour (de cette cérémonie) sont accordées les récompenses (...).

« Ordre est alors donné au grand notaire-astronome de veiller aux constitutions, de mettre en vigueur les lois, d'observer le cours du soleil, de la lune, ses étoiles, des astérismes. (...)

« En ce mois le Fils du Ciel, au jour propice, accomplit la cérémonie (du labourage sacré) de prière de rogation au Souverain d'en-haut (...).

« Le roi ordonne l'organisation des travaux agricoles (...).

« En ce mois, ordre est donné au directeur de la musique de se rendre à l'école pour faire faire les exercices de danse.

« Alors est revue la liturgie sacrificielle, et il est ordonné de ne pas sacrifier d'animaux femelles comme victimes offertes aux montagnes, aux bois, aux fleuves et aux lacs (qui normalement, comme entités chtoniennes, reçoivent en sacrifice des femelles).

« Il est interdit de couper les arbres.

« On évite de renverser les nids, de tuer les embryons d'animaux dans le ventre des femelles et les oisillons commençant à voler, de porter atteinte aux faons et aux œufs.

« On évite de mobiliser les masses et d'établir des murs et des murailles (dont l'édification requiert un grand nombre de journées

et des ancêtres, par combinaison des liturgies ancestrales et cosmiques. Le principe en est énoncé de la façon suivante dans le *Liji:*

« Tous les êtres tirent leur origine du CIel ; et l'homme tire (de plus) son origine de ses ancêtres. Voilà pourquoi ceux-ci sont *associés (dans les cérémonies sacrificielles)* au Souverain d'en-haut. » (15)

Et le *Xiaojing* 孝經 renchérit en ces termes :

« Dans la piété filiale, rien n'est plus important que le respect des devoirs envers le père ; et dans le respect des devoirs envers le père, rien n'est plus important que d'associer celui-ci au Ciel pour les sacrifices. » (16)

Ce rite, nous aurions pu déjà le reconnaître dans la liturgie solsticiale du sacrifice dans la banlieue sud, dont nous avons vu qu'il dérivait d'une tradition Yin de médiation ancestrale vers le Souverain d'en-haut (17). Cependant, du cérémonial du tertre rond du Ciel, le même rite est passé au cérémonial du Palais des lumières voisin :

« Les Zhou, lit-on encore dans le *Liji*, faisaient participer Ku 嚳 au sacrifice *di* 禘 et le Marquis du Millet au sacrifice de la banlieue ; et ils traitaient le roi Wen et le roi Wu comme ancêtre et comme aïeul (participant au culte céleste). » (18)

Le sacrifice *di* dont il est ici question consistait censément en une cérémonie semblable à celle du grand sacrifice quinquennal à tous les ancêtres collectivement (19), mais ayant lieu au Palais des lumières en l'honneur seulement des cinq souverains d'en-haut, auxquels était associé l'empereur mythique Ku 嚳 en qualité tout à la fois d'arrière-petit-fils du Souverain jaune et de père du Marquis du Millet ancêtre fondateur de la race des Zhou. Il n'a probablement jamais été pratiqué ailleurs que dans l'imagination des évhéméristes Han (20). Par contre, l'association au Ciel des rois Wen et Wu fut tout aussi effectivement opérée que celle du Marquis du Millet : deux hymnes du *Shijing* attestent respectivement l'une et l'autre de ces pratiques liturgiques (21). Mais au lieu que le Marquis du Millet était ainsi honoré dans le cadre de la cérémonie du sacrifice solsticial au Ciel, les rois Wen et Wu l'étaient eux, dans le Palais des lumières, d'une part lors du grand festin offert, à la fin de l'automne, après la moisson, aux cinq hypostases célestes (22), et d'autre part à l'occasion de chacune des cérémonies de proclamation de la nouvelle lune (23). N'est-ce pas à la faveur de cette coordination de la liturgie ancestrale, prise au niveau du culte le plus déterminant, celui des deux fondateurs de la dynastie, avec la circumambulation du roi normalisant les aspects spatio-temporels des rites, que le principe fondamental de toute la distribution de la parenté, l'ordre *zhaomu* (24), a pris toute sa portée de principe classificatoire selon la lumière et l'ombre, le *yin* et le *yang*, l'Est et l'Ouest ou le Sud et le Nord ? Ainsi, le rite de l'*association pei* 配, après avoir servi, dans le cadre de la liturgie solsticiale, à donner au culte du Ciel le

de sa propre cour, de sorte que prévaut la loi de la bienfaisance, de la sagesse, des rites et de la justice. » (12)

Tout l'art de gouverner consiste, non pas à agir magiquement sur le cours des choses, mais à ne pas agir, de manière à laisser agir le dynamisme cosmique, spontanément bien ordonné, dont le rite de la grande déambulation royale autour du Palais des lumières traduit seulement la forme en termes de conduite humaine de la même manière qu'une figure géométrique traduit en termes intuitifs des rapports mathématiques. Et si la défaillance du roi à remplir exactement sa fonction déambulatoire entraîne toute sorte de catastrophes naturelles, ce n'est point par déperdition d'un charisme dont l'influence serait indispensable à la bonne marche du monde, mais parce qu'alors, complètement désorientés faute d'être convenablement guidés, les hommes se livrent à contre-temps à toutes leurs entreprises, et que l'équilibre général du monde ne peut manquer de s'en trouver gravement compromis.

« Les rites, proclame le Ritualiste, ont une structure grandiose : ils se structurent sur le Ciel et la Terre, ils se conforment aux quatre saisons, ils se règlent sur le *yin* et le *yang*, ils suivent la nature des sentiments humains. C'est pourquoi ils méritent le nom de rites. » (13)

Le lieu où s'opère cette structuration cosmique des rites est précisément le Palais des lumières, véritable synapse entre le monde naturel et le monde social, où les normes du cours des choses se convertissent en normes du cours des actions humaines.

Soit plus particulièrement la structure fondamentale de toute l'organisation sociale, celle de la parenté. Si cette structure est, selon le rationalisme divinatoire, naturelle, ce n'est pas en ce sens qu'elle se constituerait du seul fait des naissances et des proximités d'habitation, qui ne donneraient qu'une forme brute, sauvage, bestiale de parenté, mais au sens cosmologique où la relation de père à fils est conforme au prototype représenté par la relation du Ciel aux dix-mille êtres, où la relation de l'époux à l'épouse est conforme au prototype représenté par la relation du Ciel à la terre, où les relations entre frères sont conformes aux prototypes représentés par les relations entre les mois de chaque saison (les mois de chaque trimestre ne sont-ils pas désignés, dans l'ordre, comme l'aîné, le puîné et le benjamin, sous les noms de *printemps aîné mengchun* 孟春, *printemps puîné zhongchun* 仲春, *printemps benjamin jichun* 季春, *été aîné mengxia* 孟夏, et ainsi de suite ?) (14) Or, si l'organe de structuration de la parenté est, comme nous l'avons vu, le temple des ancêtres, c'est le Palais des lumières qui est pour ainsi dire l'organe de validation cosmologique de la structure déterminée par les exigences du culte ancestral.

L'opérateur rituel qui convertit les rapports généalogiques déterminant l'organisation de la parenté, à travers celle des collèges cultuels, en rapports cosmologiques de forme spatio-temporelle est le rite dit d'*association (dans les cérémonies sacrificielles) (ji) pei* (祭)配 du Ciel

initiateur de la civilisation par la science et l'éducation ritualistes et comme promoteur de toutes les activités rituellement réglées du monde civilisé, que le roi prenait place dans le Palais des lumières. Il y avait vocation de par le mandat du Ciel conféré au fondateur de sa dynastie et que lui avait transmis ses prédécesseurs. Et les crises dynastiques elles-mêmes, interprétées comme *changement de mandat* (céleste) *geming* 革命, –expression qui sera exhumée au XIXème siècle par les progressistes en mal d'une traduction pour le terme occidental de *révolution*–, furent analysées dans l'esprit de l'institution du Palais des lumières selon la cosmologie du rationalisme divinatoire. La glose du 49ème hexagramme du *Yijing*, dénommé *ge* 革 *changement*, dans le commentaire traditionnel appelé *Tuan* 彖, comporte en effet le passage suivant :

« ...Le Ciel et la Terre changent, et par là se forment les quatre saisons. Tang et Wu *ont changé le mandat* (le premier en enlevant la royauté aux Xia pour fonder la dynastie des Shang, et le second en enlevant la royauté aux Shang pour fonder la dynastie des Zhou) conformément à la loi céleste et pour répondre au besoin des hommes : ce furent là les plus graves épisodes de changement, assurément. » (32)

Ce que Kong Yingda paraphrase en ces termes :

« Jie 桀 (dernier roi de la dynastie des Xia) et Zhou 紂 (*alias* Di Xin, dernier roi de la dynastie des Shang ou Yin) avaient été si immensément pervers et cruels que le Ciel trembla de colère et que les hommes se rebellèrent contre leur domination. Tang (fondateur de la dynastie des Yin) et Wu (fondateur de la dynastie des Zhou) furent assez sages et avisés pour se conformer en haut au mandat du Ciel et en bas aux aspirations des hommes. Le premier bannit Jie 桀 à Mingtiao 鳴條 (dans la région de l'actuel Shanxi), le second châtia Zhou 紂 dans la plaine de Mu 牧 ; ils changèrent le mandat de royauté dont avaient bénéficié ces individus et réformèrent les mœurs pernicieuses de ceux-ci...

« ...En bonne doctrine de la royauté, chaque fois qu'il y a commutation dynastique, réforme calendérique du début de l'année et modification de la couleur des vêtements, il y a révolution par changement (de mandat). Pourquoi donc n'est-il fait allusion ici qu'aux exemples de Tang et de Wu (alors qu'après le dernier empereur mythique, Shun, Yu le Grand fonda la dynastie des Xia censément en choisissant un nouveau premier mois pour l'année et une nouvelle couleur pour les vêtements d'apparat) ? Parce que dans le cas (du passage du mandat) de Shun à Yu, l'abdication (de Shun en faveur de Yu) s'est faite en quelque manière selon l'évolution (normale et non brutale) des choses, tandis que les cas de Tang et de Wu ont été les cas d'insurrection armée les plus terribles : aussi ont-ils été pris pour types de l'interversion des dynasties, en raison de leur caractère extrême, pour montrer clairement ce qu'est une révolution. »

Remarquable conception de la révolution, à laquelle toute idée de

Qiyue, l'indice de l'emploi simultané par les anciens Chinois de deux calendriers, l'un strictement civil (celui des Zhou) et l'autre agricole et religieux (celui des Xia) (36) est faire une analyse spécieuse qui ruine tout le sens du régime rituel : s'il y avait eu deux calendriers, il aurait fallu deux palais des lumières et deux rois.

Ces modifications de calendrier ou de couleur dynastique, pour purement formelles qu'elles fussent, donc, n'en prenaient pas moins, dans le ritualisme, une importance véritablement déterminante, la forme était précisément la raison guidant l'action. Et c'est ainsi qu'à la fin du siècle dernier encore, Kang Youwei 康有爲, premier des révolutionnaires de la Chine moderne mais resté pétri des façons de penser de la Chine ancienne, liait la démocratie occidentale à la couleur blanche des tenues d'apparat portées par les Européens dans les réceptions officielles (sous le climat tropical de la Chine du Sud), au choix du mois de janvier pour commencer l'année, et à l'architecture des immeubles où siégeaient les gouvernements occidentaux : toits en dômes et murs en carrés, avec beaucoup de portes et fenêtres, comme autant de palais des lumières... (37)

A quand remonte l'institution dont nous venons d'examiner les principales caractéristiques ? Aux premières années du règne du roi Cheng, selon le *Liji*, qui fait du Palais des lumières le siège du gouvernement de Zhougong Dan durant sa régence :

« Zhou (*alias* Di Xin, le dernier des rois Yin) avait bouleversé l'ordre de l'univers, (allant jusqu'à) faire du Marquis de Gui 鬼 de la viande séchée pour la servir dans un banquet aux seigneurs féodaux. C'est pourquoi Zhougong aida le roi Wu à abattre Zhou. A la mort du roi Wu, (son fils) le roi Cheng était jeune et faible. Zhougong prit la place du Fils du Ciel pour maintenir l'ordre dans l'univers. Pendant six ans il reçut l'hommage de cour des seigneurs féodaux dans le Palais des lumières, tout en réglant les rites, créant la musique, promulguant les mesures et proportions (des édifices et des objets manufacturés), de telle sorte que l'univers fit entièrement soumission. » (38)

Ainsi ce serait dans ce palais que Zhougong aurait élaboré tout le rituel des Zhou, y compris la musique et les normes numériques des fabrications de tout genre, qui en font essentiellement partie. Mais, dans un long texte très significatif précédant le passage qui vient d'être cité et fournissant le titre du chapitre canonique (*Les places du Palais des lumières Mingtangwei*), l'auteur insiste surtout sur la fonction cosmologiquement structurante de l'institution :

« Jadis, lorsque Zhougong recevait en audience au Palais des lumières les seigneurs féodaux, les places étaient les suivantes.

« Le Fils du Ciel, adossé à l'écran décoré de haches, se tenait debout face au Sud ; les trois ducs, devant l'escalier central, faisaient face au Nord, par rangs de préséance à partir de l'Est ; les places des

sens d'un culte ancestral, est devenu le moyen, dans le cadre du méta-formalisme du Palais des lumières, d'établir les correspondances entre structures de parenté et structures cosmiques.

L'organe de normalisation générale des rites qu'était le Palais des lumières ne pouvait manquer d'être indissociablement organe d'enseignement de la culture rituelle, comme le soulignait Zhen Xuan. (25) Dans cette seconde fonction, l'institution recevait plus spécialement le nom de *Biyong* 辟雍, où *bi* (辟=澼) désigne un *plan d'eau semi-circulaire, yong* 雍 étant une variante de *gong* 宮 *monument*, et qui signifie donc littéralement l'*Etablissement de l'étang en demi-cercle* (26). En effet, certaines façades du palais, les trois façades sud, est et ouest selon une tradition, la seule façade sud selon une autre, les deux façades sud et ouest ou les deux façades nord et ouest selon d'autres encore, se trouvaient devant un plan d'eau sur lequel avaient lieu des chasses rituelles aux oiseaux aquatiques (27). Le tir à l'arc ayant été de toutes les activités profanes, et comme la plus noble d'entre elles, la première à être minutieusement ritualisée, sa discipline était devenue à la fois le critère et le symbole de la culture rituelle (28). Pourquoi était-ce sous la forme insolite du tir aux oiseaux qu'il se trouvait symboliquement associé au Palais des lumières ? Il est difficile de le dire en l'absence d'aucune note d'aucun commentateur sur cette question. Qui sait si le Ritualiste n'avait pas voulu symboliser de façon plus précise, par la dextérité avec laquelle les chasseurs d'oiseaux tiraient des flèches spéciales munies d'un *fil de traîne di* 弟 (第) homonyme du signe graphique des classements *ordinaux* (29), l'efficacité de l'ordre qu'introduisait dans les conduites la ritualisation des comportements selon les normes dispensées depuis le Palais des lumières ?

Toujours est-il que, tout symbolisme du tir sur l'étang mis à part, un établissement académique était jumelé au palais, la *grande école daxue* 大學, où s'enseignaient toutes les pratiques rituelles à commencer par le tir à l'arc ordinaire à la cible. C'était vraisemblablement parce qu'il avait fallu réserver d'un côté du palais un emplacement pour le tir à l'arc ordinaire, que de l'autre côté l'étang n'était que semi-circulaire (30)' Outre le bâtiment académique, qui n'était primitivement qu'un hall de tir, une autre annexe fonctionnelle du Palais des lumières était la *terrasse mystique lingtai* 靈臺, dont la construction est évoquée par l'ode du même nom du Shijing, en commentaire de laquelle Zheng Xuan explique qu'il s'agissait d'un édifice utilisé pour les observations ouranographiques (31). A côté de la *grande école* où prenait corps, dans la pratique disciplinée de tous les modèles de comportement, la culture rituelle, la *terrasse mystique*, d'où se saisissaient les signes célestes de la norme mystérieuse du cours de l'univers, représentait en quelque sorte la spéculation qui en était l'âme.

C'était donc à titre de gardien des rites, et cela doublement, comme

changement de structure politico-sociale demeure entièrement étrangère. Jamais les Chinois n'ont soupçonné que la société pouvait être organisée autrement que monarchiquement. Comme il n'y a qu'un seul Ciel dans l'univers, il ne peut y avoir qu'un seul père dans une famille et qu'un seul roi entre les hommes.

Mais les changements de mandat, s'ils ne sont à nos yeux que simples coups d'Etat, n'en prennent pas moins dans la tradition chinoise une dimension quasi-révolutionnaire pour autant qu'ils entraînent un réajustement rituel, c'est-à-dire un redressement d'équilibre sur le plan cosmique. Dans le réseau des correspondances cosmologiques, il suffit de déplacer un seul repère spatial ou temporel pour que, de proche en proche, tous les rites soient automatiquement réformés. Les Xia, en choisissant la couleur noire, celle du Souverain du ciel central, polarisèrent spatialement leur rituel sur le Centre ; et en faisant commencer l'année au 3ème mois après le solstice d'hiver, temporellement sur l'équinoxe de printemps. Les Yin, en choisissant la couleur blanche, celle du Souverain du ciel septentrional, polarisèrent spatialement leur rituel sur le Nord ; et en faisant commencer l'année au 2ème mois après le solstice d'hiver, temporellement sur le milieu de la saison froide. Les Zhou, en choisissant la couleur rouge, celle du Souverain du ciel méridional, polarisèrent spatialement leur rituel sur le Sud ; et en faisant commencer l'année au mois du solstice, temporellement sur l'origine du cycle solaire (33). Ces mesures ne tendaient évidemment pas à changer les lois du Ciel, mais à tourner les hommes vers une autre face de l'univers, pour ainsi dire, de manière à mieux les détacher du courant maléfique des impiétés par lesquelles les rois désavoués des dynasties déchues s'étaient attiré les foudres de la justice immanente. Il n'était pas question d'anti-dater arbitrairement ni magiquement solstices, équinoxes, phases de la lune, pas plus que labourage, semaille, désherbage et moisson, encore que la nouvelle situation calendérique pouvait entraîner la révision dans le sens d'une meilleure rationalisation de certaines aberrations du ritualisme ; et d'ailleurs la spéculation ne se faisait pas faute, pour éclairer le sens de tel ou tel aspect de la liturgie, d'en rappeler une ancienne formulation calendérique. il arrive même que dans l'ode *Qiyue* 七月 du *Shijing* le poète mêle des quantièmes de mois exprimés les uns selon le calendrier des Zhou et les autres selon le calendrier des Xia (34) : tout simplement pour éviter, par souci de légèreté prosodique, les expressions lourdes de *dix-et-unième* ou *dix-et-deuxième* dans la désignation des derniers mois de l'année, et pour introduire rhétoriquement une rupture de ton dans la monotone énumération des lunaisons (35). Ne disons-nous pas de même *septembre*, *octobre*, *novembre* et *décembre* selon le vieux calendrier romain sans nous préoccuper du décalage du rang de ces mois dans notre propre calendrier ? Chercher, comme Granet et Maspero, dans les variations de forme purement poétiques de la notation des quantièmes mensuels des phases de la campagne agricole évoquées dans l'ode

primitif tout simplement comme l'habitation même du roi (43). Que le Palais des lumières ait comporté des pièces résidentielles, –celles qui étaient aménagées derrière les salles cérémoniales de façade–, résulte des exigences du rituel des vigiles. Tous les temples ancestraux, dont l'architecture dérivait de celle des maisons d'habitation ainsi que l'a montré Wang Guowei (44), étaient pourvus de pièces de ce genre, où le roi passait la nuit précédent la cérémonie du sacrifice qui avait lieu à l'aube (45), et où il prenait logement lorsqu'il était en visite chez quelque seigneur. De même le roi devait-il loger dans le Palais des lumières le temps de s'y préparer aux solennités prévues, et peut-être y demeurer plusieurs jours de suite dans certaines circonstances. Mais il est invraisemblable qu'il y ait résidé en permanence : comment le souverain aurait-il habité à plusieurs *li* de la capitale ? Maspero argue, il est vrai, du caractère sacré de la personne du roi, « si sacré qu'il ne pouvait habiter au milieu de ses sujets », et en tire une interprétation à lui du nom du *Mingtang*, non pas dans l'acception de *Palais des lumières* reconnue par tous les commentateurs chinois, mais dans celle de *Palais-Sacré*, au sens où les objets votifs sont des *mingqi* 明器 *objets sacrés*. Mais il tombe dans l'extrapolation ethnologique mal fondée. Pense-t-il donner de la vraisemblance à sa doctrine en la rapportant à la préhistoire et en ajoutant que « les vieux interdits qui retenaient le roi prisonnier dans son domaine sacré étaient tombés à l'époque historique », époque où, les rois Zhou ayant pris leur habitation ordinaire dans la capitale, le Palais des lumières « n'était plus guère qu'une survivance » ? C'est ignorer que l'institution est typiquement Zhou, parce qu'elle est typique du développement que prit sous cette dynastie la spéculation calendérique et ritualiste ; d'ailleurs les archéologues s'accordent pour situer, dans le site de Xiaotun 小屯, les vestiges de l'ancienne résidence royale Yin à l'intérieur du secteur étiquetté *yi* 乙, c'est-à-dire en plein quartier sud-ouest de la capitale au sein de l'agglomération, et sans qu'aucune trace de palais n'ait été retrouvée à l'extérieur et vers le Sud (46).

Si le premier Palais des lumières édifié par Zhougong Dan était un temple ancestral, ce temple n'en différait pas moins rituellement du temple qui servait au culte régulier du défunt roi Wen, grand père du roi Cheng placé sous tutelle, ne serait-ce que parce qu'il était bâti à l'écart, dans la banlieue. Pourquoi cette disposition ?

« Zhougong, écrit Zheng Xuan, lorsqu'il prit la place du roi, utilisa le cérémonial du Palais des lumières pour recevoir en audience les seigneurs féodaux au lieu du cérémonial du temple ancestral (régulier) : c'est parce qu'il n'en considérait pas moins comme souverain le roi (Cheng). » (47)

Ce qui veut dire que, bien qu'agissant comme Fils du Ciel, Zhougong Dan avait tenu à distancer, par respect, sa position de régent de celle du vrai Fils du Ciel, en faisant construire tout exprès, hors de la

marquis étaient à l'est de l'escalier oriental, face à l'Ouest, par rangs de préséance à partir du Nord ; les pays des comtes étaient représentés à l'ouest de l'escalier occidental, faisant face à l'Est, par rangs de préséance à partir du Nord ; les pays des vicomtes étaient représentés à l'est de la porte, faisant face au Nord, par rangs de préséance à partir de l'Est ; les pays des barons étaient représentés à l'ouest de la porte, faisant face au Nord, par rangs de préséance à partir de l'Est ; les pays des neuf tribus Yi 夷 étaient représentés à l'extérieur de la porte de l'Est, faisant face à l'Ouest, par rangs de préséance à partir du Nord ; les pays des huit tribus Man 蠻 étaient représentés à l'extérieur de la porte du Sud, faisant face au Nord, par rangs de préséance à partir de l'Est ; les pays des six tribus Rong 戎 étaient représentés à l'extérieur de la porte de l'Ouest, faisant face à l'Est, par rangs de préséance à partir du Sud ; les pays des cinq tribus Di 狄 étaient représentés à l'extérieur de la porte du Nord, faisant face au Sud, par rang de préséance à partir de l'Est. Les gens des quatre marches ne venaient là qu'en cas de déclaration de succession (de leurs princes).

« Telles étaient les places du Palais des lumières de Zhougong. Ce qu'était le Palais des lumières, c'était le moyen de rendre lumineuses les distinctions de rang entre les seigneurs féodaux. » (39)

Sans doute faut-il faire dans cet exposé la part d'une systématisation théorique certainement tardive. Néanmoins, la tradition qui souligne le pouvoir structurant des cérémonies organisées par Zhougong Dan dans l'édifice d'où il exerçait sa régence ne peut être tenue pour sans signification. Or Zhougong Dan est d'autre part cité en exemple pour avoir su pratiquer la piété filiale « en sacrifiant selon le culte ancestral du roi Wen (son père) associé au Souverain d'en-haut dans le Palais des lumières » (40). Autrement dit le prototype du Palais des lumières était un temple du culte des ancêtres, mais où se déroulait une liturgie modifiée par combinaison avec le culte du Ciel, et de laquelle a très vraisemblablement germé tout le cérémonial cosmologique ultérieur.

L'origine cultuelle du Palais des lumières est rappelée dans le *Da Dai liji* 大戴礼記, qui caractérise l'édifice primitif comme temple du roi Wen, et le commentateur en donne pour preuve le nom de *taimiao* 太廟 *grands temples*, c'est-à-dire temples de l'ancêtre fondateur, sous lequel il était resté courant de désigner les grandes salles de l'édifice évolué (41). D'ailleurs le temple ancestral perpétuel de rite royal dédié aux mânes de Zhougong Dan et érigé à Lu par privilège unique, était, rapporte le *Liji*, une réplique du Palais des lumières (42) ; de la même manière que s'était conservé dans la seigneurie aînée de la féodalité le grand sacrifice au Ciel sous sa forme équinoxiale primitive, de la même manière une réplique du prototype du Palais des lumières y était restée temple ancestral.

Il faut donc rejeter la thèse de Maspero qui imaginait l'édifice

cosmologique qu'avec l'élaboration du rite calendérique de la circumambulation royal. Or ce rite est certainement postérieur à l'époque de Zhougong Dan, sinon les canons n'auraient pas manqué d'en faire état à propos des pratiques usitées pendant la régence de l'illustre frère du roi Wu, pratiques dont le souvenir s'est assez bien gardé. Il ne saurait cependant être beaucoup plus tardif, à en juger par un second indice, de nature philologique, que voici.

Le terme classique qui désigne en chinois les *mois intercalaires* est le terme *run* 閏, dont la graphie représente le roi placé entre deux portes, comme il l'était rituellement dans le Palais des lumières lors de la proclamation des lunaisons supplémentaires des années embolismiques. Le mot n'a évidemment pu se former qu'après l'institution du rite. Or il est sûrement très ancien. Qu'il ne soit pas attesté épigraphiquement avant l'époque Han s'explique par le fait que les mois intercalaires, mois de semi-clôture rituelle des portes du Palais des lumières, devaient être systématiquement écartés dans le choix des dates des cérémonies que rapportent les inscriptions Zhou. Des datations sur des mois intercalaires ne commencent à apparaître en épigraphie qu'avec les inscriptions gravées sur des instruments de mesure n'ayant aucun caractère cérémonial, inscriptions dont l'usage ne devient courant qu'à partir de la dynastie des Qin (50). Mais le terme *run* est commun dans toute la documentation littéraire, et parfaitement attesté notamment dans le *Chunqiu*, où il n'y a aucune raison de penser qu'il ait pu être interpolé (51).

Institué donc peu après la fin de la régence de Zhougong Dan, le rituel du Palais des lumières est cependant en voie de disparition, sinon même déjà désuet, dès le VIème siècle, comme le laisse entendre une remarque de Confucius à son disciple Zi Gong 子貢 sur la coupable négligence avec laquelle, de son temps, le seigneur de Lu se dispensait d'accomplir les formalités de proclamation de la nouvelle lune dans son fief, suite obligée du rite royal correspondant (52). C'est que déjà sous les Zhou orientaux les gouvernements deviennent des gouvernements administratifs, et le rituel de plus en plus une pure affaire d'école. Aussi les textes historiques ne portent-ils aucune trace de l'institution du Palais des lumières avant sa restauration sous les Han, dans le cadre d'une reconstruction entièrement factice de la royauté antique, dont la spéciosité a parfois été, bien à tort, rétrospectivement projetée par la critique moderne sur le système institutionnel originel ainsi imité. D'où vient que des rites aussi remarquables que ceux qui viennent d'être examinés ont été regardés comme de négligeables élucubrations de scoliastes tardifs, alors qu'ils furent l'expression de l'essence même du gouvernement royal à l'époque de l'apogée du ritualisme.

capitale, une réplique du siège religieux du pouvoir royal, de manière à ne point recevoir d'hommage en position véritable de roi. De même, glose Kong Yingda, le décès de Zhougong Dan ne fut-il enregistré dans les Annales que sous le vocable de *dormition hong* 薨, réservé à la mort des seigneurs, et non pas sous celui de *trépassement beng* 崩, réservé à la mort du roi.

La remarque peut être étendue à la raison de la mitigation, dans ce temple *extra muros*, de la liturgie du culte ancestral rendu au roi Wen par de larges emprunts au culte du Ciel : n'osant se substituer purement et simplement à l'ayant-droit successeur du roi Wu, à savoir le roi Cheng, Zhougong Dan institua entre le culte régulier des mânes du roi Wen et celui qu'il prit sur lui d'accomplir, toute une marge de rites cosmiques où l'hagiographie classique vit paradoxalement le comble de la piété filiale alors qu'elle était vraisemblablement destinée plutôt à déplacer le sacrifiant de la position de fils héritier à celle de simple co-mandataire du Ciel.

Par la suite, lorsque le roi Cheng eut pris ses fonctions et Zhougong Dan mis fin à sa régence, le culte ancestral régulier reprit son cours normal. Le cérémonial marginal instauré dans le Palais des lumières aurait pu être abrogé. Mais la spéculation ritualiste s'en empara, en raffina considérablement les aspects calendériques, et y fit prendre forme une nouvelle conception de la fonction royale, désormais beaucoup moins religieuse que cosmologique.

Si nous manquons totalement de documentation sur cette évolution, deux indices permettent néanmoins d'en situer le cours à la haute époque Zhou.

Dans le *Zuozhuan*, d'abord, se trouve une allusion à un passage perdu des Annales des Zhou portant que « celui dont la bravoure nuit à son souverain n'est pas promu dans le Palais des lumières » (48). Comme les promotions résultaient sous les Zhou d'investitures conférées dans un temple ancestral, Jia Kui 賈逵 (? – 74 ap. J-C), Lu Zhi 盧植 (? – 192 ap. J-C), Cai Yong 蔡邕 (133 – 192) et Fu Qian 服虔 (IIème siècle ap. J-C), suivis par Du Yu (222 – 284), s'accordent à prendre ici le Palais des lumières pour un tel temple, interprétation que Kong Yingda semble trouver en contradiction avec la localisation du Palais des lumières, rappelée par Zheng Xuan, au sud de la capitale et loin des temples ancestraux (49). Il suffit de considérer que le passage cité provient des chroniques du temps de la régence de Zhougong Dan pour comprendre qu'il ne recèle aucune contradiction, que le Palais des lumières qu'il mentionne est bien l'édifice de la banlieue sud correspondant à ce nom, mais qui conservait encore, à l'époque, un caractère de temple ancestral assez marqué pour que s'y déroulassent des cérémonies d'une liturgie typiquement ancestrale comme celle de l'investiture.

Le palais du Sud n'est devenu le lieu d'un rituel essentiellement

NOTES

1 — Voir la définition du mot dans le *Shuowen jiezi*.

2 — Cf. commentaire de Zheng Xuan au *Kaogongji*, à l'art. *Jiangren* 匠人 (*Zhouli*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1522)

3 — Cf. *Liji waizhuan* 禮記外傳, cité dans le *Taiping yulan*, livre 533 (éd. *Guoxue qiben congshu*, Taibei 1959, p. 2419).

4 — La figuration des dispositions architecturales théoriques du *Palais des lumières* soulève des problèmes qui importent peu ici. Parmi les études modernes qui en traitent, on pourra consulter surtout l'étude de Wang Guowei 王國維, *Mingtang miao qin tongkao* 明堂廟寢通考 (rééd. dans *Guantang jilin*, Pékin 1959, p. 123-144), et celle de Shen Diemin 沈疊民 *Du Lüji suibi* 讀呂記隨筆 (*Zhonghua wenshe luncong*, II, Pékin 1962, p. 196-206). Voir aussi Granet, *La Pensée chinoise*, Paris 1934, p. 102.

5 — Cf. *Liji*, ch. *Yuzao* 玉藻 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1297)

6 — Cf. *Liji*, ch. *Yueling, passim* (l'installation du roi dans la salle convenable est rappelée à propos de chaque mois).

7 — Cf. *Liji*, ch. *Yuzao* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1297).

8 — Cf. *Gongyangzhuan*, 6ême année du règne du duc Wen (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 396-397)

9 — Cf. *Liji*, ch. *Yueling* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 663-685)

10 — Cf. Granet, *La pensée chinoise* (Paris 1934), p. 179, et Maspero, *La Chine antique* (rééd. Paris 1955), p. 186.

11 — Cf. *Liji*, ch. *Jiyi* 祭義 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1974)

12 — Cf. *Liji*, ch. *Jingjie* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2023)

13 — Cf. *Liji*, ch. *Sangfu sizhi* 喪服四制 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2456)

14 — Voir ces désignations notamment dans le ch. *Yueling* du *Liji (passim)*

15 — Cf. *Liji*. ch. *Jiaotesheng* 郊特牲 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1196)

16 — Cf. *Xiaojing* 孝經 ch. IX (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 93)

17 — Cf. *supra*, p. 362.

18 — Cf. *Liji*, ch. *Jifa* 祭法 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1903). L'interprétation des

quatre verbes de ce passage qui ont pour objet les ancêtres mythiques Ku 嚳 et Houji 后稷, et les ancêtres fondateurs de la dynastie Wen et Wu, est donnée par Zheng Xuan.

19 — Cf. *supra* p. 342.

20 — Telle est l'opinion de Morohashi Tetsuji 諸橋轍次 qui discute le sens et la réalité historique du rite dans *Shina no kazokusei* 支那の家族制 (Tôkyô 1940, p. 304-313)

21 — L'hymne *Siwen* 思文 (*Shijing*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1744) était chantée en l'honneur du Marquis du millet associé au Ciel, et l'hymne *Wojiang* 我將 (*Shijing*, même édition, p. 1735) en l'honneur du roi Wen associé au Ciel.

22 — Nous avons vu que ce grand festin faisait partie des rites de la liturgie régulière (cf. *supra* p. 369) ; il est plus spécialement mentionné dans le *Liji* aux chapitres *Yueling* et *Quli* (éd. *Shisanjing zhushu* p. 807 et p. 234), et dans son commentaire à ce dernier texte Kong Yngda précise que les rois Wen et Wu étaient alors associés aux cinq Souverains d'en-haut.

23 — Voir le commentaire de Zheng Xuan au chapitre *Yuzao* du *Liji* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1297)

24 — Cf. *supra* Vol. I, p. 251 et suiv.

25 — Voir le texte cité p. 383.

26 — Voir ces leçons étymologiques, données par Wen Yiduo 聞一多 dans *Gudian xinyi* 古典新義, *Da feng gui kaoshi* 大豐簋考釋 citées par Yang Kuan 楊寬 dans *Gushi xintan* 古史新探 (Pékin 1965, p. 202)

27 — Cf. Yang Kuan, *Gushi xintan* 古史新探 (Pékin 1965), p. 201-202. Pour ceux qui voyaient deux ou trois façades du Palais des lumières précédées par un plan d'eau, ce plan d'eau devait avoir évidemment la forme d'un croissant plutôt que celle d'un demi-cercle.

28 — Cf. *infra* p. 417.

29 — Ce *fil de traîne* s'appelle en langue classique *zhuo* 繳, et la *flèche spéciale* des oiseleurs qui en est munie *zeng* 矰. Cf. Xu Zhongshu 徐中舒, *Yi she yu nu zhi suyuan ji guanyu cilei mingwu zhi kaoshi* 弋射与弩之溯原及关于此類名物之考釋 (*Guoli zhongyang yanjiuyan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 国立中央研究院历史語言研究所集刊, IV-4, Pékin 1934, p. 417-439).

30 — La nature de la *grande école* sera étudiée plus loin (cf., *infra*, p. 413 et suiv.). Que cet établissement, ainsi que l'étang semi-circulaire dit *biyong* 辟雍 fissent partie du Palais des lumières est explicitement rappelé par Cai Yong 蔡邕 (133-192), dans un texte que cite Kong Yingda dans son commentaire introductif au ch. *Mingtangwei* du *Liji* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1373).

31 — Cf. *Shijing, Daya* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1395). Le sous-commentaire de Kong Yingda (id. 1395-1399) rappelle que cette institution faisait également partie du Palais des lumières.

monument, c'est-à-dire temple), côté *zhao* 昭 (éventuellement côté *mu* 穆) de la capitale Zhou 周 (ou de tel ou tel endroit, chez tel ou tel seigneur). A l'aube, le roi se rendit dans la grande salle (c'est-à-dire qu'il quitta l'arrière-pièce résidentielle où il avait passé la nuit pour passer dans le hall de cérémonie)... » (cet exemple-ci est pris dans l'inscription du *Song ding* 頌鼎)

46 — Cf. Itô Michinaru 伊藤道治, *Kodai In ôchô no nazo* 古代殷王朝の謎 (Tôkyô 1967), p. 158.

47 — Cf. commentaire du ch. *Mingtangwei* du *Liji* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1374)

48 — *Zuozhuan*, 2ème année du règne du duc Wen (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 713)

49 — Toutes ces opinions sont rapportées par Kong Yingda lui-même en commentaire du passage précité du *Zuozhuan*.

50 — La plus ancienne inscription où se trouve le mot *run* est, sauf erreur, celle d'un boisseau daté de la 2ème année de l'ère *Guanghe* (179 ap. J-C), le *Guanghe hu* 光和斛.

51 — Cf. *Chunqiu* à la 6ème année du règne du duc Wen (621) et à la 5ème année du règne du duc Ai (490) (dans l'éd. *Shisanjing zhushu* du *Zuoshuan*, p. 740 et p.2325)

52 — Cf. *Lunyu*, ch. *Bayi* 八佾 (éd. *Zhuzi jicheng*, Pékin 1957, p. 59)

53 — Un palais des lumières fut édifié pour la première fois à la capitale des Han antérieurs par Wang Mang, en l'an 4 ap. J-C. (Cf. *Hanshu*, ch. XCIX A, éd. Shanghai 1958 p. 4069) (Cet édifice ne doit pas être confondu avec le *Mingtang* du Taishan, où se rendit l'empereur Xiao Wu après avoir exécuté les sacrifices *feng* et *shan*).

32 — Cf. *Yinjing*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 276

33 — Sur ces changements de couleur rituelle et de repère calendérique, cf. *Liji*, ch. *Tangong, shang* 檀弓上 (éd. *Shisanjing zhushu* p. 265) et *Shiji*, ch. XXVI (éd. *Zhonghua shuju*, Shanghai 1959, p. 1257)

34 — Cf. *Shijing, Guofeng* 國風 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 676-695). Lorsque le poète utilise les noms des mois selon le calendrier des Xia, il s'exprime par les tournures « 4ème mois..., 5ème mois..., 6ème mois..., 7ème mois..., 8ème mois... », tandis que lorsqu'il utilise le calendrier des Zhou il s'exprime par les tournures un peu différentes « les jours du 1er (mois)..., les jours du 2ème (mois)..., etc. ». Il est clair que l'expression *7ème mois*, qui donne son titre à l'ode, désigne le 1er mois de l'automne (et donc le 9ème mois du calendrier Zhou puisque ce calendrier commence avec le solstice d'hiver), et par conséquent doit se comprendre selon le calendrier Xia, car le contexte évoque le coucher héliaque de l'étoile du feu (étoile centrale du Scorpion), phénomène astronomique se produisant, à l'époque, au début de l'automne (cf. Legge, *The She King or Book of poetry*, rééd. Hong-Kong 1960, p. 227). En revanche, les expressions « les jours du 1er (mois)..., les jours du 2ème (mois)... », associées à un contexte évoquant des scènes de grand froid, se rapportent évidemment à des mois d'hiver, et doivent donc se comprendre selon le calendrier Zhou.

35 — Voir sur ce point Yao Jiheng 姚際恒 *Shijing tonglun* 詩經通論 (écrit en 1705, rééd. Pékin 1958, p. 160)

36 — Cf. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Paris 1929, p. 179) et Maspero, *La Chine antique* (rééd. Paris 1955, p. 185). Cette interprétation relève de la thèse de Granet, suivi par Maspero, d'une dissociation entre deux sources, l'une purement paysanne et l'autre purement féodale, des institutions de la Chine ancienne.

37 — Kang Youwei 康有為 insinue cette doctrine dans un commentaire de son cru au *Zhongyong* 中庸 cité par Feng Youlan 馮友蘭 (*Zhongguo zhexueshi* 中国哲學史, rééd. Hong-Kong 1959, p. 1016).

38 — Cf. *Liji*, ch. *Mingtangwei* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1376-1377)

39 — Cf. *Liji*, ch. *Mingtangwei* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1374-1375)

40 — Cf. *Xiaojing* 孝經 ch. IX (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 93)

41 — Cf. *Da Dai liji* 大戴禮記, ch. LXVII (éd. *Shijie shuju*, Taibei 1961, livre VIII, f° 11)

42 — Cf. *Liji*, ch. *Mingtangwei* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1384)

43 — Cf. Maspero, *La Chine antique* (rééd. Paris 1955, p. 121-123)

44 — Cf. Wang Guowei 王国維, *Mingtang miao qin tongkao* 明堂廟寢通考 (rééd. dans *Guantant jilin*, Pékin 1959, p. 123)

45 — De là vient la formule type qui se retrouve dans de nombreuses inscriptions sur bronze : « ... le roi était dans le monument Kang 康 (ou tel ou tel autre

ressenti la nécessité, pour désigner les rites propres à la religion elle-même, de recourir à une autre terminologie, — appuyée sur la notion de *ke* (au sens de prescription précise) —, tant le vieux mot de *li* s'était chargé de contenu sémantique purement politico-moral.

Comment, en Chine, les rites ont-ils pu prendre cette fonction de régulateurs de toute la vie sociale? C'est ce que pourrait aider à mieux comprendre une comparaison entre la conception spécifiquement chinoise de la *ritualité* (*liyi*) et ce qu'est ailleurs le droit, en particulier dans notre tradition occidentale; comparaison que je me propose d'esquisser dans ce qui suit, en examinant d'abord le principe du montage des mécanismes institutionnels, si différent dans le ritualisme et le juridisme; puis les raisons originelles de cette différence des institutions, dans la dissemblance des formes prises de part et d'autre par la religion primitive; et enfin ce qui distingue la règle de rite de la règle de droit, du point de vue de leur sanction.

Régler l'ordre social, c'est fondamentalement établir dans tous les rapports que fait naître entre les hommes la vie en société — dans tous les rapports sociaux — le maximum d'équité et le minimum de contraintes compatibles avec les nécessités d'une organisation commune. Ces nécessités, dont je ferai abstraction ici au niveau d'une analyse de principes, concernent le régime politique *stricto sensu*, c'est-à-dire la forme de l'appareil d'Etat. De celle-ci, distinguons la forme du système des rapports sociaux proprement dits, que l'on appellera *régime social* pour fixer la distinction. Assurément, certains régimes politiques écrasent si complètement le régime social que celui-ci perd alors toute consistance véritable. Quand il s'agit d'un régime juridique, on dit qu'il n'y a plus d'état de droit. Dans la Chine confucianiste, on parlait de la disparition de l'état de rite. Il n'y a de régime politique bien fondé qu'au service d'un régime social convenable aménagé. Mais comment donc s'aménage le régime social? Par une structuration des rapports sociaux s'appuyant nécessairement sur leur formalisation. Or, c'est dans le montage de cette formalisation que se différencient radicalement les mécanismes institutionnels du régime juridique et du régime rituel.

Dans leur principe, les mécanismes juridiques règlent les rapports sociaux en les saisissant au niveau des actes de la vie sociale, et en les formalisant à travers l'objet — le contenu — de ces actes: on parle d'*actes juridiques*.

Même si le droit déborde très largement du cadre des seuls actes juridiques, ce sont eux qui sont au centre du juridisme. Quels sont-ils? Sont juridiques les actes qui sont formalisés par le droit. C'est loin

Ritualisme et juridisme

Au chapitre 29 des *Mémoires sur les rites* (*Liji*), intitulé *Confucius en privé* (*Zhongni yanju*), est rapportée une conversation du Maître, rentré chez lui, avec trois de ses disciples. Tout l'entretien porte sur les rites, et le Maître donne à ses auditeurs cette leçon: «Les rites, qu'est-ce que c'est? C'est ce qui met de l'ordre dans ce qu'on fait. Quand l'homme de bien agit, il ne manque pas de le faire suivant l'ordre qu'il faut. Ordonner l'Etat sans rites, ce serait être comme un aveugle qui ne voit pas la forme des choses et qui divague sans savoir quoi. (...) Il n'y aurait plus de distinctions entre les jeunes et les vieux, plus de bonne entente entre les diverses branches de la parenté agnatiques et cognatiques, plus de hiérarchie dans l'administration gouvernementale, plus de discipline dans la chasse et les exercices militaires, plus de règles dans les expéditions armées et la conduite de la guerre, plus de mesure dans les travaux publics, plus de modèles dans la fabrication des ustensiles. On mangerait sans se soucier de ce qui convient à la saison, la musique serait déréglée, les voitures ne seraient plus adaptées (aux voies de circulation), les esprits ne recevraient plus leurs offrandes, le deuil ne serait plus accordé aux différents degrés d'affection, les propositions politiques ne seraient plus pesées selon les intérêts sociaux de leurs auteurs, la fonction publique ne serait plus structurée, les affaires de l'Etat ne seraient plus gérées. L'intérêt personnel serait placé au-dessus de tout et on ne reconnaîtrait plus les vraies priorités. De façon générale, le sens du devoir serait perdu dans toutes les activités sociales, et donc il n'y aurait plus aucun principe qui permette de faire régner l'ordre entre tous.»

Ce texte donne l'idée de l'immense extension que le confucianisme a prêtée à la notion de *rite* (*li*). Dans l'ancienne société chinoise, les rites règnent bien au-delà du domaine religieux, qui n'est plus que celui d'une référence à leur signification originelle. Ils servent principalement d'instruments de régulation de l'ordre social tout entier: «Les rites sont inhérents à toutes les institutions (*Zhidu zai li*)», dit encore Confucius en poursuivant le discours rapporté ci-dessus. A tel point que le taoïsme religieux, lorsqu'il s'est développé à partir de la dynastie des Han, a

comportements, encore vides d'objet, pouvant extérioriser ces attitudes avant qu'elles ne se développent en actes. Ces comportements peuvent à la rigueur être appelés des *actes rituels*, par analogie avec les actes juridiques, mais à condition de ne pas perdre de vue qu'il s'agit ici d'actes vides de contenu objectif. Une réception, une visite, une salutation n'ont pas de contenu: ce sont des actes de pure forme, même si cette forme peut s'alourdir d'une matière formelle, pour ainsi dire, parfois fort onéreuse (en décorum, cadeaux etc.). Ainsi, la formalisation ritualiste ne s'applique qu'à la forme des actes sociaux. C'est une formalisation de la forme, qui opère donc au second degré. Les *formes rituelles* sont appelées *yi*. Leur nature de forme au second degré n'est pas clairement conceptualisée par les auteurs chinois; mais elle transparaît dans une comparaison très ancienne et très courante qui fait des *chaussures* (*li*) l'image des *rites* (*li*): les chaussures sont à la façon de marcher ce que les rites sont à la façon de se comporter. *Façon de marcher* et *façon de se comporter* s'expriment par le même mot *xing*; et l'écart entre ce qui n'est que comportement et ce qui est acte est marqué par la distinction que fait le chinois entre *xing* (*façon de se comporter*) et *xingwei* (*cristallisation en acte du comportment*).

Le mécanisme des formes rituelles a pour pièces principales les cérémonies codifiées — ce que les textes appellent *les rites canoniques* (*jingli*) — qui sont instituées dans tous les domaines d'activité pour y mettre en vedette, dans de purs exercices d'étiquette, à vide, les formes canoniques de comportement répondant aux exigences sociales. Sur le modèle de ces formes canoniques seront ensuite calquées, dans la vie courante, les formes que les textes appellent *les rites circonstanciés, quli*, dans le moule desquelles, cette fois, se couleront des actes objectivement pleins. Toute la philosophie du ritualisme revient à ceci, qu'il n'est pas possible d'insinuer des actes mauvais dans un moule de formes correctes, si ces formes sont suffisamment prégnantes; et que donc il suffit de contrôler les formes du comportement sans qu'il faille aller jusqu'à contrôler les actes. «Les rites agissent de l'extérieur» (ch. 21 *Jiyi*, des *Mémoires sur les rites*). Le sujet peut donc finaliser ses propres actes entièrement de lui-même, ce que marque avec force une idée aussi importante dans le ritualisme que l'idée de liberté dans le juridisme: l'idée de *spontanéité* (*ziran*). La différence des deux conceptions est que la liberté est une autonomie non conditionnée, alors que la spontanéité, au sens ritualiste du terme, est une autonomie faite de l'intériorisation du conditionnement par les formes rituelles. Un tel conditionnement n'enlève-t-il pas toute signification à l'autonomie de l'acte? Nous sommes renvoyés, pour en juger, au niveau de ces formes qui

d'être toujours le cas: manger, boire, dormir ne sont généralement pas des actes juridiques. Pourtant, ils le deviennent si je mange au restaurant, si je bois au café, si je dors à l'hôtel, car alors ils me créent une obligation vis-à-vis du restaurateur, du cafetier, de l'hôtelier. Ce qui intéresse le droit dans l'acte, c'est, on le voit, le rapport social qui en naît. Néanmoins, tous les rapports sociaux ne sont pas *ipso facto* juridicisés. Ne le sont, par exemple, ni l'amitié ni l'inimitié en tant que telles, si fortement que puissent les ressentir deux personnes l'une pour l'autre. Le droit ne s'occupe en effet que des rapports qui s'objectivent dans un contenu saisissable, lequel émerge en tant que contenu — comme objet — précisément des actes juridiques. Cet objet est saisi sous le rapport de ce qui le concrétise: *un bien matériel ou immatériel, une activité déterminée (par exemple un travail) etc... C'est en tout cas à travers ce qui peut faire l'objet d'actes de toutes sortes que le droit formalise les rapports sociaux*. Ceux-ci prennent la forme de rapports juridiques du type acheteur-vendeur, prêteur-emprunteur, donateur-donataire etc., fonctions d'un contenu objectif qui en détermine la portée. Et lorsque le droit déborde du cadre des actes juridiques pour formaliser certains rapports d'une nature particulière, ceux de la parenté par exemple, c'est en y extrapolant les mêmes mécanismes d'objectivation. La pièce essentielle de ces mécanismes est une matrice imprimant sur les rapports sociaux la forme générale de l'*obligation*, qui est au cœur du juridisme. Le rapport d'obligation peut se moduler de mille et une manières. Mais sa consistance est toujours objective, donc calculable. Et c'est dans le calcul au plus juste de cette consistance que s'exprime l'équité. D'autre part, comme en règle générale il n'y a d'obligation que née d'un acte dont l'élément essentiel est la volonté d'agir, le droit suspend normalement les rapports juridiques à la volonté de les créer, et par là minimise les contraintes pesant sur les acteurs sociaux. Sous ce dernier aspect, le droit, au sens de dispositif d'ensemble des règles constitutives du régime social, se confond avec le droit au sens des droits subjectifs, c'est-à-dire avec l'idée de liberté individuelle. Il fonctionne dans un espace institutionel de liberté entièrement dégagé de la viscosité de l'espace social réel: les rapports juridiques n'existent en principe qu'entre des *parties* à un acte dans lequel elles se sont librement engagées, abstraction faite de toute autre espèce de liens.

Les mécanismes rituels sont au contraire des mécanismes qui règlent les rapports sociaux *a priori*, en les saisissant non pas au niveau des actes, mais au niveau des attitudes, et en les formalisant à travers les

rapport d'obligation entre deux *parties* prises, abstraction faite de toute autre insertion sociale, la matrice des rapports rituels est la *relation interpersonnelle lun*, prise au contraire avec toute sa charge de socialité. C'est dans la perfection de l'ajustement de toutes les relations interpersonnelles, dans leur plénitude, qu'est recherchée l'équité, formulée en termes d'*harmonie sociale* (*he* — le *wa* des Japonais). La graphie du mot *lun* est composée du radical de l'homme ajouté à un pictogramme représentant les petites lattes de bambou sur lesquelles on écrivait avant l'invention du papier — une latte par colonne de texte — et qu'il fallait relier en bon ordre pour que le texte complet soit formé sans contre-sens. De même, les rites relient toutes les relations interpersonnelles dans le bon sens d'une société harmonieusement rectifiée. Ils dégagent une *rationnalité sociale* appelée *lunli*, souvent confondue à tort par la sinologie occidentale avec la *morale daode*. La morale est affaire de conscience, de for intérieur. Le bon ordre des relations interpersonnelles, entièrement extériorisé par les rites, est une construction institutionnelle. Sans doute cette construction ne saurait-elle s'écarter de la morale qu'elle reflète, mais ni plus ni moins que, *mutatis mutandis*, la construction du droit.

D'où vient que des sociétés aient pu, pour s'organiser, prendre des voies aussi différentes que celle du juridisme et celle du ritualisme? La réponse est probablement à chercher dans la spécificité des mentalités religieuses où ont pris naissance les premières formes de structuration des rapports sociaux.

Voyons ce qu'il en est pour l'obligation, cœur du juridisme. On sait que sa forme primitive est liée au *jus jurandum*, duquel dérive, étymologiquement, le nom du *droit* en latin: *jus*. Dans le droit romain archaïque, en effet, l'acte qui donne naissance à l'obligation est une procédure de nature religieuse — à côté de celle du *jus jurandum* (*serment*) on trouve aussi celle de la *sponsio* (*libation*) — par laquelle le contenu de l'acte — ce à quoi s'engagent les parties — est placé sous la garantie de la puissance divine. Dans cette procédure, il y a exploitation à des fins purement sociales — la consolidation d'un rapport qu'établissent entre eux deux partenaires sociaux — d'une force empruntée à la religion. Mais quelle force? Notons bien ce point essentiel: le droit primitif cherche dans la religion l'appui d'une force transcendant le monde des hommes et qui est celle de la divinité elle-même. Partant de là, le droit va progressivement se dégager de ses liens avec la religion suivant une évolution commandée par deux raisons.

conditionnent l'acte. Et c'est en effet à ce niveau que le ritualisme intègre la dignité de l'homme, que le juridisme, lui, articule à la liberté de l'acte. Il l'intègre en polarisant le sens de toutes les formes rituelles sur une valeur qui est l'essence même du formalisme des rites: *le respect* (*jing*). Il n'y a pas de rite qui soit irrespecteux, quel que soit le statut qu'il consacre, si bas que se situe ce statut dans la hiérarchie sociale. On lit au ch. 21 (*Jiyi*) des *Mémoires sur les rites* que «ce qui résulte de la discipline des attitudes par l'application des rites, c'est le respect». Et à cette proposition fait suite aussitôt celle-ci: «C'est du respect que résulte le prestige»: le respect qu'on inspire est à la mesure du respect qu'on témoigne. Autrement dit, c'est en reconnaissant la dignité d'autrui qu'on acquiert sa propre dignité. On retrouve en ces termes, au niveau des formes, une dialectique parallèle à celle que le juridisme fait intervenir, au niveau des actes, entre la liberté d'autrui et la mienne qui se limitent réciproquement. Cependant, alors que le juridisme exprime cette dialectique en termes de droits, en parlant de liberté, le ritualisme, en parlant de respect, l'exprime en termes de devoirs. Il y a d'ailleurs la même synonymie entre *yi forme rituelle* et *yi devoir* (de respect) qu'entre *le droit*, comme ensemble des règles juridiques, et *les droits*, au sens des droits subjectifs. Comme il y a dans les deux cas symétrie entre droits et devoirs, les deux systèmes s'équivalent, dans leur connotation de reconnaissance de la dignité de l'homme. Mais l'un, en privilégiant les droits subjectifs, construit le régime social sur l'individualisme, alors que l'autre, en privilégiant les devoirs sociaux, dégage la dignité individuelle de la structuration de la société conformément à ce que doivent être les rapports entre ses membres.

L'*a priori* des formes de comportement sur les actes, caractéristique du ritualisme, reflète l'*a priori* de la société sur l'individu du point de vue du montage des mécanismes de régulation de la vie sociale. Le ritualisme part de la société comme donnée, et l'organise d'emblée dans son ensemble, ce qui ne peut s'effectuer qu'au niveau des formes vides. Les formes rituelles servent à ajuster *a priori* toute la variété des relations interpersonnelles desquelles est tissée la société, en commençant par celles que la mentalité chinoise tient pour cardinales — les relations père-fils, souverain-sujet, époux-épouse, aîné-cadet, collègue-compagnon — et en prenant ensuite en compte, sur les mêmes principes, toutes les autres: relations dérivées d'une parenté plus éloignée, du milieu scolaire, du voisinage, du compatriotisme local, bref, d'une commune appartenance à n'importe quelle sorte de constellation sociale, si lâche qu'elle soit, et à la limite à la collectivité humaine toute entière. Si la matrice des rapports juridiques est le

prêtre, donc sans théologie. Dans ces conditions, le rituel était mis au point non pas suivant des considérations théologiques, mais par des procédures de divination dont il était, pour lui-même, l'objet, et qui l'ont *ipso facto* constitué dans sa spécificité propre d'une façon parfaitement distinctive. Substitut de la théologie, la science divinatoire a atteint très tôt, en Chine, un extraordinaire degré de raffinement, et l'élaboration des rites, qui en était la principale application, a été poussée à l'extrême. A la fin des Yin, la liturgie du culte ancestral est d'une complexité et d'une précision peut-être jamais égalées dans aucune autre culture. Or, puisqu'il s'agissait de culte des ancêtres, l'organisation de cette liturgie ne pouvait manquer de se répercuter sur l'organisation de la famille. De fait, des Yin au Zhou, on constate l'exact parallélisme de l'évolution de la liturgie et de l'évolution des structures familiales qui forment l'armature de l'organisation sociale. Et le liturgiste chinois a parfaitement compris ce qu'était la force des rites comme moyen d'assurer la cohésion bien ordonnée des relations familiales. On le voit par exemple dans cette remarque faite sur le dispositif rituel appelé *zhaomu* (dispositif de distribution alternativement à l'Est et à l'Ouest, ou au Sud et au Nord, des places des défunts, de leurs symboles et de leurs ayants droit, génération par génération), au ch. 25 (*Jitong*) des *Mémoires sur les rites*:

«Or donc le culte est organisé selon le dispositif *zhaomu*. Par ce dispositif, sont distingués les pères et les fils, les branches de haute et basse collatéralités, les aînés et les cadets, les parents proches et lointains, dans un ordre sans aucune confusion. De cette manière, qu'il y ait une cérémonie dans le temple ancestral, et tout le monde se trouvera placé, soit du côté *zhao*, soit du côté *mu*, dans des positions marquant sans défaut toutes les relations interpersonnelles des uns et des autres.»

Ce qu'est le ritualisme, c'est très précisément cela: l'exploitation systématique des rites eux-mêmes, indépendamment de toute finalité religieuse, comme puissants moyens de structuration des relations interpersonnelles. On voit qu'il s'agit de tout autre chose que l'utilisation, répandue dans toutes les cultures, de rites religieux ou magiques pour leur efficacité surnaturelle, comme c'était le cas pour le *jus jurandum*. Ce qui caractérise le ritualisme n'est pas l'emprunt à la religion de ses rites mais, beaucoup plus radicalement, le détournement social des rites religieux par mise entre parenthèses de leur finalité transcendante. A son disciple Zi Lu qui lui demande comment il faut servir les esprits, Confucius répond que le problème n'est pas de servir

D'une part, l'émergence d'une puissance publique elle-même peu à peu débarrassée des connotations religieuses primitivement attachées à ses fonctions, et qui va se substituer à la puissance divine comme garante de l'exécution des obligations. D'autre part, le développement du sens du droit à travers un système d'institutions de plus en plus raffinées, de mieux en mieux agencées, par lesquelles s'organiseront les rapports sociaux.

Passons au ritualisme. Le mot *li*, *rite*, est lui aussi imprégné étymologiquement d'un sens religieux. Dans les plus anciennes inscriptions chinoises (les inscriptions oraculaires de la fin du 2e millénaire av. J.C.), il désigne la liqueur d'eau de riz fermentée servant aux libations; puis, par métonymie, les libations elles-mêmes, ce qui l'apparente remarquablement au mot latin *sponsio*. Mais cette étroite parenté sémantique permet de mieux mettre en évidence comment, d'un même élément de rituel religieux, ce sont deux aspects très différents que prennent en compte le juridisme d'un côté, le ritualisme de l'autre. Ce qui intéresse le juridisme dans la *sponsio*, on vient de le voir, c'est la finalité transcendante de la procédure comme moyen d'obtenir l'intervention divine. Le ritualisme, par contre, s'intéresse dans la libation au rite lui-même, en tant que tel, et nullement à sa finalité transcendante. Comme le dit un passage du ch. 32 (*Biaoji*) des *Mémoires sur les rites*: «Les Yin (les rois de la fin du 2e millénaire) observaient la loi des esprits, gouvernaient leur peuple par la religion, se préoccupaient avant tout des forces transcendantes et ne se souciaient des rites qu'incidemment. (...) Les Zhou (les rois qui succédèrent aux Yin et qui créèrent les premières institutions ritualistes) observèrent les lois des rites sur la pratique desquelles ils mirent l'accent, ne se livrant au culte des puissances transcendantes et à la vénération des esprits qu'en les tenant très loin.» Sous les Zhou, en effet, la signification du mot *li* s'élargit à tout ce qui présente un caractère formellement rituel — ce qui s'explique linguistiquement du fait que la libation était le rite le plus couramment pratiqué (l'archéologie nous l'indique par la prédominance caractéristique des vases à libation parmi tous les bronzes cultuels d'époque Yin), et pouvait donc représenter les rites génériquement. Déjà cette émergence d'un terme générique pour les rites comme tels est d'autant plus remarquable que la langue, par contre, n'identifie pas clairement le divin, auquel renvoient confusément plusieurs termes comme *shen esprit*, *gui fantôme* ou *génie*, *di souverain* (*d'en-haut*). C'est que la religion chinoise, centrée sur un culte rendu aux ancêtres par le chef de famille lui-même, était une religion sans

célébrée par quelqu'un qui n'y est pas habilité par son rang, des funérailles exécutées suivant une liturgie irrégulière, un geste insolent ne sauraient s'annuler, mais seulement se compenser par de meilleurs comportements ultérieurs. Or les compensations d'une irrégularité ne sanctionnent pas une règle, elles la prolongent. Puisque la règle rituelle est la forme constitutive de la personnalité sociale, sa véritable sanction est la perte de la personnalité sociale, bien connue dans les pays de tradition ritualiste sous le nom de *perte de face*. Dans les textes anciens, c'est par le mot *chi* (ou *chiru*, ou *lianchi*: *sentiment de honte*) qu'est désigné le sens de la face. Confucius disait: «... Quand (le peuple) est accordé ensemble par les rites, c'est le sentiment de la face (*chi*) qui fait régner la règle« (*Lunyu*, ch. 2, *Weizheng*).

Observons que la personnalité sociale est un noeud de relations interpersonnelles. Or, dans une relation, ce qui touche l'un des termes affecte corrélativement l'autre. La perte de face de quiconque enfreint les rites retentit donc sur la face de ceux qui lui sont liés, et d'autant plus qu'ils lui sont plus étroitement liés. Ainsi, quand un fils qui se conduit mal perd la face, son père, du même coup perd sa face de père; de même le ministre d'un prince qui viole les rites perd lui-même sa face de ministre. La sanction par la perte de face, dont la force est telle, en milieu ritualiste, qu'elle peut dans des cas limites conduire au suicide, est donc une sanction complexe, entraînant souvent d'imprévisibles réactions par ricochet pouvant elles-mêmes, en retour, atteindre celui dont l'inconduite se cuirassait d'insensibilité à la honte. En revanche, cette sanction ne requiert aucune mise en œuvre: elle se déclenche et opère spontanément, sans aucune nécessité d'appareil d'Etat analogue à l'appareil juridictionnel indispensable pour sanctionner le droit. C'est ce que la théorie chinoise du ritualisme entend par l'auto-régulation de la société, suivant la formule du *wuwei*, de *non-interventionisme* de l'Etat.

Si le ressort du juridisme est l'intérêt, canalisé en forme de *droits* subjectifs, le ressort du ritualisme est la pression sociale, sous le poussée de laquelle s'accomplissent les *devoirs* rituels. La ritualisation des rapports sociaux fait monter cette pression en extériorisant toutes les conduites — extériorisation à laquelle on n'échappe pas, puisque même garder son quant-à-soi est encore extérioriser un refus des rites. Plus les conduites sont extériorisées — plus il y a de rites — plus la pression sociale est forte, plus fort sera le sentiment de la face, mieux se régulera d'elle-même la société. «Si le peuple n'a pas le sentiment de la face, l'ordre public ne peut régner. Or ce n'est que par la discipline des rites que s'établit le sentiment de la face», lit-on au ch. 20 (*Taizu*) du

juridisme a policé la répression par un *droit pénal*, formule qui n'est pas sans receler quelque contradiction dans les termes; et de même le ritualisme n'a pas manqué de la policer par une ritualisation de la justice pénale et des châtiments, qui, par exemple, a imposé des restrictions drastiques à l'administration de la peine capitale, assurément bien moins fréquente, sous l'ancien régime, en Chine qu'en Occident.

Déterminer les principes d'un régime social n'est pas faire le bilan des résultats par lesquels sa pratique, plus ou moins correcte, plus ou moins pervertie, s'est historiquement soldée. Il y aurait lieu de faire à cet égard une enquête beaucoup trop vaste pour pouvoir trouver place ici. Observons seulement que le ritualisme a sans doute pour principal défaut de s'adapter très mal aux aspects économiques de la vie sociale. Il a, de ce fait, certainement entravé gravement le développement de l'économie dans la Chine ancienne. Et la vitalité dont a néanmoins pu faire preuve, à certaines époques, l'économie chinoise, s'est traduite par la formation d'un embryon de droit complètement en marge du ritualisme: formalisation de la vente, du prêt, du louage et de leurs garanties diverses. A l'origine de ce droit chinois embryonnaire, on trouve une notion d'obligation dérivée d'un vieux rite religieux dont l'analogie avec le *jus jurandum* est frappante: le rite du *pacte par serment* (*meng*). Mais jamais le Ritualiste chinois n'a officialisé les usages juridiques auxquels recourait la pratique économique. Ont été rituellement codifiés, outre les rites eux-mêmes, les dispositions administratives et la loi pénale, jamais le droit. D'où vient qu'il n'y a jamais eu en Chine de juridiction au sens propre du terme, mais seulement des tribunaux pénaux. Les litiges de nature juridique non règlés par arbitrage privé ne pouvaient trouver de solution qu'à travers les mécanismes de la justice pénale.

Inversement, les sociétés occidentales juridicisées sont loin d'être exemptes de ritualité: il n'y a pas de sociétés sans rites. Mais en Occident, entre les liturgies sacramentelles d'une religion exigeant la foi et les formes du droit établies abstraction faites des comportements, le véritable ritualisme n'a guère pu se développer sur le terrain stérile de règles protocolaires factices et d'une politesse trop superficiellement raffinée. Dans ces conditions, la méconnaissance du sens des rites pousse à la dévalutation de la ritualité sociale en simple conformisme extérieur dénué de toute raison.

les esprits mais de gérér les affaires humaines (*Lunyu*, ch. 11, *Xianjin*). Ce qui est commenté au ch. 53 (*Lunzou*) du *Traité du sel et du fer* (du Ier siècle av. J.C.) dans les termes suivants: «L'homme de bien ne se livre pas à ce qui n'a pas d'utilité: ce qui ne sert pas l'ordre social, il ne s'en occupe pas.» Devant la religion, le confucianisme a une attitude qui n'est ni celle de la foi ni celle de l'agnosticisme ou de l'athéisme. Il fait simplement abstraction de la transcendance pour ne considérer que la valeur sociale de la pratique religieuse, ce qui est proprement l'attitude du ritualisme. C'est pourquoi l'évolution des rites n'a pas entraîné, comme celle du droit, leur laïcisation. A l'inverse, toutes les cérémonies religieuses anciennes ont été maintenues, voire développées; et même ont été concurremment officialisées plus tard celles des cérémonies bouddhiques et taoïques qui paraissaient exploitables socialement. Mais en outre, la vie sociale toute entière a été attentivement réglée par d'autres cérémonies de tout genre, définissant les rapports humains par des formes rituelles considérées comme les marques de la sociabilité caractéristiques de l'homme en tant qu'homme: «De façon générale, ce qui fait que les hommes sont des hommes, c'est la ritualité. Là où commence la ritualité, c'est dans la rectitude du maintien, dans la modération des expressions de physionomie, dans la politesse du discours. Quand le maintien est correct, quand les expressions de physionomie sont modérées, quand le discours est poli, alors la ritualité est parfaite. Et par là se font justes les rapports entre prince et sujet, se font affectueux les rapports entre père et fils, se font conciliants les rapports entre aînés et cadets.» (Ch. 43, *Guanyi*, des *Mémoires sur les rites*.)

La forme rituelle comme la forme juridique est une règle. Ces deux formes sont cependant très différentes, et ne sauraient donc constituer des règles de même nature. L'hétérogénéité de la règle de droit et de la règle de rite ressort de la façon dont elles sont l'une et l'autre sanctionnées.

La sanction de la règle de droit est la nullité de l'acte irrégulier. Souvent d'une mise en œuvre très complexe, en raison des multiples problèmes que pose la restitution du *statu quo ante* relativement à un acte considéré comme nul et non avenu, cette sanction n'en est pas moins parfaitement claire et simple dans son principe.

Le même principe peut-il être appliqué à la règle rituelle? Evidemment non. L'acte rituel est un acte vide, un simple comportement. Il n'y aurait aucun sens à annuler un acte vide. Une cérémonie du culte

Huainan zi. Ban Gu, dans le ch. 28 (*Dili zhi* II) du *Hanshu*, constate que dans la région de Lu, anciennement pays de Confucius, où s'était maintenue une forte tradition de ritualisme: «on respecte beaucoup les rites, et le sentiment de la face est très fort». Et l'introduction à la monographie sur les rites (ch. 21) de l'*Ancienne histoire des Tang* comporte ce passage: «Ce qu'est le ritualisme, c'est un instrument de repérage des qualités diverses des conduites, un fil marqueur de la rectitude des relations interpersonnelles. Celui qui sort du repère ou de la marque, éprouve de la honte; celui qui s'y maintient en ressent de l'honneur. Depuis que le monde est monde, à aucun moment on n'a pu se passer de cela.»

Cependant, au-delà de la forme il y a les actes. Comment sont-ils sanctionnés dans le ritualisme? La réponse de la doctrine chinoise traditionnelle est très claire: les actes sont justiciables de la loi pénale. C'est une réponse généralement formulée dans les termes suivants: «Les rites condamnent par avance, la loi pénale condamne par après» (*Mémoires rituels* de Dai l'ancien, ch. 47, *Licha*). On ne saurait mieux dire que les rites fonctionnent sur les formes *a priori*, et la loi pénale sur ce qui remplit ensuite effectivement les formes, c'est-à-dire sur les actes, *a posteriori*. Mais normalement les actes sont conformes aux rites; et s'il y a lieu de les condamner, c'est que les rites ont été rejetés. Le régime rituel a en effet une limite, qui n'est autre, pour la définir à la chinoise, que la frontière entre l'état de rite et l'état de barbarie, au-delà de laquelle ne fonctionne plus la sociabilité civilisée, et où par conséquent on ne peut plus que recourir à la répression. Comme le dit un préfet de police de la fin du Ier siècle ap. J.C., Chen Chong, «quand on a perdu le sens des rites, on tombe sous l'emprise des châtiments» (ch. 46 du *Hou Han shu*). L'état de droit connaît la même limite: le refus du droit fait tomber à l'extérieur du système, sous le coup de la répression. Mais la tradition ritualiste fait beaucoup mieux apparaître cette extériorité du dispositif répressif: en Chine la loi pénale a toujours été, à juste raison, traitée comme profondément hétérogène aux rites; alors qu'en Occident on a souvent considéré que le droit pénal était la première forme du droit, ce qui est un curieux contre-sens. En réalité, la répression existe de la même manière — la manière forte — dans toute société quelle qu'elle soit. Le droit, ou toute autre forme de régime social, commence, non pas avec la répression, mais au contraire à partir de la mise en place d'institutions réglant les rapports sociaux par des mécanismes non répressifs. Que le dispositif de répression soit, par nature, extérieur au régime social qu'il protège, ne signifie pas qu'il soit coupé de celui-ci. Le

Une tradition réfractaire à la théologie : la tradition confucianiste

L'habitude d'appliquer à la tradition chinoise le découpage qu'implique l'emploi du mot de *philosophie* est prise maintenant depuis longtemps (1). Pourtant, les auteurs qui délimitent de cette façon leur champ de recherche sont toujours aussi embarrassés que leurs premiers prédécesseurs quand le scrupule les saisit de justifier leur démarche. En effet, on voit à peu près ce que le découpage doit laisser de côté : la littérature, l'historiographie, la pensée strictement scientifique et technique en tout cas ; mais quand les retranchements ont été opérés avec le plus de rigueur possible, on s'aperçoit que ce qui reste n'a qu'une ressemblance bien lointaine avec ce que la philosophie est censée représenter. Changer d'étiquette, et décider que le reste c'est *la pensée chinoise*, n'arrange rien. Car si le nouvel intitulé est assez vague pour convenir effectivement mieux que celui de *philosophie* à ce qu'il est destiné à recouvrir, en revanche il est maintenant beaucoup trop vague pour ne pas déborder largement sur tout ce qu'on avait d'abord retranché.

Il ne s'agit pas d'engager ici une futile querelle de mots, mais de revenir sur l'hétérogénéité radicale de deux traditions philosophiques que la multiplication des histoires de la philosophie chinoise profilées sur le modèle de celles de la philosophie occidentale laisse s'estomper peu à peu. D'où vient cette hétérogénéité ? Bien des facteurs sont à considérer, assurément ; mais aucun sans doute n'est plus déterminant que le départ de la réflexion, dès l'origine, suivant deux orientations différentes, théologique d'un côté, cosmologique de l'autre. Ce qui suit est un essai de mise en perspective, à très grands traits, de ce qui rend la tradition chinoise si étrangère à la réflexion théologique que l'on retrouve partout aux soubassements de la nôtre. J'essaierai d'abord de repérer cette étrangeté dans le confucianisme ; puis d'en rechercher la raison en remontant à la naissance de la culture chinoise ; enfin d'en retrouver la marque dans certains traits de cette culture.

Confucius, au dire de ses disciples, « ne parlait ni des prodiges, ni des manifestations de force, ni des manifestations de désordre, ni des esprits » (2). Pourtant, le *Chunqiu* est rempli de mentions de phénomènes extraordinaires, de violences de tout genre et d'atteintes diverses à l'ordre public, et les références aux esprits abondent dans le *Yijing* et les canons

figure du dragon dans le *Yijing* ou les figures de déités astrales diverses dans les textes ouranographiques. Mais ces figures sont alors exorcisées ; il faut, à la vérité, les comprendre métaphoriquement.

On découvre ainsi que la mentalité chinoise présente une disposition exceptionnelle à entretenir simultanément, mais naturellement sur des plans différents, deux sortes de discours palliant l'insuffisance de ce qu'offre le visible pour expliquer le visible : un discours religieux curieusement confiné à l'expérience grossière de cette insuffisance, discours de l'expérience religieuse brute engendrant le surnaturel sauvage ; et un discours beaucoup plus raffiné mais qui n'est plus religieux, qui n'élabore pas l'idée de la transcendance mais l'évacue purement et simplement, discours cosmologique. Celui-ci, discours savant, peut évincer l'autre ; mais il ne le contredit pas vraiment. Le discours religieux primitif ne peut être contredit que par un discours savant qui soit également religieux : celui de la théologie, qui s'attaque au surnaturel sauvage, qualifié du superstition, pour imposer l'idée qu'elle élabore de la transcendance ou au contraire, par renversement, pour la nier. Or, dans la tradition chinoise il y a si peu d'élaboration de la notion de transcendance, et donc si peu de théologie, que le concept du divin n'y est même pas défini. Si l'on se fie à la très solide érudition classique des traducteurs du XIXe siècle qui ont interprété le nom de la *théologie* occidentale en *shenxue* (4), c'est le mot *shen* qui rendrait le mieux ce concept. Or le mot *shen*, au plan religieux, est appliqué tout autant aux âmes des êtres humains — ce qui est même sans doute son acception étymologique —, qu'à des déités de toutes sortes. Il ne désigne nullement ce qui est spécifiquement *divin*, mais plutôt toutes les formes d'individuation du surnaturel, de façon fort imprécise quant au caractère de transcendance de ce surnaturel. C'est pourquoi, au plan cosmologique, il renvoie à une strate de l'être assez basse dans l'échelle, située au niveau de la particularisation des *dix mille êtres*. Voici par exemple comment le définit, sur ce plan, le grand philologue moderne Xu Hao (1810-1879), en s'appuyant sur le *Liji* et sur le *Shuoyuan* (de Liu Xiang) :

« Quand l'univers *(tiandi)* produit les dix mille êtres *(wanwu)*, chaque être est pourvu d'un (principe) maître, c'est ce qu'on appelle le *shen* » (5).

Jia Yi situe cette strate du *shen* au 4e niveau, après le *dao*, le *de* et le *sing* (6). Il est clair qu'une position aussi basse ne se comprendrait pas si au plan religieux *shen* signifiait le divin, c'est-à-dire l'ultime transcendance.

Même la première étape de l'élaboration de la représentation du divin, de l'élaboration théologique, que constitue la systématisation des mythes, n'a pas été franchie en Chine. L'ancienne mythologie chinoise n'existe que sous une forme éclatée, en multiples pièces disparates. Elle a parfois été compilée — dans le *Shanhaijing*, ou, plus poétiquement, dans les *Tianwen* de Qu Yuan —, mais jamais systématisée.

Ajoutons que, n'ayant pas développé de théologie, l'ancienne tradition chinoise n'a pas non plus développé cette sorte de reformulation de

la théologie dans un langage qui ne soit plus religieux qu'est la métaphysique. La vieille expression *xingershang*, telle qu'elle est attestée à la fin de la 1re partie du *Xicizhuan* du *Yijing*, ne signifie pas ce qui est au-delà du monde physique, mais, dans l'ordre du développement cosmique, *ce qui est plus haut que* (ce qui est antérieur à), la particularisation de la réalité existante en une multiplicité d'êtres singuliers rendus distincts les uns des autres par leurs *contours finis (xing)*, contours qui les rendent visibles. Plus haut que (antérieurement à) cette particularisation, la réalité existe sous la modalité d'une sorte de continuum qui pénètre entièrement les *dix mille êtres*. Pour échapper à toute appréhension par les sens, puisqu'il est sans forme, ce continuum n'en est pas moins bien réel ; beaucoup plus réel même que les *dix mille êtres*, puisque ceux-ci n'en sont que la manifestation phénoménale. Il est lui-même à plusieurs degrés qui sont, en remontant le développement cosmique, d'abord celui du *yin* et du *yang*, dont la dynamique, régulée selon les cinq phases des *wuxing*, commande directement les mutations des dix mille *êtres* ; puis celui du *de (puissance cosmique)*, dont la dynamique commande celle du *yin* et du *yang* ; puis celui du *dao (voie cosmique)*, source de la dynamique du *de*. Plus on remonte ces degrés, moins la réalité est évanescente ; il ne s'agit pas d'un au-delà du monde physique, mais d'un approfondissement de la nature de la réalité physique elle-même. Tant et si vrai que l'étude de la dynamique du *yin* et du *yang*, loin d'être métaphysique, est à la base de la météorologie, de la biologie, de la physiologie, de l'alchimie chinoises. Dans la pensée chinoise, au lieu d'un au-delà de la physique, on trouve un rapport microcosme-macrocosme qui n'a absolument rien de métaphysique.

Pourquoi donc la théologie est-elle absente de la plus vieille tradition chinoise ? Probablement parce que cette tradition est le produit de l'évolution d'une religion sans prêtrise spécialisée. En effet, dès l'époque Yin, l'essentiel de la pratique religieuse chinoise se concentre sur le culte des ancêtres. C'est ce culte qui bénéficie de l'organisation la plus systématique. Les autres pratiques cultuelles vont toutes lui être progressivement plus ou moins assimilées, surtout à partir du moment où le Souverain d'en-haut, le Ciel, sera traité comme l'ancêtre du Fils du Ciel. Or, dans le culte des ancêtres chinois, la fonction sacerdotale est exercée obligatoirement par le chef de lignée, à savoir sous les Yin, dont les institutions sont fondées sur le principe de l'unicité de lignée, le roi, puis sous les Zhou, dont les institutions reconnaissent la pluralité des lignées, l'aîné de la branche aînée dans la descendance. Un tel système exclut toute prêtrise instituée, toute caste sacerdotale. La fonction de prêtre, exercée épisodiquement par des personnes qui ont bien d'autres charges, résulte d'un rang de naissance, et son exercice n'est subordonné à aucune initiation préalable. C'est celle d'un officiant que les rituels appellent simplement *le président (zhuren)* de la cérémonie, qui ne possède aucune qualification technique particulière, et que ses autres charges empêchent, le voudrait-il, de se livrer à des études religieuses. Il est vrai que cette condi-

des rites. A l'objection de cette contradiction, voici ce que répondait Zhu Xi : « C'est dans la conversation courante que le saint ne touche pas à ces sujets. Et s'il ne peut faire autrement que d'en parler, pour ce qui est des trois premiers il ne manque pas de développer des mises en garde, et quant aux esprits il raisonne ce qu'il en est afin de dissiper le trouble qu'éprouvent les gens. Ce que le saint ne veut pas, c'est parler de ces choses comme le vulgaire, à la légère. Car il se refuse à troubler autrui avec de tels sujets ; aussi ne les aborde-t-il qu'exceptionnellement » (3).

On ne saurait mieux dépeindre l'attitude vis-à-vis des esprits, c'est-à-dire vis-à-vis du surnaturel, non seulement de Confucius, mais des penseurs de la tradition confucianiste en général. J'y relèverai deux traits essentiels : d'abord un malaise, le même que celui que chacun ressent devant ce qui est bizarre, ce qui est brutal, ce qui est désordonné, et auquel il ne faut pas s'exposer ; puis, comme moyen de dissiper le malaise, le raisonnement, qui replace dans l'ordre des *raisons des choses* (c'est le sens du mot *li* employé par Zhu Xi) ce qui en sortait ; autrement dit, qui ramène le surnaturel à l'ordre de la nature. Ceci est très différent de l'attitude qui me paraît être l'attitude théologique, laquelle consiste soit à assumer complètement l'existence du surnaturel, mais en épurant sa représentation des aberrations qui la parasitent et en l'élevant à un haut niveau de conceptualisation, soit à la nier catégoriquement comme le fait l'athéisme lequel, bien sûr, est lui aussi théologique. Dans le confucianisme, le surnaturel n'est pas catégoriquement nié, mais d'une part refoulé sous sa forme sauvage, et d'autre part converti par réassimilation à l'ordre naturel. Le surnaturel sauvage, c'est celui des fantômes, des revenants, des démons, des génies des monts et des fleuves, du lapin de la lune, du corbeau du soleil, etc., de tout un foisonnement d'entités insaisissables, mais aisément imaginables, saturant l'invisible avec la même densité que celle de la saturation du visible par tous les êtres de la nature. Le surnaturel converti, c'est celui qui est transformé en *qi (matière-énergie cosmique)*, en *yin* et en *yang*, en *wuxing (cinq éléments)*, autrement dit en diverses sortes de forces agissant mystérieusement au plus profond de la nature, difficilement imaginables mais aisément saisissables par la réflexion appliquée à la raison des choses. Le surnaturel sauvage non seulement alimente une immense littérature fantasmagorique à laquelle se complaît le vulgaire, recherchant le trouble exquis provoqué par la peinture en trompe-l'œil de l'au-delà du visible, mais en outre n'a cessé de susciter des formes de culte dangereusement déviantes qu'a toujours condamnées le confucianisme. Quant au surnaturel converti, la dimension de surnaturel proprement dit, de transcendance au monde, y est devenue une dimension de profondeur dans l'immanence, de recul (mais en chinois on parle plutôt de *hauteur*) jusqu'aux niveaux les plus fondamentaux du déploiement cosmique de l'être. La formulation cosmologique, précisément parce qu'elle est fondamentaliste, est trop pauvre pour réabsorber toute la richesse du surnaturel sauvage ; aussi certaines figures de celui-ci réapparaissent telles quelles dans celle-là, comme la

Shaosun formant le *chapitre 128* du *Shiji* l'explique fort bien — la tortue est un modèle parfait du cosmos en réduction : sa carapace est ronde comme le ciel, son plastron ventral plat comme la terre, sa longévité immense comme la suite des temps. Ce qui montre bien qu'en Chine la divination est fondée non pas au plan théologique mais au plan cosmologique. Par suite, la procédure divinatoire, au fur et à mesure qu'elle se perfectionne et se rationalise, diffuse sa rationalité dans la conception de l'univers, qui devient celle d'un système complet, autonome, duquel disparaît progressivement toute insuffisance portant à l'idée d'interventions transcendantes. Et c'est au moment où la spéculation divinatoire est devenue suffisamment armée de rationalité pour s'émanciper à peu près complètement de la pratique chéloniomantique et pour développer un nouveau modèle quasi mathématique du dynamisme cosmique dans le *Yijing,* au début des Zhou, que l'assimilation du *Souverain d'en-haut (Shangdi)* au ciel atmosphérique, qui nous est rapportée par les inscriptions sur bronze contemporaines, marque la cosmologisation définitive du surnaturel.

Le discours cosmologique continue ensuite de s'approfondir, de produire les concepts clés de la vision du monde chinoise. On en suit l'enrichissement pendant la période préconfucéenne à travers des documents épigraphiques, puis, à partir de Confucius, dans la littérature canonique et paracanonique, surtout celle du *Yijing* et celle des rituels. Pour comprendre ce discours, il est essentiel de ne jamais perdre de vue qu'il coule de source tel qu'il est ; de ne pas le prendre pour une deuxième mouture de discours théologique. Or, nous n'avons que trop tendance à projeter sur lui des catégories théologico-métaphysiques que nous exhumons de notre propre tradition. Par exemple, lorsque les penseurs chinois attribuent au ciel les mêmes vertus, la même affectivité que celles de l'homme, nous croyons retrouver l'anthropomorphisme de notre propre théologie. Les missionnaires catholiques ne se sont-ils pas décidés à adopter en chinois le mot *ciel* pour nommer le Dieu personnel des chrétiens ? Il faut pourtant se garder de confondre avec l'anthropomorphisme, auquel il ne ressemble que très superficiellement, le thème, qui est l'un des thèmes fondateurs de la spéculation cosmologique chinoise, de l'homogénéité de la réalité cosmique d'un bout à l'autre de ses manifestations, du ciel à l'homme *(tianren heyi lun,* littéralement : *l'unité du ciel et de l'homme).* Il s'agit ici de la représentation du continuum profond de l'univers, dont nous n'avons au niveau du sensible que la vision éclatée des *dix mille êtres.* A ce point de vue, si l'on peut parler par exemple de « la colère du ciel », ce n'est pas du tout parce que le ciel apparaît personnifié — rien n'est plus loin de la pensée chinoise —, mais parce que la colère de l'homme n'est elle-même qu'une variante de la même modification du *yin* et du *yang* que celle qui produit météorologiquement le tonnerre. Les textes chinois abondent en interprétations psychologiques des phénomènes météorologiques, des saisons, des changements de la nature. Ce

la tradition occidentale où le rite est défini surtout négativement, référé à quelque chose qui n'est qu'une coquille vide, n'a pu se former dans le confucianisme que parce que celui-ci n'avait en fait rien à évider de la signification des pratiques religieuses qu'il reprenait en compte ; parce que la signification transcendante de ces pratiques, en l'absence de réflexion théologique, n'avait jamais été tirée au clair, était restée implicite, et pouvait donc très aisément être mise complètement entre parenthèses. L'inexistence du moindre discours théologique sur des pratiques cultuelles pourtant remarquablement développées était la condition *sine qua non* de ce qui constitue la caractéristique la plus originale de la société chinoise : le ritualisme qui l'a cimentée.

En troisième lieu, la pensée scientifique chinoise n'a pas pu ne pas se trouver profondément influencée par la nature du terrain sur lequel elle s'est développée : celui d'une spéculation purement cosmologique, ni théologique ni métaphysique. N'est-ce pas là la cause de la très forte inclination des penseurs scientifiques chinois à raisonner en termes de passage d'un état à un autre, de modification globale de structure, plutôt qu'en termes d'enchaînement linéaire de cause à effet (13) ? Une conception affinée et opératoire de la causalité est peut-être nécessairement enracinée dans une spéculation pré-scientifique axée au contraire sur la théologie, représentant chaque événement comme distinctement voulu par Dieu, au lieu de le noyer dans un contexte cosmique non analysable au niveau de l'innombrable multiplicité des *dix mille êtres,* n'étant susceptible que d'être traité au niveau d'un continuum reconstituable seulement en profondeur.

Il est en tout cas remarquable que la seule des *Cent Ecoles* de l'âge d'Or philosophique chinois qui ait donné naissance à une véritable pensée scientifique soit celle des moïstes, et que la logique moïste privilégie la relation de causalité. Le tout premier article du *Canon* du *Mozi* est consacré à la *raison causale (gu),* définie comme « ce qu'il faut obtenir pour qu'une conséquence devienne » *(suo de er hou cheng)* (14). Or le moïsme est aussi la seule philosophie de la Chine ancienne qui ait cherché à se donner une base théologique. Le recueil des textes attribués à Mozi comportait en effet originellement trois chapitres critiquant la conception confucéenne d'un déterminisme cosmique impersonnel (les chapitres intitulés *Feiming*), trois chapitres consacrés à la défense d'une conception très personnaliste de la volonté du Ciel (les chapitres *Tianzhi*) et trois chapitres consacrés à démontrer le caractère surnaturel — la transcendance — des esprits (les chapitres *Minggui*).

Mais alors, si tel est le moïsme, ne voilà-t-il pas au moins un fait démentant que le discours théologique soit resté étranger à la tradition chinoise ? En vérité, il s'agit ici plutôt d'une exception qui confirme la règle, pour autant que justement ce courant théologisant a très rapidement disparu, et que les deux tiers des textes théologiques qu'il a produits se sont perdus très tôt. Il faut cependant se demander quelles raisons expliquent le succès, même passager, d'une forme de philosophie aussi atypique. Elles ne sont pas difficiles à saisir. Comme elles permet-

tion rend d'autant plus indispensable pour lui l'assistance d'auxiliaires qui, eux, doivent avoir acquis une formation très savante pour pouvoir lui indiquer ce qu'il a à faire. Mais — et c'est là un point capital —, ces auxiliaires n'ont jamais eux-mêmes la qualité de prêtre. Ce n'est pas eux qui entrent en rapport avec les esprits au cours du sacrifice. Ils n'ont donc pas qualité pour élaborer ce rapport lui-même, pour disserter sur la transcendance, pour tenir un discours théologique, mais seulement pour élaborer les rites. Ce ne sont pas des théologiens mais des ritualistes. Cependant, objectera-t-on, comment déterminer de façon pertinente la forme des rites à moins de la fonder sur une théologie ? C'est effectivement ce qui se passe en général dans le développement des religions : le ritualiste est le théologien lui-même. Peut-être est-ce ce qui se serait également passé en Chine, où l'on peut imaginer que le ritualiste aurait quand même fini par s'imposer comme dépositaire du sacerdoce à la place du chef de lignée, si dans la tradition chinoise une méthode détournée de détermination des rites du culte, une méthode ne passant pas par la théologie, n'avait pas parfaitement répondu à tous les besoins : la divination, grâce à son extension extraordinaire et à ses remarquables perfectionnements.

Sans refaire ici l'histoire des techniques divinatoires chinoises, rappelons seulement que la divination par la tortue, forme très raffinée de scapulomancie qu'on peut appeler la chéloniomancie, atteint sous les Yin une perfection certainement inégalée dans aucune autre civilisation (7) ; qu'elle est pratiquée, aux périodes les plus anciennes sur lesquelles nous sommes archéologiquement documentés, à raison d'au moins une dizaine d'opérations par jour ; et qu'elle porte alors principalement sur les sacrifices (8). Il y a d'ailleurs tout lieu de penser que la scapulomancie primitive n'a d'abord été qu'un rite annexe du sacrifice lui-même (9). Si elle est ensuite érigée en procédure divinatoire autonome, c'est avant tout pour déterminer qu'il y a lieu d'exécuter un sacrifice, adressé à qui, à quelle date précise, en quelle forme rituelle, avec des victimes ou des offrandes de quelle nature et en quelle quantité. Sur tous ces points, la divination apporte toutes les précisions désirables en laissant entièrement entre parenthèses le rapport de transcendance lui-même qui fonde le sacrifice. Ce qu'elle révèle, c'est, sous la forme d'un diagramme (le diagramme que composent les fissures chéloniomantiques), la conjoncture d'avenir à laquelle il faut s'attendre au cas où serait effectivement exécuté tel ou tel sacrifice retenu pour hypothèse. Soulignons que la procédure divinatoire n'est pas articulée sur une question posée aux esprits dont on recherche l'intercession, et à laquelle on attendrait une réponse de ces esprits, mais sur une sorte de protocole expérimental, pour ainsi dire, de réalisation *in vitro* — plus exactement *sub specie testudinis* —, des rites pris comme hypothèse, en vue d'obtenir un diagramme révélateur de la conjoncture telle qu'elle serait modifiée, dans un sens favorable ou défavorable, par suite de l'exécution des rites envisagés. Pourquoi une réalisation sur la tortue ? Parce que — le traité de chéloniomancie de Chu

n'est pas parce que le ciel est personnifié : c'est parce que la psychologie humaine est cosmologisée. Nous sommes exactement à l'opposé de l'anthropomorphisme.

L'avortement *ab ovo* de tout discours théologique ne peut manquer d'avoir eu pour conséquence certaines particularités caractéristiques de la culture chinoise. J'en indiquerai trois, brièvement et de façon nullement limitative.

En premier lieu, je noterai l'espèce de profonde indifférence vis-à-vis des religions qui marque cette culture, et dont témoigne de manière particulièrement frappante l'absence, dans l'histoire de la Chine, de ces guerres qu'a provoquées le fanatisme dans le monde chrétien, le monde islamique ou le monde hindouiste. En Chine, le pouvoir d'Etat a souvent réprimé les sectes ; mais pour des raisons d'ordre public, pas pour des motifs religieux. On ne voit jamais les confucianistes engager de grands débats, comme les philosophes occidentaux, sur l'existence de Dieu, ou des dieux, ou, en termes plus chinois, des esprits. Ce qui les préoccupe, c'est beaucoup plus la question cosmologique des prodiges ; ou bien, lorsqu'ils polémiquent avec les zélateurs de diverses religions, les déviations morales qu'ils accusent ceux-ci de propager. On lit dans le *Lunyu* que Confucius « sacrifiait aux esprits *comme* s'ils étaient là » (10). Est-ce un témoignage d'athéisme ? Pas du tout. Même pas d'agnosticisme. Ce dont il s'agit en réalité, ce n'est pas de savoir si les esprits existent ou non, ni même de savoir si on peut ou non trancher cette question, mais de montrer comment il faut profondément intérioriser le sens des rites pour que les rites prennent leur valeur. Ainsi, pendant les trois jours de purification qui précèdent le sacrifice aux ancêtres, le *Yiji* prescrit « de penser au cadre de vie (des chers disparus), à leur façon de rire, de parler, à leurs idées, à leurs plaisirs, à leurs goûts [...] pour *voir* (c'est-à-dire réaliser pleinement jusque dans sa propre sensibilité) ce qui est la destination de la cérémonie » (11) ; sinon le rite est de pure forme, vide de sens.

Ce texte nous conduit à la seconde des caractéristiques de la culture chinoise que je voulais évoquer, caractéristique aussi fondamentale que mal élucidée : le ritualisme. Non content de conserver tous les rites de l'ancienne religion, le confucianisme n'a cessé de les perfectionner, d'en raffiner les formes à l'extrême, alors même que se trouvait entièrement abolie leur portée transcendante. Pourquoi ? A cause de leur portée sociale. « Ce qui fait la valeur des rites c'est qu'ils servent à créer l'harmonie », disait You zi (12). Le ritualisme, c'est la religion abandonnée sous le rapport de la relation transcendante qu'elle établissait avec le surnaturel, mais conservée sous le rapport du lien par lequel, *religio,* elle *relie* tous les membres du corps social. Or, comment ce lien conserverait-il sa force si les rites n'étaient que de pure forme extérieure, s'ils n'étaient que *decorum,* comme il n'est pas rare de voir traduit le mot *li (rite)* ainsi vidé de tout contenu ? Les rites confucianistes n'ont de valeur que s'ils sont exécutés avec une parfaite sincérité, intériorisés au plus profond du cœur. Une telle conception des rites, si contraire à celle qui a cours dans

tent également de rendre compte de l'emprise sur la culture chinoise des deux grandes traditions hétérodoxes taoïque et bouddhique, si contraire à l'esprit confucianiste de cette culture, je voudrais en dire quelques mots pour conclure.

L'orientation d'emblée cosmologique de la spéculation confucianiste laissant intact le terrain de l'expérience religieuse brute, celui-ci est resté ouvert, librement constructible pour ainsi dire, à tout courant de pensée en réaction contre le confucianisme. Et la conscience religieuse populaire, aux aspirations de laquelle ne pouvaient répondre le ritualisme épuré et la cosmologie savante de l'orthodoxie, n'a cessé d'appeler le développement d'une réflexion reprenant en compte le surnaturel. Le courant moïste est né de cette façon : en milieu populaire et en opposition au confucianisme. Si mal connu que soit le moïsme ancien, ce qu'on en sait en tout cas avec le plus de clarté, c'est que l'organisation en église qu'il se donne, l'idéologie politique qu'il sécrète, en font une frappante préfiguration de ces innombrables sectes religieuses qui n'ont cessé de proliférer tout au long de l'histoire non seulement de la Chine, mais aussi des autres pays confucianisés. Les sectes sont les herbes sauvages d'un terrain religieux vierge, laissé en friche depuis toujours (15). Sous les Han postérieurs, le taoïsme religieux prend corps parmi des sectes de ce genre, où se distingue celle des *Cinq boisseaux de riz*, et où le bouddhisme lui aussi commence de s'implanter, à la faveur de l'identification de la figure du Bouddha à celle du Lao zi folklorique dont la légende faisait perdre la trace sur la route de l'Occident. Mais à la différence des circonstances qui avaient entouré l'apparition du Moïsme, l'époque est alors celle d'une crise très grave de la pensée confucianiste, étouffée par le foisonnement de l'exégèse textuelle. Du coup, et un certain nombre d'autres facteurs aidant qui sont comme on sait l'éclatement de l'empire, l'irruption des cultures barbares, la déstabilisation radicale de toutes les conditions d'existence, l'hétérodoxie va capter pour plusieurs siècles la plus haute spéculation. Celle-ci devient proprement théologique dans le taoïsme, métaphysique dans le bouddhisme, lequel avait déjà antérieurement, en Inde, dépassé métaphysiquement la théologie hindouiste. Il est remarquable que, comme jadis chez les moïstes, cette spéculation théologico-métaphysique suscite de nouveaux progrès scientifiques, notamment dans les sciences de la matière et de la vie à partir du taoïsme — que l'on pense à Ge Hong et à Tao Hongjing —, et en astronomie à partir du bouddhisme — que l'on pense au moine Yixing. Cependant, le renouveau confucianiste fait progressivement perdre le souffle, après les Tang, à la spéculation savante hétérodoxe. Les deux religions taoïque et bouddhique, confortées au cours d'une longue période de prospérité, resteront néanmoins très vivantes au niveau des pratiques populaires, et même imprégneront de leur marque le néo-confucianisme, en communiquant à celui-ci une dimension métaphysique qu'avait complètement ignorée le confucianisme ancien.

NOTES

1 – Je pense que l'application à la tradition chinoise de la catégorie occidentale de *philosophie* doit remonter à l'enseignement de Nakamura Masano (1832-1891), nommé professeur à l'Université de Tôkyô (fondée en 1876), en 1881, sa chaire portant l'intitulé de *« Sino-japonais et philosophie chinoise » (Kanbungaku-Shina tetsugaku).* Je soupçonne, sans avoir pu le vérifier, que l'intitulé *Shinatetsugaku* apparaît là pour la première fois. Cf. Makino Kenjirô, *Nihon kangaku shi,* Tôkyô, 1938, p. 283, et Kôsaka Masaaki, *Japanese Thought in the Meiji Era,* Tôkyô, 1958, p. 113-212.

2 – *Lunyu,* VII-20.

3 – Cf. Gotô Toshimizu, *Zhu zi Sishu huowen suoyin,* Hiroshima, 1955, p. 60-61.

4 – Probablement fabriqué d'abord au Japon, où sa forme *shingaku* remonte sans doute à *Shinrigaku,* employé par Nishi Amane dans les cours qu'il a professés en 1870-1871 et qui furent réunis pour former le célèbre recueil *Hyakugaku renkan.* Cf. Suzuki Shûji, *Nihon kango to Chûgoku,* Tôkyô, 1981.

5 – Cité à l'article *shen* du *Shuowen jiezi gulin.*

6 – Voir le *Xinshu,* chap. 49 : « Daode shuo ».

7 – Sur cette méthode, voir l'excellent ouvrage de David N. Keightley, *Sources of Shang History,* Berkeley, 1978, chap. 1 : « Divination procedures » (p. 3-27).

8 – Cf. David N. Keightley, *op. cit.,* p. 169 (pour une évaluation statistique du nombre des divinations) et p. 33 (pour l'importance prioritaire des divinations portant sur les sacrifices).

9 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Bokuji no sekai, in* Kaizuka Shigeki (éd.), *Kôdai In teikoku,* Tôkyô, 1968, p. 235.

10 – *Lunyu,* III-12.

11 – Cf. *Liji,* trad. Couvreur (*Li Ki,* Sien Hsien, 1913), t. II, p. 272-273.

12 – *Lunyu,* I-12.

13 – Granet écrit : « Au lieu de constater des successions de phénomènes, les Chinois enregistrent des alternances d'aspects. Si deux aspects leur apparaissent liés, ce n'est pas à la façon d'une cause et d'un effet : ils leur semblent *appariés* comme le sont l'endroit et l'envers... » (*La Pensée chinoise,* Paris, 1934, p. 329-330).

14 – *Mozi,* chap. XL : « Jing shang » (1re phrase).

15 – Ailleurs, comme en Occident aujourd'hui, elles ne sont que transplantées.

Troisième partie

L'IDÉOGRAPHIE CHINOISE

Cependant le latin, bien qu'éteint comme langue parlée, n'a pas pour autant perdu, comme langue écrite, sa nature originelle. On peut reparler le latin à partir du latin écrit, ce qui se fait encore occasionnellement dans certains milieux d'Eglise. Pour quiconque a fait ce réapprentissage, il n'y a aucune difficulté à comprendre un discours en latin prononcé à haute voix. Il n'en va pas de même pour la langue graphique chinoise. Personne ne peut la comprendre autrement qu'en la lisant. Tout au plus peut-on, en entendant réciter un texte écrit en langue graphique, se remémorer ce qu'on en connaissait déjà graphiquement. Cela, pas seulement parce que l'extrême concision de la langue graphique aggrave la difficulté de saisir phonétiquement un discours rigoureusement monosyllabique, mais surtout, beaucoup plus fondamentalement, parce que ce sont les graphies elles-mêmes qui sont porteuses du sens. Telle est précisément la raison qui conduit à traiter la langue graphique comme une langue, et pas seulement comme une écriture. Dans une écriture, les signes écrits — qu'ils soient idéographiques ou phonématiques — ne font que coder les mots de la langue parlée auxquels ils renvoient, ces mots seuls étant porteurs de sens : l'écriture n'a qu'une fonction de codage, la fonction de générer le sens — la fonction sémique — étant le propre de la langue. Dans la langue graphique chinoise, à l'inverse, la prononciation des graphies ne fait que renvoyer à ces graphies : c'est aux graphies, véritables mots graphiques, qu'est confiée la fonction sémique, la prononciation n'étant chargée que de la fonction de codage oral des graphies.

Unique en son genre, le système graphique chinois est apparu d'abord comme outil de la divination scapulomantique, dans les inscriptions oraculaires du dernier tiers du II[e] millénaire av. J.-C. C'est une invention de la science divinatoire — si l'on veut bien accepter le terme de science pour qualifier ce qui, dans une mentalité assurément présciențifique, répond pourtant à une authentique exigence de rationalité, même s'il s'agit d'une rationalité toute contaminée de magie, de religion et de mythologie. C'est en quelque sorte comme langue scientifique de la divination que la langue graphique chinoise a été élaborée, et non pas simplement pour répondre à des besoins courants de la vie quotidienne. D'où vient que les caractères chinois n'ont pas été plus ou moins maladroitement composés un à un à l'image d'objets signifiés divers, mais systématiquement construits suivant des lois authentiquement linguistiques. C'est pourquoi leur système n'est pas simplement celui d'une écriture, mais celui d'une véritable langue graphique.

Les trois études qu'on trouvera ou retrouvera ci-après, concernant la langue graphique chinoise et certaines écritures apparentées, sont, pour les deux premières, présentées en avant-première de leur parution dans un ouvrage collectif sur l'histoire de l'écriture sous la direction de Daniel Arnaud, en attente de publication chez Armand Colin, et pour la troisième, reprise du n° 11 de la revue *Extrême-Orient - Extrême-Occident* (Université de Paris VIII, 1989).

La culture chinoise classique, qui a rayonné sur tout l'Extrême-Orient et a représenté la civilisation la plus avancée du monde jusqu'à la Révolution industrielle, s'est édifiée à l'aide d'un instrument linguistique exceptionnel, dont le nom chinois de *wenyan* est communément rendu par *langue écrite,* mais qu'il me paraît plus approprié de traduire dans son sens littéral de *langue graphique.* Il me semble en effet que le *wenyan* est le produit, non pas simplement de l'invention d'une écriture idéographique adaptée à la langue chinoise, mais de la fabrication d'un système de graphies dans l'organisation linguistique duquel la langue chinoise a fait l'objet d'une restructuration si profonde, qu'on peut à bon droit parler d'une véritable langue graphique distincte, plutôt que d'une langue écrite.

Dans toute langue qui possède une écriture, entre le maniement écrit et le maniement oral de la langue se crée un écart par lequel se différencient la langue parlée et la langue écrite. Cet écart résulte de ce que, tandis que le discours parlé se déroule dans des conditions de flux et d'irréversibilité de l'élocution qu'on ne peut guère maîtriser, le discours écrit peut, à volonté, se ralentir et se reprendre autant que de besoin pour être ajusté au mieux à ce qu'on cherche à exprimer. L'écart entre langue écrite et langue parlée est donc seulement un écart de degré de maîtrise de la même langue, entre l'écriture et l'oralité. Dans le cas chinois, un écart de cette sorte se constate entre le chinois parlé oral *(kouyu)* et le chinois parlé écrit *(shumianyu).* Mais entre le chinois parlé, qu'il soit oral ou écrit, et la langue graphique, la différence est d'un autre ordre. Il ne s'agit plus seulement d'un écart de degré, mais d'une différence de nature : on ne passe de l'une à l'autre que par une opération de traduction. D'où vient donc cette différence ? L'opinion générale des linguistes est qu'il ne s'agit que d'un phénomène de diachronie, la langue graphique n'étant pas autre chose qu'un chinois écrit archaïque dont le chinois parlé se serait progressivement éloigné, celui-là restant d'autant moins affecté par l'évolution de celui-ci que la forme idéographique de l'écriture l'isolait de l'oralité. Cette façon de voir assimile la différence entre langue parlée et langue graphique chinoises à celle qui existe entre les langues romanes et le latin d'où elles sont sorties, mais qui a continué à être utilisé en Europe comme langue écrite longtemps après s'être éteint comme langue parlée.

évolution plus ou moins longue, après avoir de plus en plus fréquemment recouru de façon subsidiaire à des procédés impliquant un détour par la deuxième articulation, l'écriture a fini par se réarticuler elle-même entièrement à ce deuxième niveau. Pourquoi l'écriture chinoise n'est-elle pas passée par une telle mutation, sans cependant accuser pour autant une moindre capacité à remplir sa fonction d'écriture, ainsi que l'atteste la très grande richesse des productions écrites de toutes sortes rédigées en chinois ? On répond communément à cela que le chinois, parce que langue monosyllabique et isolante, se prêtait particulièrement bien à l'écriture idéographique. Mais le vietnamien, encore plus marqué que le chinois par ces deux caractéristiques, et malgré l'exemple de l'écriture chinoise, n'a pas réussi avec le *chu-nom* (écriture vietnamienne dite *démotique*) à se doter d'une écriture idéographique vraiment fonctionnelle. Et à l'inverse le japonais, polysyllabique et agglutinant, s'est fort bien trouvé de s'être équipé d'un complet outillage idéographique emprunté à l'écriture chinoise. En réalité, ce qui fait de l'écriture chinoise une écriture remarquablement performante bien qu'idéographique, c'est le degré élevé de rationalisation auquel l'idéographie y a été portée, degré de rationalisation qui ne semble pas avoir été atteint dans les autres écritures de même type qui ont existé plus ou moins longtemps ailleurs. Et si dans le cas chinois il y a une telle adaptation entre langue et écriture, c'est qu'il y a eu adaptation dans les deux sens, la perfection de l'idéographie ayant donné à l'écriture aussi la capacité de modeler dans une certaine mesure la langue à ses exigences.

A quoi tient donc la rationalité d'une écriture ? A la judicieuse économie du système de signes qui la constitue, quant au bon rendement de la dépense en effort de mémoire, en effort de réalisation graphique, en effort de décryptage à la lecture, au regard de la fin poursuivie, à savoir la notation la plus exacte possible du contenu complet du discours à transcrire. Or, pour obtenir une bonne économie des moyens qui servent à une fin, il faut savoir rechercher, en faisant relativement abstraction de la fin poursuivie, leur optimisation du point de vue du moindre coût. Autrement dit, il faut passer par une sous-finalisation du système des moyens sur lui-même, distinctement de sa finalité ultime. Cette sous-finalisation, c'est le détour qu'impose une bonne économie, et qui, tout en paraissant éloigner de la fin poursuivie, permet en définitive de mieux l'atteindre. Dans les systèmes phoniques des langues, la deuxième articulation fournit comme on sait un des plus beaux exemples qui se puisse concevoir de ce genre de détour. Pour ce qui est des systèmes d'écriture, ce que l'on constate dans le cas des vieilles écritures idéographiques du Proche-Orient ancien, c'est que ces écritures n'ont pas su trouver dans l'idéographie les voies d'un détour assez fructueux pour rendre suffisamment économique le système de signes mis en œuvre : l'idéographie y collait de trop près, pour ainsi dire, à la langue naturelle, pour pouvoir être sous-finalisée sur elle-même. En revanche, justement parce qu'elle collait étroitement à la langue naturelle, l'écriture a peu à peu spontanément

La langue graphique chinoise

I – Ecriture et langue graphique

L'écriture chinoise est de celles que l'on appelle communément *idéographiques.* Ce sont là des écritures qui, au lieu de noter le discours phonétiquement, comme le font les écritures alphabétiques (y compris les écritures à alphabet syllabique), le notent sémantiquement. Plus précisément, alors que les graphies d'une écriture alphabétique représentent des phonèmes — des unités de langage dégagées (plus ou moins approximativement dans les alphabets effectivement en usage) au niveau de la deuxième articulation —, les graphies d'une écriture idéographique (on parle d'*idéogrammes*) représentent des morphèmes — des unités de langage dégagées au niveau de la première articulation. Il va de soi que les *morphèmes* ne sont pas des *idées* ; ce qui fait préférer par certains auteurs, pour caractériser des écritures telles que l'écriture chinoise, au terme d'*idéographie,* le terme de *morphographie,* ou celui de *logographie* pour autant que ces écritures ne saisissent de morphèmes que sous la forme de *mots.* Cependant, le phénomène complexe de l'écriture est, aujourd'hui encore, loin d'être suffisamment élucidé. La linguistique, qui privilégie l'oralité certainement à bon droit, ne s'est guère intéressée à ce phénomène. Dans ces conditions, il ne paraît pas indispensable de recourir à un terme spécialement raffiné pour caractériser un type d'écriture sur lequel les connaissances demeurent bien imprécises. On conservera donc ici le terme courant d'idéographie, en le définissant comme applicable aux écritures qui fonctionnent directement au niveau de la première articulation au lieu de passer par le détour de la deuxième articulation, et sans chercher plus de précision au-delà de cette définition.

Si l'écriture chinoise partage avec plusieurs écritures de certaines langues du Proche-Orient ancien la propriété, ainsi entendue, d'être idéographique, elle n'en pose pas moins un problème particulier : elle est la seule de ce type à n'avoir pas disparu, et même à s'être fort bien adaptée à un état de langue, celui du chinois d'aujourd'hui, dont on ne saurait prétendre qu'il souffre de quelque infériorité au regard des grandes langues véhiculaires de la civilisation avancée. Dans tous les autres cas, la forme idéographique de l'écriture n'a été que transitoire. Au terme d'une

langue parlée et la langue graphique qu'entre la langue graphique et le système des diagrammes divinatoires.

La théorie de la langue graphique, c'est la théorie des graphies — des caractères chinois —, qui sont les mots porteurs des valeurs sémantiques commandant l'articulation correcte du discours graphique. Cette théorie remonte au début de notre ère. Elle est signalée dans le *Rituel (administratif) des Zhou (Zhouli)* édité par Liu Xiang (53 av. J.-C. - 13 apr. J.-C.), et elle a été développée notamment par Zheng Zhong (?-83), Ban Gu (32-92) et surtout Xu Shen (30-124), qui en a fait un exposé resté classique dans la postface à un ouvrage de sa composition fondant la lexicographie chinoise. Cet ouvrage est le premier dictionnaire des caractères chinois. Il en recense 9 353, analysés suivant les principes théoriques exposés dans la postface, et que voici.

Tout d'abord, bien que *lato sensu* les termes *wen* et *zi* désignent indifféremment les caractères chinois, Xu Shen leur donne *stricto sensu* à chacun une acception plus rigoureuse : il appelle *wen* les *graphies primitives* et *zi* les *graphies dérivées* produites à partir des premières. D'où le titre de son ouvrage : *Shuowen jiezi*, c'est-à-dire *théorie des graphies primitives et explication des graphies dérivées*. Par là se trouve posé un premier principe essentiel de la lexicologie de la langue graphique : les graphies ne sont pas rapportées aux mots de la langue parlée, mais considérées comme générées (le mot *zi* signifie étymologiquement *proliférer*) les unes par les autres et formant un ensemble ayant ses propres lois de construction. Ces lois de construction, la théorie les appelle *les six procédés d'écriture (liushu)*, permettant de produire ce qu'on désignera ici à l'aide d'une terminologie calquée à la lettre sur le chinois, comme les *déictogrammes* (les graphies qui *montrent du doigt la chose zhishi*), les *pictogrammes* (les graphies qui *figurent la forme xiangxing*), les *morphophonogrammes* (les graphies composées *d'une forme et d'une phonétique xingsheng*), les *syllogigrammes* (les graphies qui *combinent les sens huiyi*), les graphies *itératives* (homonymes qui *se commentent circulairement zhuanzhu* l'un par l'autre) et les graphies d'*emprunt* (que l'on *emprunte jiajie* pour désigner par leur seule prononciation ce pour quoi il y a une lacune lexicale). Remarquons tout de suite que seuls les quatre premiers procédés d'écriture sont des procédés de production de graphies ; les deux derniers consistent seulement à faire jouer les significations de graphies déjà existantes. Mais nous allons tous les examiner, en nous écartant quelque peu de l'ordre d'exposition de Xu Shen, qui est influencé par des considérations de lexicographie pratique entraînant le renversement, par rapport à la théorie traditionnelle, de l'ordre des deux premiers types de graphies, puis de l'ordre des deux types de graphies suivants.

Les deux premiers procédés d'écriture sont ceux qui ont produit les deux types de graphies primitives. Si Xu Shen place en tête les déictogrammes, c'est parce que ceux-ci sont plus simples que les pictogrammes du point de vue de leur structure élémentaire (du nombre des traits qui les composent). Mais la plupart des auteurs font partir la construction

déictiquement par une marque ajoutée vers le haut du pictogramme de l'arbre :  . Mais il est souvent impossible de déterminer la nature déictique ou pictographique d'une graphie figurative. Par exemple, la graphie qui signifie *dresser, établir* est faite de la figuration d'un homme debout :  . Même si dans les documents paléographiques que nous possédons cette graphie a généralement le sens du verbe *établir*, a-t-elle originellement été fabriquée pour représenter cette signification, ou s'agit-il du pictogramme d'un homme debout qui a pris par extension cette signification ? De même la graphie :  , figurant un homme qui penche la tête, est-elle un déictogramme signifiant *penché* ou un pictogramme d'homme à la tête penchée ? Cette indétermination, qui cependant ne remet nullement en cause la spécificité du procédé d'écriture déictographique, empêche de recenser distinctement les déictogrammes et les pictogrammes de façon précise. Il y a en tout cas encore moins de déictogrammes que de pictogrammes. Les uns et les autres, dont la somme représente l'ensemble des graphies primitives, constituent sûrement moins de 4 % du lexique analysé par Xu Shen. C'est une caractéristique très remarquable de ce lexique que sa forte systématisation : il est à plus de 95 % construit par composition de graphies primitives les unes avec les autres.

Dans la construction des graphies dérivées, les graphies primitives qui servent de composantes prennent le statut de sous-graphies, entraînant assez souvent des modifications de leur structure. Comme sous-graphies, les graphies primitives sont éventuellement redessinées, voire même abrégées, pour mieux s'intégrer à la structure de la graphie nouvelle. Des deux catégories de graphies dérivées, Xu Shen choisit de considérer d'abord celle des morphophonogrammes, plus simple lexicologiquement du point de vue du classement suivant les radicaux (sur lequel on reviendra plus loin). Mais la plupart des auteurs traitent d'abord des syllogigrammes, très proches, par leur conception, des déictogrammes, dont il n'est d'ailleurs pas toujours facile de les distinguer et avec lesquels ils forment ainsi la charnière du développement d'une deuxième génération de graphies — graphies dérivées —, articulée sur les graphies de première génération — graphies primitives. Les syllogigrammes sont ce qu'on caractérise souvent comme des *agrégats logiques*. Ban Gu les appelle *images d'idées xiangyi*, d'une expression très proche du terme *idéogramme*. Ce sont des graphies qui, comme les déictogrammes, indiquent leur référent par métaphore. Mais cette fois la métaphore n'est plus seulement suggérée par un simple pictogramme, elle est articulée en deux ou trois pictogrammes, ou plus encore — les sous-graphies de l'agrégat —, dont la composition est forcément métaphorique sans possibilité d'interprétation purement figurative comme il s'en trouve parfois dans le cas de déictogrammes. Xu Shen donne pour exemples les graphies signifiant *défense militaire* et *sincérité* (cf. fig. 2). La *défense militaire* est indiquée par composition du pictogramme d'une hallebarde et du pictogramme d'une trace de pas (au sens de *stopper*). Cette composition

glissé du plan de la première articulation au plan de la deuxième articulation, et a ainsi compensé son échec à construire économiquement un système idéographique en empruntant, en vue d'une meilleure économie, le même détour que celui qu'utilisait depuis longtemps la langue dans l'oralité.

Dans le cas chinois, par contre, s'il n'y a pas eu glissement au plan de la deuxième articulation, c'est que le détour permettant d'optimiser le système de signes a été trouvé par l'écriture au plan idéographique lui-même. Pour quelle raison ? Parce que l'idéographie chinoise s'est originellement formée en prenant assez de distance par rapport à la langue naturelle pour pouvoir se construire elle-même, en se systématisant selon ses propres moyens. Cela signifie que l'écriture chinoise a été à l'origine, et est restée pendant longtemps, plus qu'une écriture, réellement une langue à part. En d'autres termes, l'écriture chinoise, au lieu de passer par le détour de la deuxième articulation, est passée par le détour de la fabrication d'une véritable *langue graphique*, distinctement réarticulée au plan de la première articulation. L'histoire de l'écriture chinoise est ainsi l'histoire de cette langue graphique : de son invention, de sa construction progressive, de son utilisation de plus en plus large, de la façon dont en a été extraite une écriture de la langue parlée. Il s'agit d'un phénomène linguistique unique en son genre, qui ne s'est pas reproduit en dehors du milieu culturel chinois. On ne saurait donc l'analyser sans commencer par faire appel aux théoriciens chinois pour en reconnaître les premiers principes.

II – La théorie chinoise de l'idéographie

L'expression *langue graphique* est une expression purement chinoise : *wenyan*, qui est d'abord le nom d'un commentaire des deux premiers hexagrammes du *Yijing (Livre des mutations)* considéré comme texte fondateur du passage de l'expression divinatoire (par les hexagrammes du *Livre des mutations*) des raisons de toute chose à leur expression en langue écrite, et qui est devenu par extension le nom de la langue écrite elle-même, littéralement *le dire par les graphies*. Nous verrons qu'en effet la langue graphique est une invention des devins. Et *écrire shu* signifie, non pas simplement transcrire le discours parlé, mais réexprimer le sens des choses dans un autre discours qui est celui des *graphies wen*. Toute la tradition chinoise — mais c'est particulièrement clair chez les grands commentateurs du *Livre des mutations* tels que Wang Bi (226-249) — distingue trois façons d'articuler le sens des choses : par les diagrammes divinatoires (en particulier les *hexagrammes gua*), ce qui en est l'articulation la plus puissamment révélatrice ; par les graphies, ce qui en est l'articulation la plus savante ; par le discours parlé, ce qui en est l'articulation la plus triviale. On ne passe pas sans rupture d'un mode d'articulation à l'autre, et il y a la même hétérogénéité radicale entre la

du lexique graphique de la production des pictogrammes. Ceux-ci, comme leur nom l'indique, désignent leurs référents en les représentant par des dessins originellement figuratifs, même si l'évolution des graphies a rendu complètement méconnaissables les figurations des dessins originels (cf. fig. 1). Les exemples donnés par Xu Shen sont les graphies du soleil et de la lune ; mais on pourrait en citer bien d'autres, relevant principalement des domaines lexicaux suivants : parties du corps, armes et ustensiles divers, animaux, végétaux. Comme, dans le corps de son dictionnaire, Xu Shen la plupart du temps ne précise pas lui-même dans quelle catégorie il classe les graphies qu'il traite, l'évaluation du nombre de celles qu'il considérait comme des pictogrammes est incertaine : selon les auteurs elle varie d'environ 150 à 364.

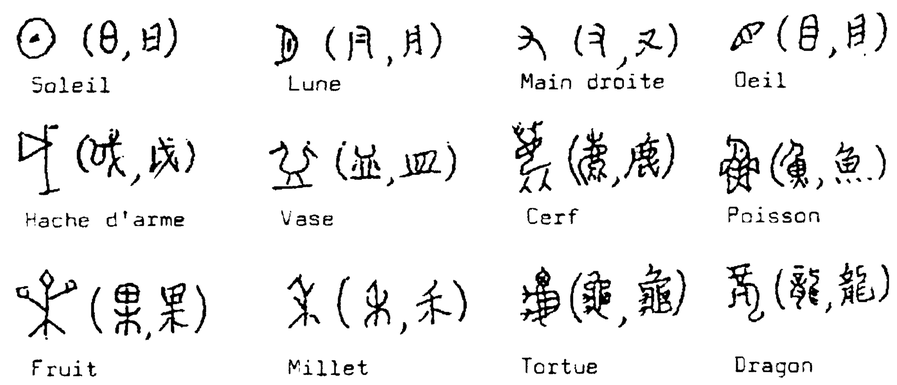


Fig. 1. — Exemples de pictogrammes.
Entre parenthèses : les formes graphiques évoluées de chaque pictogramme, d'abord celles de l'époque de Xu Shen, ensuite celles qui sont en usage aujourd'hui

Les déictogrammes sont des graphies également figuratives, mais qui désignent leurs référents métaphoriquement, parce que ceux-ci seraient trop difficiles à figurer directement. Xu Shen donne pour exemple les graphies signifiant *dessus* :  et *dessous* :  , formées d'un trait horizontal et d'un point placé au-dessus pour désigner le dessus, au-dessous pour désigner le dessous. On cite souvent aussi la graphie qui signifie *séparer* :  , formée de deux traits disjoints et s'écartant l'un de l'autre, ainsi que les graphies des nombres 1, 2, 3 et 4, formées chacune d'autant de traits horizontaux qu'il en faut pour représenter le nombre à signifier. La *racine* d'un arbre, objet matériel mais qui n'a pas de forme distinctement figurable, est désignée déictiquement par une petite marque ajoutée au pictogramme de l'arbre (), à l'endroit où sont censées commencer à se développer les racines :  ; et cette graphie désigne par extension *ce qui est fondamental*. Inversement la *ramure*, et par extension *ce qui est accessoire*, est désignée

de la parole, la main pour le champ lexical de certaines sortes d'action, le cœur pour le champ lexical des sentiments, etc. — ; l'autre (en chinois *pang*), prise pour sa prononciation, indique de façon plus ou moins approximative comment prononcer la graphie. Ce qui conduit à la question de la prononciation des caractères chinois.

Si le système des caractères chinois était un pur et simple système d'écriture, la question ne se poserait pas : les graphies ne seraient que des signes renvoyant aux mots de la langue parlée, appelant, à travers la lecture, à la réalisation phonétique habituelle des mots de cette langue. La langue graphique chinoise nous met en présence d'une situation plus complexe : les graphies ne sont pas des signes de mots, mais sont elles-mêmes des mots, c'est-à-dire des signes qui renvoient directement à des référents extra-linguistiques. Néanmoins, à chacun de ces mots graphiques est attachée accessoirement une prononciation, qui est son signe phonétique à lui, permettant de l'évoquer à haute voix par ce qu'il faudrait appeler une *paralecture* pour réserver le terme de *lecture* à l'opération de réalisation mentale de la signification. Nous sommes ici au cœur de ce qui distingue écriture et langue graphique : la nature des rapports entre signe graphique, signe phonétique et référence linguistique. Dans toute écriture, qu'elle soit alphabétique ou idéographique, le signe graphique renvoie au signe phonétique qui est, lui, porteur de la référence linguistique. Dans l'idéographie chinoise, il y a langue graphique et non pas simple écriture parce que la situation est renversée : le signe phonétique n'est que prononciation de paralecture car il ne fait que renvoyer au signe graphique qui est le véritable porteur de la référence linguistique. Pourquoi des prononciations ont-elles été attachées aux graphies ? Parce qu'elles sont des accessoires indispensables à certaines manipulations intellectuelles, ne serait-ce que celles qui interviennent dans l'enseignement des graphies : pour les enseigner il faut pouvoir les désigner en tant que signes, ce que leur prononciation, qui est en quelque sorte leur nom, permet de faire commodément. Plus profondément, la manipulation mentale des graphies est certainement extraordinairement facilitée par leur saisie à travers des prononciations : la faculté de penser est modelée par la langue naturelle qui opère sur des signes phonétiques. Il est remarquable que les expressions chinoises qui désignent la paralecture *(dushu, nianshu)* ont également et indistinctement le sens d'*étudier,* ce qui n'est pas le cas pour les expressions désignant la lecture proprement dite *(yueshu, kanshu)*. Les prononciations n'en sont pas moins des signes seulement accessoires, des signes au second degré non porteurs de la référence linguistique. On peut parfaitement lire un texte chinois en ayant oublié, ou même en les déformant complètement, les prononciations des caractères qui le composent. Inversement, on ne peut comprendre un énoncé de langue graphique sans le lire dans sa forme graphique ; il ne suffit pas d'en entendre la paralecture réalisée à haute voix : celle-ci peut tout au plus entraîner l'évocation d'un texte retenu dans la mémoire. Ce qui ne veut pas dire que les prononciations ne soient pas prises en compte par le discours graphique. Elles y

ne peut être prise pour la représentation figurée d'aucun objet matériel. Elle est comprise au sens de *coercition par la force des armes.* La *sincérité* est indiquée par la composition du pictogramme de l'homme et du pictogramme de la parole. On pourrait facilement multiplier les exemples (cf. fig. 2) : la *fonction de bouvier* est indiquée par une graphie composée du pictogramme du bœuf et du pictogramme du fouet ; la *beauté* est indiquée par une graphie composée du pictogramme du mouton et du déictogramme indiquant la *grandeur* (un homme bras et jambes écartés) ; l'acte de *coopérer* est indiqué par une graphie composée du picto-

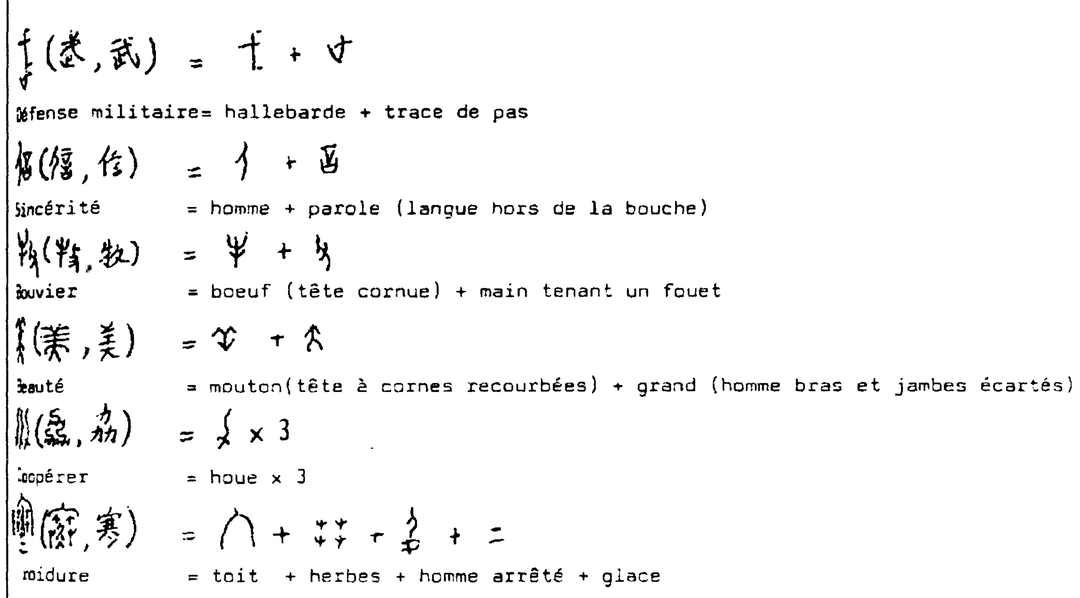


Fig. 2. — Exemples de syllogigrammes pictographiques.
Entre parenthèses : leurs formes graphiques évoluées,
d'abord celles de l'époque de Xu Shen,
ensuite celles qui sont en usage aujourd'hui

gramme de la houe trois fois répété ; la *froidure* est indiquée par une graphie composée du pictogramme d'un toit, du pictogramme de l'herbe, du syllogigramme de l'homme arrêté (un homme au-dessus d'une trace de pas) et du déictogramme de la glace : représentation d'un homme restant dans sa maison au chaud dans du foin pendant qu'il gèle (cette structure n'est plus du tout reconnaissable dans la graphie moderne). Le nombre des syllogigrammes recensés par Xu Shen est de l'ordre du millier.

Dans les morphophonogrammes, les sous-graphies sont constituées en deux parties distinctes : l'une (en chinois *pian*), prise pour sa forme, représente (en général pictographiquement) un emblème figuratif du champ lexical auquel est rapportée la graphie — la hallebarde pour le champ lexical des armes, la bouche pour le champ lexical de ce qui relève

ou d'action impliquant un contexte d'eau (flotter, nager, bouillir, pleurer), que des concepts tels que ceux de pureté, de turbidité, d'immensité, de profondeur, de clarté, de confusion... Si composite que soit ce champ lexical, si difficile à définir, ses contours n'en sont pas moins extrêmement nets en langue graphique, beaucoup plus nets que les contours d'aucune portion de lexique en langue naturelle. Cette netteté est parfaitement artificielle : elle est l'effet des procédés d'écriture employés dans la fabrication des graphies. Ce qui n'empêche en rien qu'elle ait pu porter sa marque sur la mentalité, et influencer la langue naturelle elle-même dans son évolution, par ricochet depuis la langue graphique. Reprenons l'exemple des noms du fleuve Bleu et du fleuve Jaune. Nous sommes assez informés par l'épigraphie et les textes anciens pour savoir que ces noms étaient originellement ceux de divinités — les divinités de ces deux fleuves —, de la même catégorie que les divinités des montagnes, les dieux du sol, les génies des vents, etc. En fabriquant pour ces divinités des noms graphiques comportant l'emblème de l'eau, on leur infligeait un reclassement qui s'inscrit évidemment dans la perspective de la cosmologisation de toute la vieille théologie animiste chinoise. Entre la fin du IIe millénaire et le début du Ier millénaire av. J.-C., la réinterprétation cosmologique du vieil animisme chinois coïncide avec la période de formation de la langue graphique. Les artisans de celle-ci sont identiquement les concepteurs de celle-là : les scribes-devins (sur lesquels nous reviendrons). Or, on n'aura pas un seul texte théorique avant le Ve siècle av. J.-C. Dans ces conditions, le ressort de la révolution des mentalités ne saurait être l'invention d'une écriture pure et simple. Si l'idéographie a pu agir aussi profondément, c'est qu'elle s'est constituée comme une langue.

Même les parties phonétiques des morphophonogrammes renvoient en réalité bien plus à la langue graphique qu'à la langue parlée. Les lexicographes chinois s'en sont aperçus depuis longtemps. Empruntons un exemple à l'ouvrage que leur a consacré un érudit du XIe siècle, Wang Zizhao (ouvrage perdu, mais dont il nous reste des citations fragmentaires) : l'exemple du caractère *qian* 淺 *peu profond,* analysé par Xu Shen comme un morphophonogramme composé du pictogramme de l'eau pour sa partie formelle (氵) et de la phonétique *jian* (戔). Si cette phonétique a été choisie pour cette graphie, écrit Wang Zizhao, c'est qu'elle est représentée par un caractère (pris ici comme sous-graphie) qui signifie *petit* (en réalité, le caractère *jian* 戔 signifie étymologiquement *endommager* ; mais il peut être interprété comme *can* 殘 *ce qui reste après le dommage porté,* c'est-à-dire *peu de choses*) ; et quand il s'agit de l'*eau* (forme de morphophonogramme) *petit* prend la valeur de *peu profond.* Cette analyse réinterprète au fond le mot *qian* comme un syllogigramme et non plus comme un morphophonogramme. Qu'elle soit ou non étymologiquement fondée dans ce cas précis, il reste qu'effectivement très fréquemment la prononciation des syllogigrammes est empruntée à l'une des sous-graphies dont ils se composent. Soit par exemple le caractère *shen* 棖, qui désigne l'offrande de

interviennent au contraire considérablement, et pas seulement en poésie ; mais au niveau d'un clavier supplémentaire de moyens expressifs de nature suprasegmentale.

D'où viennent donc les prononciations ? Elles viennent, bien sûr, de la langue parlée ; mais *analogiquement* et non pas *référentiellement.* Il est certain que, du moins au cours d'une première phase, presque tous les mots graphiques recoupaient assez exactement des mots de la langue naturelle. Dans ces conditions, les signes phoniques des mots de la langue naturelle ont été pris spontanément comme signes phoniques des graphies. Mais on perd complètement de vue la véritable nature de l'idéographie chinoise si l'on ne voit pas que ce transfert s'est opéré seulement par les voies de l'analogie ; autrement dit, si l'on ne voit pas qu'en passant de la langue naturelle à la langue graphique les signes phoniques ont changé de statut, perdant le statut de signes linguistiques référentiels qu'ils avaient dans l'une pour ne recevoir dans l'autre que le statut de prononciation, c'est-à-dire de signe secondaire. Ce changement de statut marque l'émergence d'une langue graphique au lieu de l'émergence d'une écriture. Et la preuve qu'il y a langue graphique et non pas écriture, c'est qu'il y a orthogenèse des caractères chinois suivant les lois de développement propres au lexique graphique (celles qu'expose Xu Shen), autrement dit réarticulation lexicale.

Une telle réarticulation intervient sans doute déjà ponctuellement dans la production des graphies primitives, sous la forme d'un apport de quelques pictogrammes ou déictogrammes spécifiques de la langue graphique. Mais cet apport est certainement minime, très difficile à repérer, et la question peut d'autant plus facilement en rester signalée ici seulement pour mémoire que c'est bien sûr essentiellement dans la production des graphies dérivées qu'il faut considérer le problème. Les morphophonogrammes soulèvent à cet égard une difficulté, car ils semblent articulés très faiblement par la sous-graphie qui constitue leur *forme,* emblème de champs lexicaux en réalité très composites et indéfinissables ; de telle sorte que leur principale articulation serait celle que supporte leur partie phonétique, que l'on considère généralement, parce qu'elle est phonétique, comme renvoyant à la langue parlée. Prenons les deux exemples donnés par Xu Shen de morphophonogrammes : la graphie du nom du fleuve Bleu Jiang : 江 et celle du nom du fleuve Jaune He : 河. Elles sont composées l'une et l'autre du pictogramme de l'eau : 氵, pour leur partie formelle, et, pour leur partie phonétique, respectivement du pictogramme d'un outil : 工 pris pour sa prononciation *gong* (autrefois voisine de *jiang*) et du syllogigramme d'un rite obsécratoire : 可 pris pour sa prononciation *ke* (autrefois voisine de *he*). Il s'agit de noms propres — ayant évolué en noms communs des fleuves —, qui existaient certainement en langue parlée. Le champ lexical placé sous l'emblème de l'eau est très vaste : au moins trois cents caractères usuels, désignant aussi bien toutes sortes de réalités appréhendées sous leur aspect liquide (mer, rivière, larme, morve, vague, flaque), que des réalités qui confinent à de l'eau (grève, sable, rive, caverne), que des verbes d'état

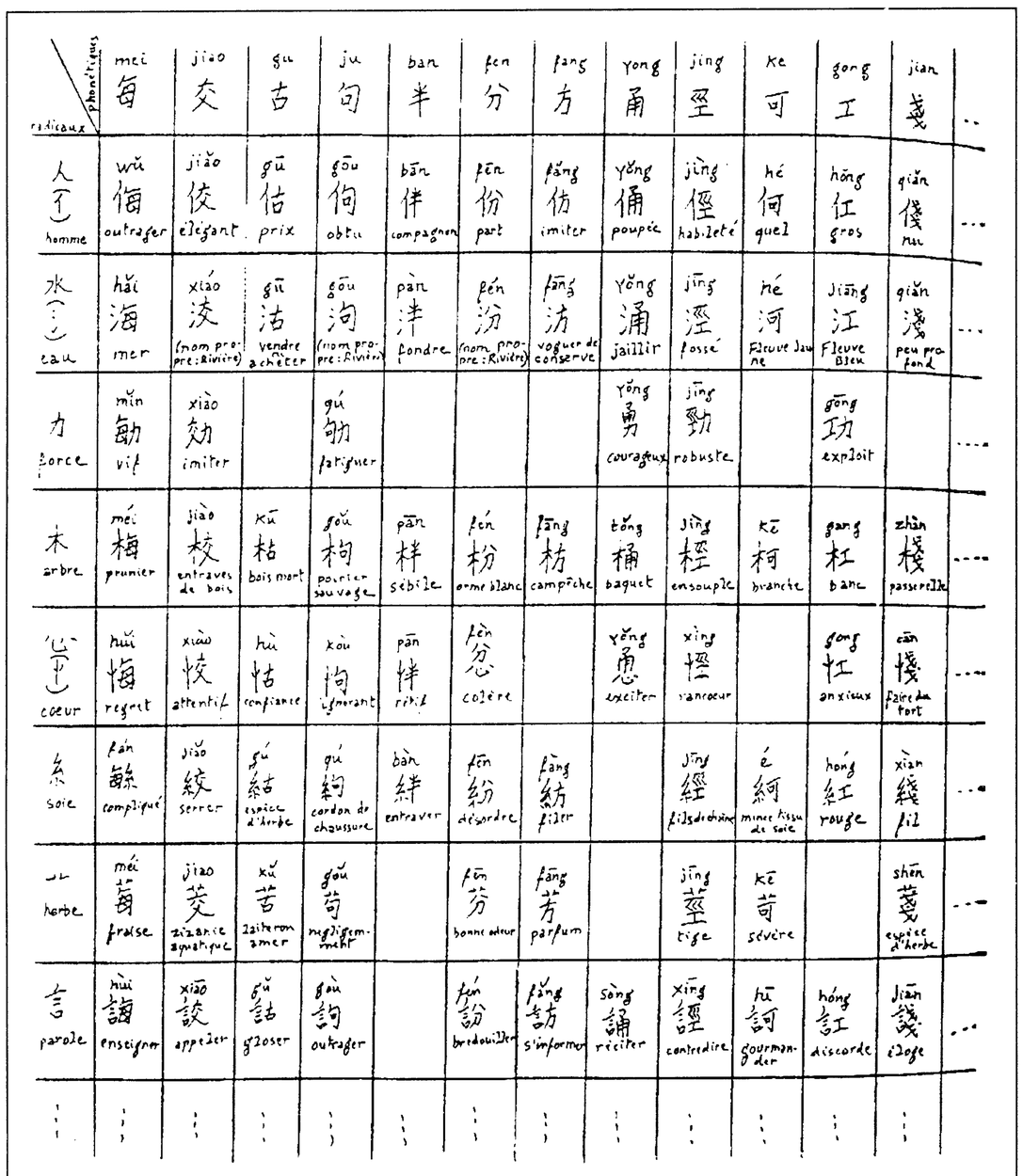


Fig. 3. — Tableau mettant en évidence, sur un petit échantillon du lexique, la structuration des morphophonogrammes et les relations sémantiques créées par cette structuration. Les rangées horizontales sont celles des morphophonogrammes qui possèdent le même emblème lexical (appelé *forme* ou *radical*) — indiqué à gauche au début de chaque rangée — qui apparente entre eux tous les mots graphiques de la rangée. Les colonnes verticales sont celles des morphophonogrammes qui possèdent le même élément diacritique lexical (appelé *appui* de prononciation ou *phonétique*) — indiqué en haut de chaque colonne — qui apparente entre eux tous les mots graphiques de la colonne. Les cases blanches sont celles de possibilités de composition restées inutilisées.

parlée qu'elle est appelée à représenter ? C'est ce que pensent de nombreux analystes de l'idéographie chinoise, qui, prolongeant cette thèse par une autre donnant à tous les morphophonogrammes (90 % du lexique) originellement la forme de graphies d'emprunt auxquelles auraient été ultérieurement ajoutés tel ou tel emblème lexical, traitent la langue graphique comme une simple écriture.

En réalité — et sur ce point le texte de Xu Shen est sans ambiguïté —, les graphies d'emprunt servent non pas à *transcrire* un mot de langue parlée, mais à l'*emprunter,* comme il arrive souvent qu'une langue emprunte un mot à une autre. Il faut naturellement distinguer l'*emprunt de graphie,* qui est le sixième des procédés d'écriture exposés par Xu Shen, autrement dit qui est un mécanisme interne à la langue graphique, et l'*emprunt de mot,* qui est ce à quoi sert ce mécanisme, qui en constitue la finalité. Que l'emprunt de graphie serve à emprunter — et non pas à transcrire seulement —, un mot, ressort clairement de la définition du procédé : « On s'appuie sur l'homophonie pour confier *la chose* (à la graphie d'emprunt). » Confier *la chose,* c'est-à-dire confier *le référent.* Il est bel et bien question d'un transfert de la fonction linguistique de référence à un objet extra-linguistique, et nullement de la simple notation d'un mot par un signe graphique, ce pour quoi Xu Shen aurait utilisé le terme *ming (mot)* et non pas le terme *shi (chose = référent).*

Les véritables graphies d'emprunt sont d'ailleurs très rares. Xu Shen en donne deux exemples, ceux des graphies *ling* 令 et *zhang* 長, qui signifient respectivement *commander* et *(être) doyen d'âge,* et seraient, selon lui, utilisées par emprunt pour désigner le chef d'une sous-préfecture de plus de dix mille familles *(ling)* ou de moins de dix mille familles *(zhang).* Mais ces exemples ne semblent pas pertinents : il s'agit plutôt ici d'extension de sens que d'emprunt. Beaucoup plus typique est le cas de la négation la plus courante, *bu* 不, empruntée selon toute vraisemblance à la langue parlée, et qui a été intégrée au lexique graphique par l'intermédiaire d'une graphie qui ne peut être qu'une graphie d'emprunt si, comme le pensent tous les paléographes, il s'agit du pictogramme d'un bouton de fleur sur sa tige et dont deux sépales retombent de chaque côté.

Il ne faut pas confondre ces vraies graphies d'emprunt, qui sont telles parce qu'elles désignent un référent pour lequel il n'y avait pas de mot graphique (et pour lequel on ne voyait pas comment fabriquer une graphie spécifique, s'agissant de morphènes aussi difficiles à représenter que celui de la négation), et les pseudo-graphies d'emprunt, extrêmement nombreuses en langue graphique ancienne, qui proviennent de la substitution à la graphie qu'exigerait la langue, en bonne règle, d'une autre graphie de prononciation voisine. Ces substitutions d'homophones sont simplement des facilités que se donnaient les scribes, et qui deviennent très rares en langue classique. Elles n'interviennent qu'à l'intérieur du lexique déjà constitué (entre graphies homophones), et n'ont guère eu d'incidence sur l'évolution lexicale, sinon par corruption de la phonétique de certains morphophonogrammes.

viande crue faite aux dieux du sol : c'est un syllogigramme composé de la graphie du *divin* (示) et d'une graphie désignant le vase spécial dans lequel était présentée cette sorte d'offrande (vase dit *shen* : 𠙵, ce qui, en sous-graphie, s'abrège en 𠂤). C'est cette seconde composante du caractère qui, tout en véhiculant une donnée de sa signification, lui apporte également sa prononciation. Pourquoi ? parce que le mot *shen viande crue offerte aux dieux du sol* n'existait probablement pas en langue parlée, où ce référent devait être désigné par une périphrase. Ou alors, c'est qu'en langue parlée il y avait confusion entre le vase à offrande et l'offrande elle-même. La langue graphique, elle, fabrique un mot pour l'offrande, parfaitement distinct du mot qui désigne le vase ; et elle lui affecte artificiellement la même prononciation que celle de la graphie du vase, car en langue graphique l'homophonie des prononciations n'a guère d'importance : elle n'entraîne aucune confusion puisque les signes linguistiquement référentiels sont autres, et eux parfaitement distincts.

Mais ces exemples montrent comment le deuxième procédé de dérivation de graphies, celui des morphophonogrammes, a germé du premier procédé, celui des syllogigrammes. Il existe en effet une catégorie mixte de graphies qui sont à la fois des syllogigrammes et des morphophonogrammes. Il a suffi de simplifier le procédé d'écriture de ces graphies mixtes, en desserrant la contrainte de forte cohérence logique qui rendait difficile la fabrication des syllogigrammes, pour arriver aux purs morphophonogrammes, c'est-à-dire à des composés où la partie phonétique est ajoutée à la partie *forme* non plus logiquement mais conventionnellement.

Ce qui caractérise les morphophonogrammes, par opposition à toutes les autres catégories de graphies, ce n'est pas qu'ils recoupent de plus près le lexique de la langue parlée, c'est qu'ils sont beaucoup plus conventionnels. Ce caractère ne leur enlève pas leur propriété d'être des signes purement linguistiques, bien au contraire : toute langue est convention. Et il ne diminue pas non plus la solidité de la structuration du lexique graphique. Simplement, au lieu d'opérer cette structuration par ramification de liens logiques complexes, comme dans les syllogigrammes, le procédé de fabrication des morphophonogrammes structure le lexique sur deux axes croisés suivant lesquels s'organise de façon parfaitement claire et distincte la multiplicité des graphies : l'axe des rapports relativement logiques des formes et l'axe des rapports relativement conventionnels des phonétiques (cf. fig. 3).

Cette structuration était assez souple pour permettre de fabriquer autant de graphies qu'on voulait sans grande difficulté. Selon Zhu Junsheng (1788-1858), dans le dictionnaire de Xu Shen le nombre des morphophonogrammes est de 8 517, ce qui forme 90 % du total des graphies recensées. Prenons par exemple la classe des morphophonogrammes formés sur le pictogramme du jade. Ils dépassent la centaine. Beaucoup de ces graphies sont certainement des formations savantes de la langue graphique auxquelles n'a jamais correspondu aucun mot de la langue parlée. On y trouve entre autres une vingtaine de graphies désignant toute une variété de pierres définies dans les dictionnaires comme « ressemblant au jade » ; il y a fort peu de chance qu'à toutes ces graphies, dont l'emploi est purement poétique et jamais technique, se soient trouvés des antécédents dans la langue parlée.

La structuration du lexique des morphophonogrammes était d'autre part si claire qu'on s'est efforcé d'y intégrer toutes les autres catégories de graphies. Les syllogigrammes ont été systématiquement interprétés comme composés d'une partie *forme* et d'une partie *phonétique,* même quand leur prononciation ne provenait pas d'une de leurs sous-graphies ; et les pictogrammes ont été pour ainsi dire désossés d'un élément susceptible d'être pris pour forme de la graphie, à moins qu'à l'inverse n'ait été ajoutée à la graphie une phonétique superfétatoire. Le quatrième procédé d'écriture, le plus remarquable par sa nature mi-logique mi-conventionnelle, le plus important pour la quantité de graphies dérivées produites, a ainsi fini par envahir tout le terrain lexical.

Restent les deux derniers procédés, qui, en dehors de la production des graphies, consistent à faire jouer les significations. Le texte de Xu Shen à ce sujet est loin d'être clair et a donné lieu à plusieurs interprétations très divergentes. Sans entrer dans la discussion de fond du problème d'exégèse, il suffit ici de signaler que, pour l'essentiel, Xu Shen oppose deux cas extrêmes : celui de la pure homonymie des *graphies itératives* et celui de deux significations complètement différentes pour une même graphie, ce qui peut résulter du fait que cette graphie est éventuellement utilisée, comme *graphie d'emprunt,* pour désigner un référent sans rapport avec celui qu'elle désigne normalement, à défaut de la graphie idoine absente du lexique.

Le cas des graphies itératives est celui des doublets, assez fréquent dans la langue graphique archaïque, car il arrivait qu'un même mot graphique soit fabriqué de façon un peu différente par telle ou telle école de scribes. Mais cette pure homonymie ne peut être qu'éphémère : ou bien l'un des doublets disparaît ; ou bien se produit une dissimilation comme dans les exemples cités par Xu Shen, ceux des deux mots *lao* 老 et *kao* 考, graphiquement presque identiques et signifiant tous deux étymologiquement *homme âgé,* mais dont le second s'est différencié en prenant plus spécialement le sens de *père (père défunt).*

Le cas des graphies d'emprunt présente un grand intérêt du point de vue des rapports de la langue graphique et de la langue parlée. En effet, Xu Shen précise que l'emprunt se fait sur la base de l'homophonie : pour représenter un mot qui n'existe pas dans le lexique, on peut se servir d'une graphie qui n'a aucun rapport avec ce mot, mais à condition qu'elle se prononce comme ce mot. Il est clair que le mot à la carence duquel il s'agit de suppléer ne peut être qu'un mot de la langue parlée (et non pas un mot formulé nulle part mais dont on sentirait le besoin), puisque la condition d'homophonie suppose qu'il existe déjà sous une forme phonétique. Et dans ce cas, ne doit-on pas reconnaître que la graphie d'emprunt devient un simple signe d'écriture du mot de la langue



Fig. 5. — Fragment d'une omoplate de préparation.
L'outil servant à pratiquer dans l'os les petites cavités standardisées
où sera enfoncé le tison utilisé
pour provoquer les craquelures scapulomantiques
est resté fiché dans l'une de ces cavités

était alors celle des Shang, ont considérablement perfectionné cette méthode, en utilisant autant que possible des écailles de tortue au lieu d'omoplates et en les apprêtant de manière à obtenir des craquelures d'un dessin général standardisé en forme de T couché (cf. fig. 5 et 6). Vers le XIV[e] siècle, quand les Shang s'installent dans leur dernière capitale (aujourd'hui Xiaotun, près d'Anyang, dans le nord du Henan) et prennent alors pour les historiens le nom de Yin, s'instaure l'usage de

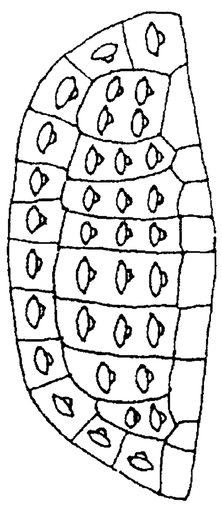


Fig. 6. — Demi-écaille dorsale de tortue apprêtée pour des divinations scapulomantiques. Le brûlage par enfoncement du tison dans chaque cavité double (en partie ellipsoïdale, en partie hémisphérique) provoquera sur l'autre face de l'écaille une double craquelure en forme de T couché (une craquelure longitudinale dans l'axe de l'ellipse et une craquelure perpendiculaire à celle-ci dans l'axe de la cavité hémisphérique). On notera la régularité systématique de la disposition des cavités, d'où résultera la disposition systématique des diagrammes divinatoires formés par les craquelures. L'utilisation de demi-écailles dorsales est plus rare que l'utilisation de l'écaille ventrale — le *plastron* (voir la fig. 7).

tions en cinq périodes, étiquetées de I à V. Près de la moitié des inscriptions publiées — 22 536 —, datent de la période la plus ancienne, la *Période I,* qui couvre les deux premières générations de rois Yin (les rois Shang depuis leur installation à ce qui est aujourd'hui Xiaotun), soit quatre règnes, mais principalement le dernier et le plus long de ces règnes, celui du roi Wu Ding (1339 ?-1280 ?).

Les divinations enregistrées portent sur l'opportunité et la nature des sacrifices ou autres cérémonies religieuses à exécuter, sur le caractère favorable ou défavorable des jours à venir, sur l'éventualité de phénomènes météorologiques divers (principalement la pluie), sur l'issue heureuse ou non de telle ou telle action à engager (expédition militaire, chasse, travaux de la campagne agricole, etc.), sur le dénouement de maladies ou de grossesses... En voici un exemple typique, de la période I (il s'agit de l'inscription qui forme les quatre dernières lignes de gauche de la pièce *Jinghua 3,* cf. fig. 8) :

> Divination du jour *Guiyou,* par le Devin Ke, (sur ceci :) Les prochains dix jours non néfastes. Le roi deux fois a proféré (au vu du résultat de la scapulomancie) : Malheur. Le roi augurant a proféré : prévision (?) : il y a mauvais présage, il y a cauchemar. Le 5[e] jour, jour *Dingchou,* le roi (est allé) rendre culte à Zhong Ding. (Les chevaux) se sont cabrés, il est tombé. Au haut-lieu Er, 10[e] mois.

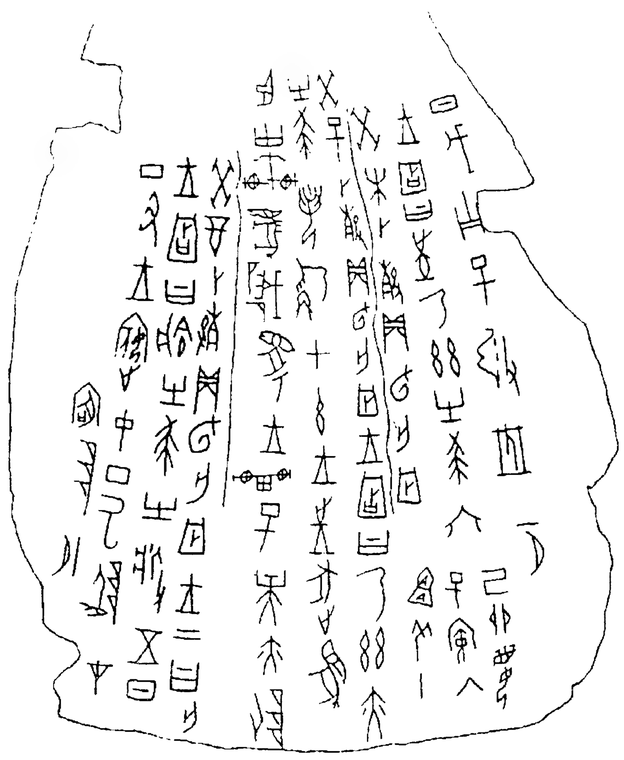


Fig. 8. — Inscriptions (agrandies) de la pièce *Jinghua 3*
(il s'agit d'un fragment d'omoplate)

Telle est la théorie traditionnelle des six procédés d'écriture de l'idéographie chinoise. Cette théorie a admirablement passé l'épreuve des grandes découvertes paléographiques du XX[e] siècle. Aucune des découvertes récentes qui ont apporté le plus de lumière sur la genèse des caractères chinois n'a entraîné sa remise en cause pour l'essentiel. Les paléographes contemporains ont en général simplement constaté qu'il était difficile de trancher aussi catégoriquement que Xu Shen entre chaque type de graphies primitives et entre chaque type de graphies dérivées, mais en confirmant la distinction fondamentale des graphies primitives et des graphies dérivées ; et pour le reste, ils se sont efforcés d'affiner l'analyse des procédures de fabrication des graphies. Cependant, sous l'influence de l'histoire des écritures du Proche-Orient ancien, ils ont généralement considéré comme allant de soi que l'idéographie chinoise devait s'interpréter comme une simple écriture, sans mesurer ce qu'une telle interprétation avait de réducteur par rapport à la théorie de Xu Shen à laquelle ils étaient pourtant attachés. Il est vrai que la portée de cette théorie ne se comprend bien qu'à la lumière de l'histoire très particulière du système graphique chinois, qu'il faut essayer maintenant de retracer.

III – Naissance du système graphique chinois

Les premiers documents écrits qui apparaissent en Chine sont les *inscriptions oraculaires sur os et sur écaille de tortue.* Les anciens Chinois pratiquaient sur une grande échelle la divination, suivant une technique de scapulomancie très élaborée. Dans la scapulomancie, on fait apparaître sur une omoplate d'animal sacrifié, par brûlage, des craquelures dont le dessin est interprété par les devins (cf. fig. 4). Au cours des premiers siècles du II[e] millénaire av. J.-C., les Chinois, sous une dynastie qui

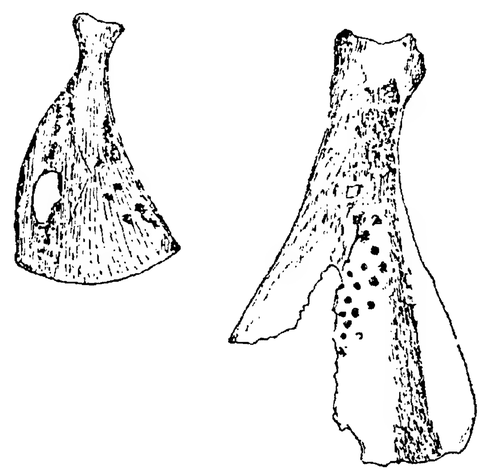


Fig. 4. — Omoplates portant des traces de brûlage scapulomantique

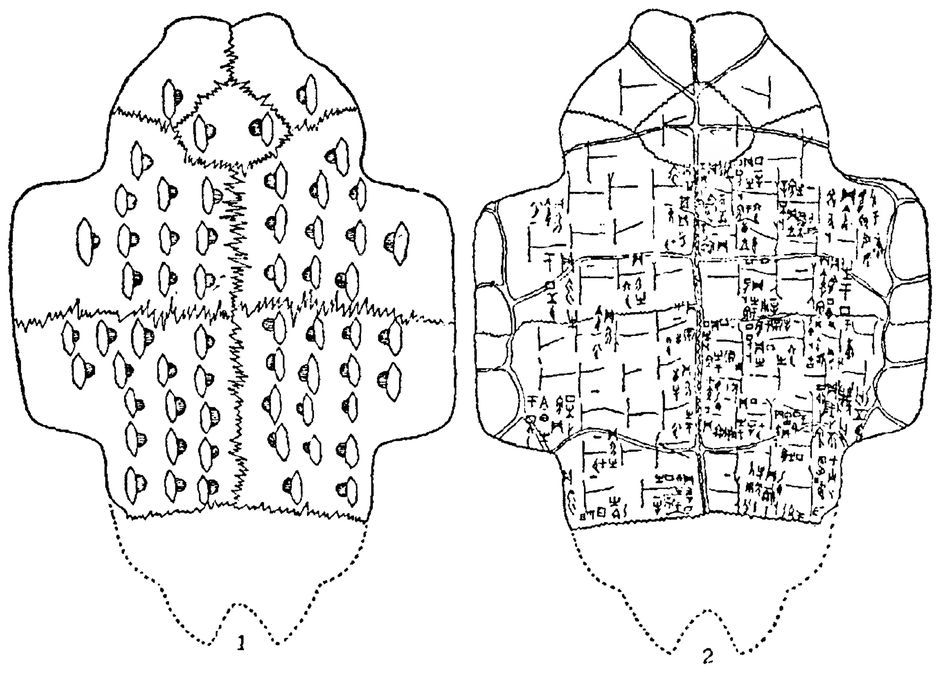


Fig. 7. — Plastron (auquel manque la partie caudale qui a dû se détériorer) traité par la technique de la scapulomancie : 1 / l'envers, où ont été pratiquées les cavités doubles à l'intérieur desquelles a été effectué le brûlage au tison ; 2 / l'endroit, où apparaissent les craquelures en forme de T couché résultant du brûlage. Ces craquelures constituent les diagrammes divinatoires correspondant aux divinations qu'enregistrent les inscriptions (dites *oraculaires*) gravées après coup à côté des diagrammes comme on le voit sur la figure.

consigner sur les pièces divinatoires elles-mêmes, après l'exécution de la divination, une sorte de bref mémorandum de l'opération, de son objet, de son résultat, et même parfois des faits qui ont pu ultérieurement confirmer ce résultat (cf. fig. 7). Telles sont les inscriptions oraculaires sur os et sur écaille, découvertes pour la première fois en 1899 (cf. fig. 8). En quatre-vingts ans, plus d'une centaine de milliers de pièces (presque toutes très fragmentaires) ont été mises au jour, que l'on peut dater du XIV[e] au XI[e] siècle (ultérieurement, les mémorandums de divination ne sont plus gravés sur les pièces divinatoires elles-mêmes, mais sur des registres qui, plus périssables, ont tous disparu). Les pièces les plus significatives ont été peu à peu publiées. Un grand recueil récapitulatif a été édité à Pékin en 13 volumes, parus entre 1978 et 1982, dans lesquels ont été reclassées 41 956 pièces. Le lexique des graphies employées dans les inscriptions oraculaires a été dressé. Son édition de 1965 recense 4 672 graphies, dont 1 723 étaient alors déchiffrées, les 2 949 autres se rapportant pour la plupart à des noms propres non identifiables. L'analyse du contenu des énoncés, soutenue par des considérations diverses de critique externe, a conduit à classer les inscrip-

sition, dans les découvertes, des pièces divinatoires non inscrites mais pour le reste déjà parfaitement élaborées trouvées dans la couche pré-Yin de la culture Shang de Erligang (faubourg de la ville de Zhengzhou, dans le Henan, à quelque 150 km au sud d'Anyang, de l'autre côté du fleuve Jaune), aux pièces divinatoires inscrites de la *Période I* de Xiaotun (près d'Anyang). C'est sans doute au moment de l'installation des Shang dans leur dernière capitale, celle de Yin (aujourd'hui Xiaotun), que la langue graphique est inventée par les devins. Tout donne à penser que cette invention s'est faite à peu près d'un seul coup. La supposition, assez courante chez les paléographes chinois, que les inscriptions oraculaires ont été précédées d'une lente genèse de l'écriture dans d'autres emplois, n'a aucun fondement. Dans la Chine archaïque, seuls les scribes savaient écrire ; et le nom de leur fonction de *scribe shi* a d'abord été le nom de la fonction de devin. On ne voit pas pourquoi l'écriture aurait été plus répandue avant le XIVe siècle av. J.-C. qu'elle ne l'était à l'époque de Confucius, au VIe siècle. Est-il invraisemblable, comme l'allèguent certains auteurs, qu'un lexique de plusieurs milliers de graphies ait été fabriqué de toutes pièces en si peu de temps que rien n'en existe à l'époque de Erligang et qu'on le découvre déjà si riche à la *Période I* de Xiaotun ? Non, s'agissant d'une création savante, élaborée dans le cadre d'un organisme technique — le bureau de la divination —, archivant systématiquement les pièces divinatoires, et où des spécialistes étaient rompus à l'étude minutieuse de toutes les variantes des graphismes scapulomantiques. Pour des hommes de l'art, maîtrisant la technicité de très haut niveau de la scapulomancie Yin, l'élaboration rapide de quelques milliers de graphies n'était pas d'une difficulté insurmontable. Tout a dépendu d'une seule condition : le déclic de l'idée d'une langue graphique, qui a entraîné très vite le processus de production de tout l'équipement nécessaire de graphies. Notons que ce déclic de l'inventivité créatrice a été en quelque sorte l'écho du déclic de l'invention de la technique de standardisation des craquelures divinatoires, intervenue deux siècles plus tôt, et se répète encore une fois en écho deux siècles plus tard, dans l'idée d'une conversion numérique des diagrammes scapulomantiques qui entraîne la mise au point de la divination par l'achillée. Et observons en outre que le programme de fabrication d'une langue graphique comme outil spécifique de la divination était au fond beaucoup plus simple qu'un programme de fabrication d'une écriture ouverte sur toutes les dimensions de la langue naturelle. Ce sur quoi porte la divination est toujours concret et élémentaire : tel ou tel sacrifice, à tel ou tel ancêtre, de telle ou telle victime ; la chasse, à tel ou tel endroit ; une expédition militaire, contre telle ou telle tribu, etc. La divination ne porte jamais sur ce qui ne pourrait s'exprimer que par un discours compliqué. Il saute aux yeux que la langue graphique des inscriptions oraculaires est extraordinairement simplifiée par rapport à la langue naturelle : elle en est une abstraction. Mais cette abstraction était opérée *ipso facto* par la conception technique du propos divinatoire. Le coup de génie du devin qui a eu

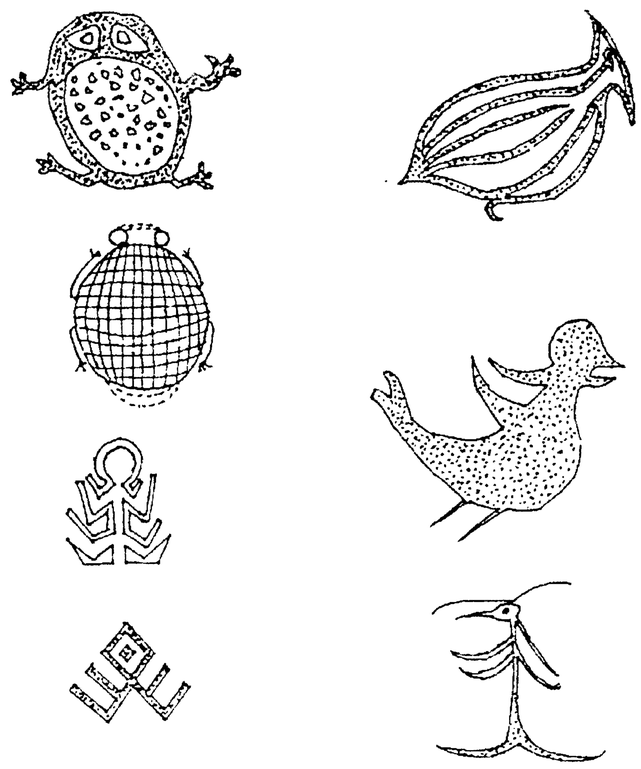


Fig. 9. — Figures de grenouilles et d'oiseaux inscrites sur des poteries néolithiques et que l'on peut considérer comme des protopictogrammes. A gauche, figures relevées sur des poteries découvertes respectivement, de haut en bas, à Banpo, à Majiayao, à Banshan et à Huoyaoyou. A droite, figures relevées sur des poteries découvertes respectivement, de haut en bas, à Banpo, à Miaodigou et à Majiayao.

Le bronze apparaît en Chine à la fin de la culture de Longshan, qui débute vers la fin de la culture de Dawenkou (milieu du IIIe millénaire) et qui se termine en recoupant la haute époque Shang vers le XVIe siècle av. J.-C. Les toutes premières pièces ne sont pas décorées ; mais très vite apparaissent des décors qui prennent aussitôt des formes beaucoup plus élaborées que celles des décors des poteries. Par exemple, le Musée de Tianjin conserve un vase de type *he*, fabriqué à l'imitation de poteries de même type très fréquentes au début des Shang, et décoré d'un bandeau de figures zoomorphes d'une très belle facture (cf. fig. 12). Une pièce presque identique provient de la région d'Anyang, celle de la capitale Yin. Une autre, semblable, de la collection Brundage, est décorée d'une figure dite de *taotie* (du nom d'un animal mythique grand dévoreur d'hommes) de style déjà presque classique. On comprend facilement que pour les vases de bronze, d'une technique de fabrication particulièrement complexe et bien plus précieux que les poteries, l'élaboration du décor

Il s'agit d'une inscription particulièrement longue, comportant 34 mots graphiques (la plus longue des inscriptions oraculaires, celle que porte sur ses deux faces la pièce *Jinghua 5-6*, est de 84 mots graphiques). La plupart des inscriptions ne dépassent pas la dizaine de mots graphiques. Mais, quelle que soit leur longueur, les textes inscrits ne sont composés que de formules extrêmement stéréotypées et très brèves, de trois ou quatre mots. Les énoncés sont articulés d'une façon très rudimentaire, représentative d'une phase tout à fait originelle de la langue graphique. On peut y relever les caractéristiques suivantes :

1° Subsistance dans le fil de l'énoncé de nodosités non articulées, représentées par ce qu'on appelle les *graphies complexes hewen*, pour les dates (par ex. : *demain jour xinhai*), les appellations (par ex. : *4e aïeul Ding*), les expressions nominales quantifiées (par ex. : *30 bovidés*), certains syntagmes nominaux (par ex. : *jeune cheval et taurillon*), certaines formules (par ex. : *divination du jour xinhai*) qui sont fréquemment notés synthétiquement. L'édition de 1965 du lexique des inscriptions oraculaires recense 371 *graphies complexes*.

2° Instabilité des structures graphiques : la disposition des sous-graphies les unes par rapport aux autres varie d'une inscription à l'autre.

3° Fréquence des variantes pictographiques : par exemple, le pictogramme qui désigne les dents est la figure d'une bouche dans laquelle apparaissent tantôt deux, tantôt trois, tantôt quatre, tantôt six dents.

4° Prédominance, dans le lexique, des pictogrammes et des syllogigrammes, ceux-ci servant surtout à représenter les verbes. Les morpho-phonogrammes, dont nous avons vu qu'ils ont envahi le lexique dans une proportion de 90 % à l'époque du dictionnaire de Xu Shen, sont encore très peu nombreux dans les inscriptions oraculaires : il n'y en a que quelques dizaines qui soient courants.

5° Fréquence des substitutions d'homophones (des fausses *graphies d'emprunt*) : dans la plus longue des inscriptions oraculaires, signalée ci-dessus (celle de la pièce *Jinghua 5-6*), sur les 52 graphies distinctes figurant au corpus de ce texte, 39 sont employées par substitution d'homophone.

Sur trois siècles, tout au long des cinq périodes dans lesquelles se distribuent les inscriptions oraculaires, le contenu des énoncés se modifie quelque peu, le style de gravure des graphies varie d'une école à l'autre de scribes-devins, mais la langue ne change pas, ni au plan de la syntaxe ni au plan du lexique. On peut y voir une preuve de la liaison étroite qui fait de cette langue un instrument entièrement attaché à la divination scapulomantique, dont les techniques ont atteint leur perfection achevée et n'évoluent pas non plus. C'est en fait la création de la langue graphique qui représente l'ultime développement de la méthodologie divinatoire.

Des tous premiers essais par lesquels a dû passer cette création, l'archéologie n'a jusqu'ici encore retrouvé aucune trace. On passe sans tran-

l'idée de la langue graphique a été précisément de ne pas chercher à reformuler graphiquement ce propos en langue naturelle, dans une *écriture*, et d'imaginer un système graphique *ad hoc* pour le consigner. La langue graphique divinatoire n'est pas pour autant un simple instrument mnémotechnique comme on le prétend parfois : elle ne sert pas à noter en abrégé, de façon inarticulée, des énoncés naturels, mais à noter complètement et fort exactement ce qu'on peut appeler des *théorèmes divinatoires*. Ainsi, dire que l'idéographie chinoise dépasse l'écriture de toute la dimension d'une langue ne signifie pas que sa création ait dû être plus compliquée que la création d'une écriture, au contraire. Cela signifie qu'au lieu d'être conçue comme un calque graphique de la langue naturelle — projet beaucoup plus difficile à réaliser —, elle a été conçue comme une abstraction linguistique extraite de la langue naturelle pour servir à formuler techniquement, graphiquement, des propositions très faciles à coder, car elles étaient préformalisées par la pensée divinatoire.

Que la production du lexique graphique des inscriptions oraculaires se soit faite d'un coup — entendons par là qu'il y a sans doute suffi de la durée de la carrière des devins qui s'y sont attelés — ne veut pas dire non plus que les graphies divinatoires n'aient pas d'antécédents. Le style des graphies chinoises archaïques est en effet annoncé depuis fort longtemps par des éléments de décor et des marques que l'on relève sur des poteries néolithiques découvertes dans certains sites préhistoriques chinois, et que l'on peut considérer comme des protographies. Comme éléments de décor (à signification totémique ?) dont l'apparence de protopictogramme est frappante, citons les figures de grenouille que l'on trouve sur des poteries de Banpo (début du IVe millénaire), de Miaodigou (fin du IVe millénaire), de Majiayao (milieu du IIIe millénaire), de Banshan (fin du IIIe millénaire), de Huoyaogou (début du IIe millénaire), et les figures d'oiseau que l'on trouve sur des poteries de Banpo, de Miaodigou et de Majiayao (cf. fig. 9). Comme marques (de potier ? de possesseur de la pièce ?) dont l'apparence de protodéictogramme est frappante, citons les graphismes que l'on trouve sur les poteries de Banpo, de Liuwan (début du IIe millénaire), de Erhai (IIe millénaire), de Wucheng (milieu du IIe millénaire : haute époque Shang) (cf. fig. 10). Particulièrement remarquables sont les protographies relevées sur des poteries de Dawenkou, qui appartiennent à la période la plus tardive de la culture représentée par ce site (milieu du IVe millénaire - milieu du IIIe millénaire) et qui sont très proches des graphies oraculaires : représentations d'une hache d'arme *(yue)*, d'une herminette *(jin)* et, sous deux variantes, d'un soleil s'élevant au-dessus d'une montagne qui pourrait signifier l'aurore *(dan)* (cf. fig. 11). Aucune de ces protographies ne saurait néanmoins être considérée comme outil linguistique, car aucune d'elles n'apparaît jamais autrement que tout à fait isolée. Cependant, une ligne d'évolution les relie aux graphies proprement linguistiques par l'intermédiaire d'une transition que fournissent les décors et les marques des vases de bronze.



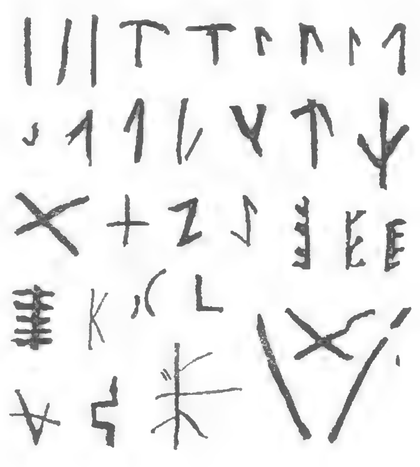


Fig. 12. — Beau vase de bronze de moyenne époque Shang, et estampage du bandeau de figures zoomorphes stylisées qui en décore la partie supérieure

soit beaucoup plus poussée. Commencent aussi d'apparaître sur ces vases des marques d'un style caractéristique. On trouve sur un très beau vase de type *zun* découvert à Baijiazhuang, près de Zhengzhou, dans une tombe de moyenne époque Shang, un remarquable protopictogramme de tortue dessiné à l'intérieur d'un cartouche et qui est comme extrait du décor pour servir de marque (cf. fig. 13). Dans un catalogue de 1751 (imprimé en 1910) figure l'estampage d'une pièce aujourd'hui perdue, mais que l'on peut dater du début des Shang, qui portait une marque particulièrement intéressante car il s'agit d'une marque composée : la



Fig. 13. — Marque de bronze Shang en forme de tortue dans un cartouche



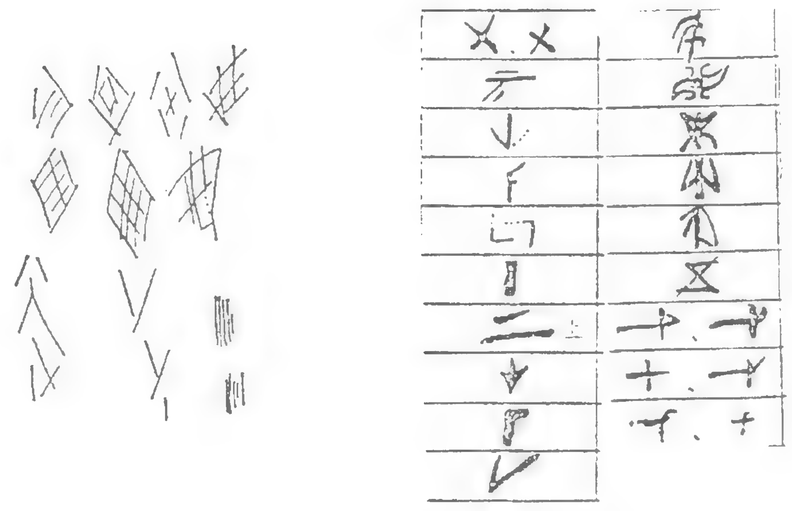


Fig. 10. — Exemples de graphismes inscrits sur des poteries néolithiques. Chacun de ces graphismes figure isolément sur une poterie. Ils ont été regroupés ici par site de provenance des poteries. De gauche à droite et de haut en bas : graphismes provenant de poteries de Banpo, graphismes provenant de poteries de Liuwen, graphismes provenant de poteries de Erhai, graphismes provenant de poteries de Wucheng.

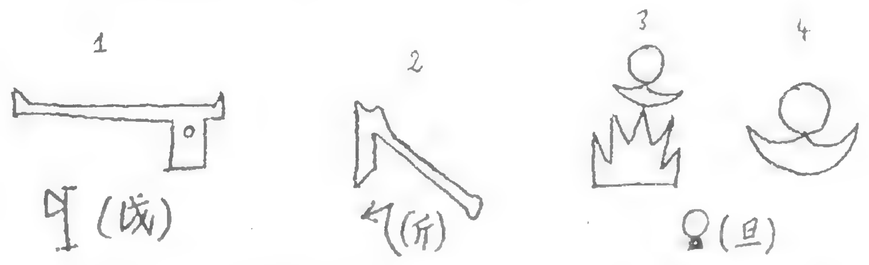


Fig. 11. — Protographies relevées sur des poteries de Dawenkou (1. Hache d'arme ; 2. Herminette ; 3 et 4. Variantes d'une figuration paraissant être celle de l'aurore). Sous les protographies sont indiquées les graphies archaïques correspondantes, et, entre parenthèses, les graphies usitées aujourd'hui.

néolithiques et les graphies proprement dites, au cours de laquelle les protographies prennent une forme standardisée résultant vraisemblablement de la technique de moulage employée pour les bronzes, et au cours de laquelle, dans les marques composées, germe le principe de la fabrication des graphies dérivées. Dans les inscriptions oraculaires, on l'a vu, c'est sous la forme de syllogigrammes que prédominent les graphies dérivées. Or, prenons comme exemple la marque composée du chiffre *six* qui se prononce *liu* (en prononciation moderne, pour ne pas compliquer l'exemple), de l'homme bras et jambes écartés qui signifie *grand da,* et du *champ tian.* Il s'agit d'une marque d'appartenance du vase de bronze à ce qui deviendra au début de l'époque Zhou un clan, mais qui sous les Shang n'est pas encore structuré sur le modèle clanique et n'est qu'un sous-groupe de l'ethnie. Si cette marque composée est lue, comme appellation du sous-groupe, *liu-da-tian,* nous sommes en présence d'une graphie complexe analogue à celle de l'appellation du *4e aïeul Ding* que l'on trouve dans les inscriptions. Mais si cette marque est lue comme le nom, non plus composé mais simple, de ce sous-groupe, quelle que soit la signification étymologique de chacune des sous-graphies qui composent ce nom, nous sommes en présence d'un syllogigramme. Et si n'est retenue pour la prononciation de ce nom qu'une seule sous-graphie, par exemple la sous-graphie *champ tian,* on sera en présence d'un syllogigramme évolué en morphophonogramme *Tian.*

Standardisation et composition synthétique des protographies sont très probablement l'apport de la technologie du bronze à l'invention de la langue graphique. Cet apport a été effectué dans le champ lexical des noms propres. Mais précisément les trois quarts du lexique des inscriptions oraculaires sont constitués de noms propres. Surtout des toponymes, sans doute ; mais avant la structuration en clans qui date des Zhou, les sous-groupes de l'ethnie étaient, pour une bonne part, identifiés par le toponyme du lieu où ils étaient installés, l'autre part étant sans doute identifiée par une fonction, par une profession, qu'il semble bien que certaines séries de marques représentent également. En outre, le nombre très important des graphies complexes dans les inscriptions oraculaires, parallèlement à la très forte prédominance des syllogigrammes sur les morphophonogrammes, confirme que le principe fondamental du développement du lexique graphique — la fabrication de graphies dérivées à partir des graphies simples primitives — a été extrapolé de la construction des marques composées des bronzes, et pas du tout du procédé des graphies d'emprunt comme le pensent la plupart des auteurs. Enfin, il n'est pas indifférent que le premier domaine de production des graphies ait été le domaine des noms propres plutôt que celui des noms communs. Les noms propres, surtout les anthroponymes, apparaissent arbitraires ; ce qui permet, beaucoup plus facilement que pour les noms communs, de détacher le référent de son signe linguistique phonétique pour le rattacher directement à un autre signe linguistique, graphique celui-là, fabriqué de toutes pièces.

figure très pictographique d'un homme bras et jambes écartés (prototype du mot graphique *grand*) surmontant une sorte de déictogramme non déchiffrable (cf. fig. 14). Les marques des bronzes, en effet, ne sont pas seulement des marques simples de toutes sortes, mais aussi très souvent des marques composées tout à fait analogues aux *graphies complexes (hewen)* synthétiques des inscriptions oraculaires. Citons,

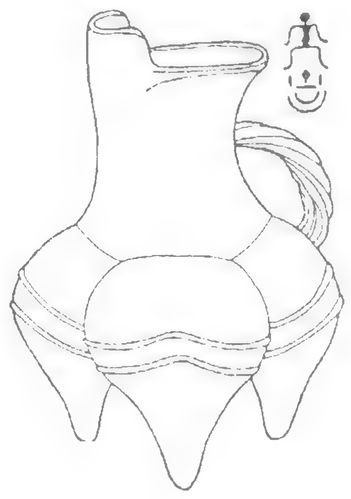


Fig. 14. — Vase de bronze Shang et la marque qu'il porte, d'après l'estampage qu'en reproduit un catalogue ancien imprimé en 1751 (la pièce elle-même est perdue)

comme marques composées, celle, très fréquente, qui figure un personnage élevant un enfant dans ses bras au-dessous de deux lits (ou deux tables ?) symétriquement disposés ; celle qui figure quatre houes disposées symétriquement deux à deux au-dessus d'une corbeille à ramasser la terre et au-dessous d'une palissade ; celle qui figure un homme bras et jambes écartés au-dessus d'un champ et au-dessous d'un V renversé (forme du déictogramme du chiffre 6) (cf. fig. 15). Sur les bronzes, les marques simples et composées continuent de se multiplier tout au long de l'époque Yin et pendant la première moitié de la dynastie Zhou (circ. 1100-256 av. J.-C.), jusque vers le milieu du Ier millénaire. Mais elles apparaissent avant les premières inscriptions oraculaires, et représentent une phase intermédiaire entre les protographies des poteries

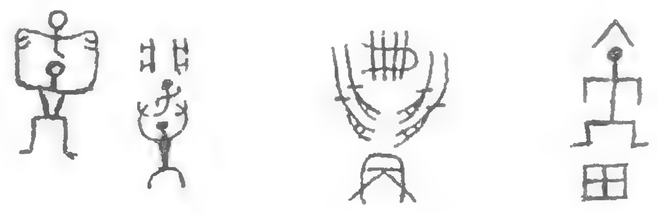


Fig. 15. — Diverses marques de bronzes Shang

figuration des nœuds disparaît, c'est que la technique d'intaille employée sur les os et les écailles de tortue par les scribes ne permettait pas les tracés pleins du type de ceux qui figurent les nœuds.

Reste la question de la fonction originellement purement administrative de la langue graphique. Xu Shen nous dit que celle-ci fut inventée sous l'empereur Jaune pour permettre de bien administrer toutes les activités sociales, et qu'en conséquence c'est selon l'aptitude à se servir de la langue graphique que l'empereur distribuait les charges dans la fonction publique. En effet, la langue graphique n'a eu pendant des siècles qu'un usage strictement officiel ; et, même après le plein développement de son usage littéraire, son usage officiel est toujours resté son usage principal, considéré comme répondant à sa première raison d'être. Bien sûr, à l'époque de son invention, dans la Chine protohistorique, l'administration reposait entièrement sur la religion et la divination dont elle ne se distinguait pas : le roi gouvernait en se référant à l'autorité transcendante des puissances surnaturelles, dont les instructions étaient reconnues par divination, et à la volonté desquelles l'ethnie exprimait son respect par l'accomplissement des pratiques religieuses. Originellement, la fonction administrative de la langue graphique s'identifie donc à l'enregistrement divinatoire des volontés des puissances surnaturelles. Les scribes-devins de l'époque Yin étaient en quelque sorte les notaires des rapports entre la puissance publique d'ici-bas et la puissance cosmique d'en-haut donnant ses ordres à celle-ci. D'où vient que les actes pour lesquels la langue graphique a été inventée sont désignés par le terme *qi* 契, encore appliqué aujourd'hui en chinois aux inscriptions oraculaires, et qui est le nom générique des *actes authentiques*. Le mot *qi* est de la même famille que les mots *ji* 劑, *quan* 券, *bie* (dans *fubie* 傅別), qui signifient *contrat,* et qui tous, comme le mot *qi,* ont pour emblème graphique du champ lexical auquel ils se rattachent le pictogramme d'un couteau. Les actes authentiques, et en particulier les contrats, étaient en effet, dans la Chine ancienne comme dans bien d'autres civilisations, rédigés en parties doubles sur les deux moitiés d'un objet d'une forme déterminée préalablement fendu en deux. Pour authentifier l'acte, on s'assurait de la coïncidence des deux moitiés de l'objet en les rapprochant l'une de l'autre, en les *« symboliquant »* au sens étymologique du mot *symbole.* En chinois ancien, le mot *qi* s'emploie comme verbe dans une expression où lui est donné pour complément le nom de la tortue : *qigui,* pour dire *faire la divination par la tortue.* On interprète généralement cette expression comme si *qi* signifiait ici *graver* sur l'écaille de tortue ; ce qui est une méprise car l'inscription oraculaire n'était gravée qu'après l'exécution de la divination, et d'autre part la production de la craquelure divinatoire se faisait par un brûlage de l'écaille qui ne saurait être assimilé à une gravure. En vérité, l'expression *qigui* doit être comprise comme signifiant *prendre l'écaille de tortue comme symbole* (au sens étymologique du mot *symbole*) constitutif de l'acte authentique par lequel la puissance d'en-

La technologie du bronze a donc apporté une méthode de fabrication des graphies. Encore fallait-il exploiter linguistiquement le matériel fabriqué de la sorte, l'articuler à l'imitation des mots de la langue naturelle. Qu'il y ait eu alors intervention à partir de la divination, c'est ce que tous les anciens auteurs qui évoquent l'invention de la langue graphique indiquent à leur manière en expliquant cette invention comme consécutive à celle des *bagua* — des *huit trigrammes divinatoires* —, soit qu'ils la portent au crédit de Cang Jie, scribe-devin légendaire du mythique empereur Jaune, soit qu'ils la portent au crédit de l'inventeur des trigrammes lui-même, le mythique empereur Fuxi. Nous savons aujourd'hui beaucoup mieux qu'eux, grâce à la découverte des inscriptions oraculaires qu'ils ne connaissaient pas, comment en réalité sont intervenus les devins. Mais il reste très significatif que le mythe chinois de l'invention de la langue graphique ait gardé la tradition d'une corrélation étroite entre la langue graphique et la divination. Ce mythe comporte aussi d'autres éléments intéressants : l'invention des graphies aurait été inspirée par l'examen des traces des pattes des oiseaux et des mammifères, sur lesquelles on peut reconnaître distinctement les espèces ; elle aurait été précédée non seulement par l'invention des trigrammes divinatoires, mais aussi par l'invention d'un système de cordelettes (intervenue soit avant, soit après celle des trigrammes, les sources varient sur ce point) ; enfin les trois inventions — des cordelettes, des trigrammes et des graphies — sont appréciées comme ayant été imaginées pour servir à mieux gouverner l'univers.

L'analogie établie entre les graphies, comme d'ailleurs aussi les trigrammes, et les empreintes des pattes des animaux, fait ressortir que les graphies sont conçues comme les traces écrites *des choses,* et non des mots de la langue parlée, de la même manière que les diagrammes divinatoires sont la projection visible des raisons cachées des phénomènes. La langue graphique, apparentée à un système divinatoire, n'a jamais été considérée comme une simple écriture. Quant au système de cordelettes, il s'agit sans nul doute d'un système analogue à celui des *quipus* des Incas : un système de nœuds disposés sur des cordes servant à la tenue des comptes. Sa pratique était encore courante récemment chez certains aborigènes du Yunnan : en 1961, on employait encore des cordelettes nouées dans plusieurs communes populaires locales pour tenir le compte des points-travail. Zhu Xi (1130-1200) avait déjà fait le rapprochement de ce que disent à ce sujet les textes anciens, avec la même pratique constatée de son temps chez certaines ethnies du sud-ouest de la Chine. Qui plus est, certaines graphies sur bronze représentent des chiffres par des pictogrammes de cordelettes nouées (cf. fig. 16) ; et si, sur les graphies des inscriptions oraculaires, la



Fig. 16. — Graphies sur bronze des chiffres 10, 20 et 30, qui sont des pictogrammes de cordelettes nouées analogues aux *quipus* des Incas

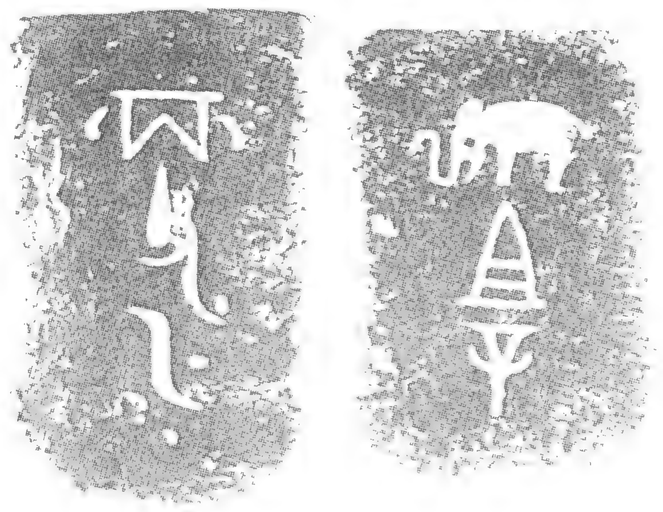


Fig. 17. — Estampages de deux marques de bronzes Yin. A gauche, marque en forme de pictogramme d'objet artisanal (?), sous laquelle se lisent les deux mots graphiques : *Père Yi.* A droite, marque en forme d'éléphant, sous laquelle se lisent les deux mots graphiques : *Aïeul Xin.*

relatives à leur possesseur ou à ses ancêtres. A la basse époque Yin, cependant, les inscriptions sur bronze s'allongent, deviennent plus circonstanciées, évoquent la raison pour laquelle le récipiendaire a été récompensé. Par exemple :

> Au jour *Gengshen,* le roi était à Lan (toponyme). Le roi a procédé (vers l'autel pour une cérémonie du culte). Le ministre Hao l'a secondé. (Le roi) a récompensé (Hao) de 5 ligatures de cauris. Moyennant quoi (Hao) a fait faire (ce) vase (dédié à son) père Ding. Au 6e mois. Lors du 20e cycle de la liturgie royale (c'est-à-dire de la 20e année du règne, le cycle liturgique durant un an), le sacrifice *yi* étant renouvelé pour la 5e fois (cf. fig. 18).

La pièce, un beau vase de type *jue* (cf. fig. 20), comporte aussi une marque sous l'une de ses anses, et est décorée d'une figure de *taotie* (glouton mythique). L'inscription est de 30 caractères sur 5 colonnes. Les plus longues inscriptions Yin, de l'extrême fin de la période comme celle-ci, ne dépassent pas la cinquantaine de caractères. Mais au cours de la période suivante, sous la dynastie des Zhou, elles continuent de s'allonger : la plus longue de toutes, celle du célèbre tripode du duc Mao, datant du deuxième quart du IXe siècle, compte 499 caractères, ce qui est comparable aux plus longs chapitres des recueils canoniques qui sont la base de toute la littérature chinoise classique.

C'est au cours de cette évolution que la langue graphique parvient progressivement à sa maturité, dont on peut dire qu'elle est atteinte vers le IXe-VIIIe siècle. De la fin des Yin au déplacement de capitale qui, en 770, marque le passage des Zhou occidentaux aux Zhou orientaux, plusieurs milliers d'inscriptions sur bronze jalonnent le progrès de l'idéographie ; en nombre bien inférieur aux inscriptions oraculaires de la période précé-

haut entérine le projet de la puissance d'en-bas (de la royauté) d'exécuter tel sacrifice, telle expédition militaire, telle chasse, sur quoi un avis d'en-haut a été demandé par divination. Assurément l'écaille de tortue n'était pas divisée en deux ; mais l'écriture en parties doubles s'y trouvait constituée par la double formulation du théorème divinatoire : en signes diagrammatiques formés par les craquelures scapulomantiques, d'une part — l'écriture divinatoire transcendante —, et en signes graphiques, d'autre part — l'écriture divinatoire officielle de l'Etat. Raison de plus pour ne pas définir le signe graphique comme renvoyant aux mots de la langue naturelle : il est à la vérité fabriqué comme *symbole* de la figure divinatoire proprement dite, et, comme elle, renvoie directement à la réalité du monde telle qu'elle est organisée par ce qu'on appellera plus tard la loi du Ciel, en vertu de laquelle le Fils du Ciel reçoit mandat de gouverner. La langue graphique, développée par la spéculation divinatoire en moyen d'expression de la rationalité de la réalité cachée sous le désordre apparent des phénomènes, s'émancipera assez vite de sa contrepartie scapulomantique pour nourrir un discours qui n'aura plus besoin du support de l'écaille de tortue. Mais ce discours, le *discours graphique wenyanwen,* restera toujours un discours transcendant celui de la langue parlée, et employé au service du gouvernement du monde.

IV – Venue à maturité de la langue graphique

Créée pour formuler *symboliquement* (au sens qu'on vient de voir) les stipulations oraculaires sur lesquelles se fondaient les décisions royales, la langue graphique a ensuite été employée, dès l'époque Yin, pour consacrer directement, du seul fait de leur rédaction dans cette langue, les dispositions gouvernementales les plus importantes : celles par lesquelles un pouvoir politique était conféré à une personnalité. Comme dans la Chine archaïque le pouvoir politique se confondait avec l'autorité exprimée par la préséance dans les cérémonies du culte des ancêtres, et que cette préséance se marquait par la possession d'ustensiles rituels servant au culte, c'est sur les ustensiles rituels, en particulier les vases de bronze, qu'apparaissent les formules de langue graphique qu'on peut qualifier de formules de deuxième type : celles qui ne sont plus divinatoires. Elles s'inscrivent sur les vases, d'abord au-dessous des marques, puis, lorsqu'elles s'allongent, avant les marques d'identification des possesseurs des pièces dont il a été question précédemment. Primitivement, ces formules se réduisent au nom posthume de l'ancêtre en l'honneur duquel (pour le service cultuel duquel) le vase a plus spécialement été fabriqué (cf. fig. 17). Il suffit de cette formule très succincte (ex. *Marque + Père Yi,* ou *Marque + Aïeul Xin*) pour légitimer la possession du vase, et l'autorité qu'elle marque. Seuls, en effet, les scribes royaux pouvaient la composer, et c'est dans les ateliers royaux qu'étaient fondues toutes les pièces rituelles, que le roi seul pouvait octroyer, même si elles ne portent de mentions que



Fig. 20. — Réduction progressive des redondances graphiques du mot *pêcher* (entre parenthèses : sa graphie usitée aujourd'hui)



Fig. 21 — Simplification progressive du tracé de la graphie signifiant *tenir ensemble* (entre parenthèses, sa graphie usitée aujourd'hui, avec le sens de *tout/en général*)

ment, ce qui facilite énormément la mémorisation. D'autre part, les nouvelles graphies ne prolifèrent plus que dans la catégorie des morphophonogrammes. Celle-ci est en effet doublement avantagée. Ce qu'elle a de conventionnel permet une multiplication indéfinie des graphies sans problème : les possibilités de combinaison deux à deux des quelque cent cinquante sous-graphies basiques s'élèvent à plus de vingt mille, et ces combinaisons peuvent à leur tour être recombinées avec les sous-graphies basiques, et ainsi de suite indéfiniment, alors que jamais le lexique courant à une époque donnée n'a excédé une dizaine de milliers de graphies, démultipliées dans le vocabulaire en mots composés de toutes sortes. Mais ce qu'il y a de logique dans les morphophonogrammes fournit le principe d'une claire classification lexicographique, par distinction d'une partie qu'aujourd'hui on appelle *radical (yifu)*, qui indique le champ lexical auquel est rattachée la graphie — la partie autrefois appelée *pian* (littéralement : le *penchant* sémantique) par opposition à la partie *pang* (littéralement : *côté*) phonétique (cf. *supra*).

Soulignons encore une fois que la prolifération des morphophonogrammes résulte seulement de la facilité de leur fabrication, sans marquer, comme on le prétend souvent, aucune tendance de la langue graphique à se muer en écriture phonétique. Tout d'abord, une même sous-graphie est souvent utilisée comme partie phonétique avec des valeurs phoniques sensiblement différentes d'un morphophonogramme à l'autre, même en phonétique archaïque. Des trois éléments que les anciens lexicographes chinois distinguaient dans la prononciation d'un caractère — l'initiale, la finale et le ton —, généralement seuls les deux premiers sont pris en compte, et encore d'une manière assez approximative. Ensuite et surtout, une même prononciation est représentée dans une série de morphophonogrammes parfaitement homophones par une multiplicité de sous-graphies tout à fait différentes les unes des autres. Et

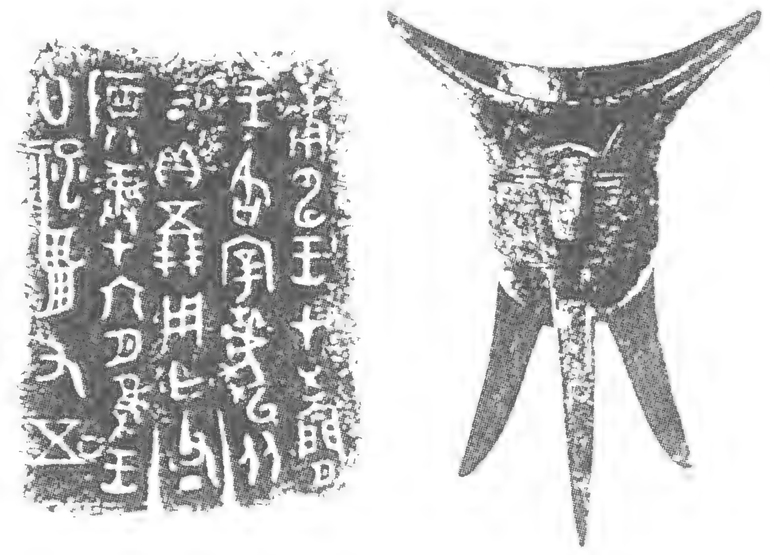


Fig. 18. — Inscription du ministre Hao, d'époque Yin, et vase sur lequel est gravée cette inscription

dente qui se comptent par dizaines de milliers, mais de contenus incomparablement plus riches, plus variés, élargis à toutes les dimensions du discours. L'évolution s'est faite sans que la langue graphique change d'ouvriers — elle reste exclusivement entre les mains des scribes-devins —, et sans qu'elle sorte du cadre strictement rituel et religieux à l'intérieur duquel elle avait pris naissance. Cette langue se développe donc sur son axe linguistique propre, sans modification structurelle. Sa syntaxe demeure extraordinairement simplifiée par rapport à ce qu'est en général la syntaxe d'une langue naturelle, réduite au minimum d'articulation indispensable : une succession parataxique de petites séquences de quatre ou cinq mots. Mais son lexique s'enrichit beaucoup, et surtout se structure de mieux en mieux. Les graphies se simplifient :

1° par schématisation de plus en plus poussée des pictogrammes (cf. fig. 19) ;
2° par réduction des redondances graphiques (cf. fig. 20) ;
3° par simplification des tracés (cf. fig. 21).

Grâce à cette simplification, le matériel à partir duquel se construisent toutes les graphies est progressivement ramené à un nombre relativement limité de sous-graphies basiques, environ cent cinquante seule-



Fig. 19. — Simplification progressive du pictogramme du char (entre parenthèses : la graphie usitée aujourd'hui pour le mot *voiture*)

graphiques ne sont ni les lignées de graphies de même radical, ni les rangées de graphies de même phonétique, mais des groupes de mots dont la parenté bilatérale (tant du côté du radical que du côté de la phonétique) ne peut être mise en évidence que par de difficiles recherches paléographiques portant tout autant sur les prononciations archaïques que sur l'aspect figuratif des graphies primitives. Il faut se garder de croire que la parenté phonétique des caractères peut nous renseigner sur ce qu'aurait été la structuration lexicale de la langue parlée archaïque. La coupure est bien trop profonde entre l'organisation *graphique* des prononciations des graphies et l'organisation *phonétique* des mots de la langue parlée. Sans doute le système phonique est-il le même des deux côtés. Mais serait-on assuré que la graphie : 怖 *(avoir peur)* aujourd'hui prononcée *bu*, se prononçait *b'iwo* (reconstitution de Karlgren) à l'époque archaïque, on n'en pourrait rien conclure quant à l'existence en langue parlée à la même époque d'un mot *b'iwo signifiant avoir peur. Les graphies bu* 怖 et *pa* 怕 signifiant *avoir peur* ont bien des synonymes en langue graphique : les principaux sont kong 恐, *ju* 懼, *jing* 驚, *huang* 惶 *wei* 畏. Avaient-ils tous des correspondants en langue parlée ? Ce n'est pas certain. En tout cas, il est tout à fait improbable que ces graphies, qui appartiennent toutes à des familles différentes, aient les mêmes parentés dans le lexique de la langue graphique que leurs correspondants éventuels dans le lexique de la langue parlée.

Les plus anciennes recherches d'étymologie sont celles qu'effectua Xu Shen pour retrouver des familles lexicales afin de classer les graphies dans son dictionnaire. Si pertinente que soit la théorie des *procédés d'écriture* (cf. *supra*) sur laquelle il a fondé ses recherches, les résultats auxquels il est parvenu fourmillent cependant d'erreurs, car il ne disposait pas de documents assez anciens. Son œuvre n'en commande pas moins toute l'histoire de la lexicographie chinoise. Elle propose un classement des graphies en 540 familles *(bu = classes)*, dégagées par mise en évidence de 540 structures graphiques fondamentales traitées comme *clés (bushou = chefs de classe)*. Ce classement a beaucoup varié ultérieurement : Zhang Can (VIIIe siècle) a ramené le nombre de clés à 160 ; Li Congzhou (dont on sait seulement qu'il vécut sous les Song, donc entre le Xe et le XIIIe siècle) les a même ramenées à 89 ; Zhao Huiqian (1351-1395) en comptait 360 ; et Mei Yingzuo (1570-1615) en a fixé le nombre à 214, dans un classement qui prévaut encore aujourd'hui dans les grands dictionnaires de langue graphique comme celui de Morohashi Tetsuji (1883-1982), qui, dans sa réédition de 1986, répertorie 50 294 graphies. Tous ces classements sont assez factices, du point de vue de l'étymologie véritable des graphies. Mais ils reflètent l'image sémantique des caractères chinois aux yeux de leurs usagers. Parce qu'elle est visuelle, cette image est beaucoup plus prégnante que l'image auditive des mots de la langue parlée. Elle offre beaucoup plus de ressources pour tous les jeux de langage ; mais elle est aussi un piège d'où la pensée s'extirpe beaucoup plus difficilement.

pourtant, en dépit de cette double fluctuation, des prononciations d'une même sous-graphie prise comme phonétique et des sous-graphies prises comme phonétique pour une même prononciation, les morphophonogrammes sont parfaitement stables. C'est qu'ils se fixent en tant que structure graphique, même si pour la fabrication de cette structure a été exploité un rapport phonétique approximatif.

Sur l'axe des phonétiques, les rapports entre morphophonogrammes sont délibérément laissés relativement distendus phonétiquement, pour pouvoir être retendus sémantiquement sur cet axe phonétique lui-même. Par exemple, pour désigner les *tissus de soie* en général, un morphophonogramme prononcé *bo* 帛 (aujourd'hui) a été fabriqué avec le radical des tissus : 巾 et la phonétique : 白. Pourquoi cette phonétique plutôt qu'une autre parmi une bonne vingtaine de sous-graphies susceptibles d'être utilisées pour représenter approximativement la même prononciation, sinon parce que cette sous-graphie signifie *blanc* et que les tissus de soie écrue sont blancs ? On retrouve la même phonétique, choisie sans doute pour la même raison — sa valeur sémantique accessoire —, dans le morphophonogramme *po* 粕 (radical du riz : 米) qui désigne la *lie* blanchâtre se formant par décantation dans la bière de riz fermenté ; ou encore dans le morphophonogramme *bo* 伯 (radical de l'homme : 亻) qui désigne l'oncle, frère aîné du père, dont la tête est chenue. Par contre, dans le morphophonogramme *pai* 拍, qui, avec la même phonétique et le radical de la main : 扌 signifie *battre*, le choix de cette phonétique ne s'explique pas sémantiquement. Il y a eu sans doute substitution de la sous-graphie *bo*[2] 𠂤 à la sous-graphie *bo*[1]  , figurant deux mains poussant quelque chose dans un sac, et qui doit être la graphie originelle du verbe *battre*. Cette graphie originelle subsiste d'ailleurs toujours, sous la forme moderne : 搏, également prononcée *bo*. Nous sommes en présence d'un doublet par corruption graphique (est un voisin de) ou par substitution d'une phonétique à une autre. Quant au morphophonogramme *pai* 怕, qui, toujours avec la même phonétique mais avec le radical du cœur : 忄 signifie *avoir peur*, il ne s'explique pas par une pseudo-étymologie, populaire, l'interprétant comme figurant *le cœur blanc* (de peur), mais comme un doublet, par substitution d'une phonétique à une autre, de la graphie *bu* 怖 (qui comporte d'ailleurs une autre variante : 㤗), où la valeur sémantique de la phonétique primitive est obscure (il se peut qu'il y ait eu corruption graphique : l'histoire de cette graphie ne peut pas être retrouvée car il s'agit d'une graphie qui n'est pas attestée épigraphiquement avant les Han).

L'étymologie des caractères chinois se recherche ainsi à l'intersection des valeurs sémantiques aussi bien de la phonétique que du radical de chaque graphie, compte tenu des glissements entraînés par corruption graphique ou contamination d'homophones. Les véritables familles de mots

variantes que les spécialistes de la calligraphie distinguent plus ou moins finement, au total jusqu'à 72 pour Jiang Ligang (XVe siècle). Cette standardisation a donné aux graphies une articulation de graphèmes qui présente une analogie frappante avec la deuxième articulation de la langue parlée. Les variantes normalisées de graphème, appelées *traits de pinceau* (*bihua* — on dit aussi *dianhua points et traits*), ont été ramenées au nombre d'une vingtaine, nombre du même ordre que celui des lettres d'un alphabet. Les dictionnaires classent les graphies par clé, et les sous-classent par décompte des traits de pinceau qui les composent. La graphie la plus compliquée qui soit classiquement recensée est la graphie *zhi (prolixité)* : 龘龘龘龘 qui se compose de 64 traits. C'est une pure curiosité, complètement inusitée. La graphie la plus simple est celle du chiffre *un yi* 一 formée d'un seul trait. 90 % des graphies usuelles de la langue graphique ont moins de 20 traits. La standardisation s'applique non seulement au nombre, aux formes et aux positions respectives des traits de chaque caractère, mais aussi à l'ordre des traits (du haut à gauche au bas à droite) et au sens suivant lequel chaque trait doit être tracé, ce qu'on appelle *bishun le suivi du pinceau.* Quand ce suivi est respecté, le caractère reste lisible pour une lecture exercée, même dans une réalisation matérielle où les traits perdent leur distinction dans de véritables crases graphiques. Tel est le style cursif, développé à partir du IIIe siècle apr. J.-C., soit pour écrire plus vite — c'est l'*écriture qui court xingshu* —, soit dans un propos esthétique — c'est l'*écriture de premier jet caoshu* (improprement dite *écriture d'herbes*) (cf. fig. 23).

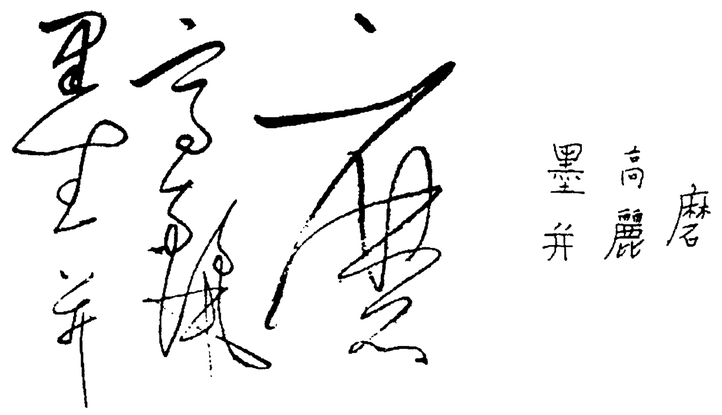


Fig. 23. — Exemple de calligraphie d'*écriture de premier jet caoshu* : quatre graphies : « *piler Gao-li* (= Corée) *encre et* » extraits d'une composition poétique du grand calligraphe Dong Qichang (1555-1636), dans laquelle celui-ci évoque son passage dans un ermitage de montagne, près de Suzhou, au 3e mois de l'année 1603, et l'inspiration qu'il y a eue de *piler de l'encre de Corée* (encre renommée pour sa qualité exceptionnelle) *et* de s'essayer à une folle calligraphie. A droite, les mêmes graphies en écriture usuelle.

V – Evolution de la pratique scripturaire

De l'époque où elle est parvenue à maturité — celle des grandes inscriptions des IXe-VIIIe siècles av. J.-C. — jusqu'à ce que le Mouvement du 4 mai 1919 lui signifie son arrêt de mort, la langue graphique, somme toute, évolue peu, en tout cas beaucoup moins qu'aucune langue parlée sur une aussi longue période. Les grandes modifications qui continuent d'intervenir touchent l'écriture *stricto sensu,* c'est-à-dire la façon de tracer les caractères, ce qu'on peut appeler la pratique scripturaire. Le tournant décisif est à cet égard l'unification de l'écriture décrétée par le fondateur de l'empire, Qin Shihuang, aussitôt achevée l'unification politique du pays en 221 av. J.-C. Non seulement sont alors éliminées toutes les variantes graphiques superflues, mais de plus en plus les tracés sont normalisés de façon à être toujours strictement linéaires, à l'exclusion de toute partie pleine comme il en abonde dans les graphismes des inscriptions sur bronze. Ce style linéaire de la dynastie des Qin (221-207) est appelé *xiaozhuan,* ce qu'on traduit assez improprement par *petite (écriture) sigillaire,* par opposition à la *grande (écriture) sigillaire dazhuan* désignant le style des inscriptions sur bronze. C'est d'ailleurs l'époque où un grand officier du nom de Meng Tian perfectionne le pinceau, qui devient ce qu'il est resté jusqu'à nos jours. A la même époque également un certain Cheng Miao crée un style d'écriture rapide, adopté dans l'administration sous le nom d'*écriture servile (lishu)* car Cheng Miao était un esclave administratif, la petite sigillaire étant réservée aux usages nobles de l'épigraphie. La caractéristique du style servile est de substituer aux tracés circulaires des tracés carrés, qu'on réalise plus vite au pinceau. De l'écriture servile, un certain Wang Cizhong (de la fin du Ier ou du milieu du IIe siècle apr. J.-C.) a tiré l'*écriture régulière kaishu,* qui a donné aux caractères chinois leur forme classique, celle dans laquelle ils sont encore imprimés aujourd'hui. Cette forme, qui pour tous les caractères d'un texte s'inscrit toujours dans un même carré parfait, a été standardisée par normalisation de huit *types de graphèmes (xiefa)* traditionnellement donnés en modèle sur l'exemple du caractère *yong (perpétuel)* (cf. fig. 22). Chacun de ces types de graphèmes se diversifie en plusieurs



Fig. 22. — Les huit types de graphèmes mis en évidence sur la graphie *yong (perpétuel)*

discours de leur cru, aussi bien anticonfucianistes que proconfucianistes. On prendra même dans les canons l'idée de nouveaux genres de traités spéculatifs, d'ouvrages historiques, de compositions lyriques.

Il faut au passage expliquer la rencontre déconcertante de la langue graphique et du chant, d'où proviennent les *Odes,* recueillies par les scribes avant d'être reprises dans le *Canon de la poésie,* et, à partir de celles-ci, toute la poésie classique chinoise. Rencontre déconcertante : le chant n'est-il pas essentiellement oral ? Certes. Mais personne n'a jamais parlé comme on chante. Dans le chant, la prosodie reformalise la langue parlée d'une manière très particulière. Et précisément dans les pièces du *Livre des Odes,* y compris et surtout celles qui émanent de traditions populaires locales, paradoxalement le chant fait de la langue parlée une langue rendue toute proche de la langue graphique par une prosodie, extrêmement simplificatrice, de vers très courts — de trois ou quatre mots —, à nombreuses reprises répétitives à la manière des comptines, ressemblant étrangement, syntactiquement, au dispositif répétitif des formules oraculaires. Aussi le chant populaire est-il apparu aux anciens Chinois comme la voix du Ciel, comme une autre forme de langage oraculaire. Ce qui lui a valu d'être consigné, comme les hymnes liturgiques, dans la langue graphique à laquelle sa forme le prédestinait. Beaucoup d'inscriptions sur bronze sont d'ailleurs rimées et rythmées par attraction de la langue graphique vers le chant, comme aussi beaucoup de formules du *Canon de la divination,* dont personne n'a jamais prétendu qu'elles étaient de langue parlée.

D'autres rapprochements de la langue graphique et de la langue parlée vont encore se produire plus tard, chez ceux des prosateurs de la littérature postcanonique qui affectionnent la citation vivante. Le texte des *Entretiens de Confucius* est ainsi imprégné de bribes parlées redigérées par la langue graphique. De même, pour prendre un autre exemple beaucoup plus tardif, les *Mémoires historiques* de Sima Qian (145-86 av. J.-C.), qui contrastent à cet égard avec l'*Histoire des Han* de Ban Gu (32-92). Mais il n'y a là que des effets de style, prouvant seulement que la langue graphique s'est assez assouplie, grâce à son enrichissement en graphies de *mots vides* (nom que les lexicographes chinois donnent aux mots qui ne sont que des outils grammaticaux ou des impressifs), pour pouvoir à volonté épouser des formes parlées sans pour autant changer de nature.

Ce qu'on peut appeler la révolution de l'écriture chinoise, à savoir l'utilisation des caractères chinois pour noter la langue parlée elle-même, n'interviendra que bien plus tard, à partir de ce qu'on appelle les *textes de scènes (bianwen)* qui apparaissent vers la fin du IXe siècle, liés à des pratiques employées pour la propagation de la foi bouddhique.

L'époque des Tang (618-907) est celle de l'apogée du bouddhisme chinois. Les moines ont alors l'habitude, lorsqu'ils s'adressent à un public populaire, de dispenser à leur auditoire des *prêches vulgaires (sujiang),* c'est-à-dire, au lieu d'exposés dogmatiques, des récits pittores-

De cette évolution des pratiques scripturaires, par perfectionnement de la deuxième articulation de la langue graphique, il résulte que le caractère chinois est devenu un signe qui n'a absolument plus rien d'iconique. C'est en ce sens qu'il donne du mot une image purement sémantique. Cette image, visuelle, est non seulement plus prégnante que l'image auditive des mots de la langue parlée, elle est aussi beaucoup plus riche, car sa grille de lecture — nature, position, sens, nombre, ordre des traits — est d'une définition beaucoup plus haute que la grille de lecture de l'image auditive d'un mot. Ce qui donne aux caractères chinois une grande puissance expressive dont témoigne le développement considérable, dans la Chine classique, de la lexicologie sous tous ses aspects, alors que les lettrés ne se sont jamais beaucoup intéressés à la grammaire.

VI – De la littérature en langue graphique à l'écriture de la langue parlée

Comment la littérature chinoise est-elle née de la langue graphique ? Celle-ci, pour toute la période qui va de son invention, vers le XIVe siècle, au milieu du Ier millénaire av. J.-C., n'est représentée pour nous que par les inscriptions sur os ou sur écaille et sur bronze. Mais nous savons que depuis le début de la dynastie des Zhou (XIe siècle) au moins, les scribes tenaient par ailleurs registre de tout ce qui méritait pour ainsi dire la transfiguration idéographique. De quoi donc ? D'abord bien sûr des divinations. Puis des actes faisant l'objet des inscriptions sur bronze, c'est-à-dire des actes de gouvernement, enregistrés dans des *Annales* élargies à la consignation des faits et gestes du roi et des grands personnages du royaume. Or, faisait partie des actes de gouvernement l'exécution des rites liturgiques. Ce qui a conduit à enregistrer le rituel, et en particulier une de ses parties essentielles : les chants qu'il comportait. Recueils divinatoires, recueils historiographiques, recueils rituels et notamment recueil de chants de circonstance, voilà ce qui a constitué la protolittérature de langue graphique chinoise. Quant à la littérature proprement dite, elle va naître de l'intervention de Confucius (551-479), qui prend sur lui d'engager une réélaboration des recueils officiels des scribes en compilations qu'il conçoit comme des *canons (jing)* de référence pour la conduite de toutes les affaires de l'Etat et pour la régulation rituelle et morale de tous les rapports publics et privés des hommes entre eux. Les textes canoniques du confucianisme fondent la littérature classique chinoise. Cependant, par eux-mêmes ils n'appellent qu'à une littérature de commentaire. Une littérature d'auteur va pourtant se greffer sur eux à partir de la rédaction par les disciples de Confucius — qui n'a rien écrit lui-même de personnel —, de la catéchèse du Maître, transmise à la postérité sous le titre d'*Analectes* (ou *Entretiens* de Confucius : *Lunyu*). Sur ce premier modèle, d'autres *maîtres (zhuzi)* vont rédiger eux-mêmes des

tieuse typologie de toutes les sortes d'écrits officiels : ordonnances, décrets, proclamations, adresses, missives civiles et militaires, etc. S'étonner que les concours mandarinaux aient pu être exclusivement littéraires, c'est oublier qu'en Chine la littérature classique a pour noyau le discours administratif. Et autour de ce noyau, les genres qui lui sont propres sont ceux du commentaire canonique, de la dissertation philosophico-morale, de l'historiographie, de la poésie allusive à profondes connotations politiques. Par contre, les genres qui sont partout ailleurs — précisément dans les cultures d'écriture alphabétique —, les genres fondateurs de la littérature : le genre épique, le genre narratif et le théâtre, brillent par leur absence totale. Or c'est justement à ces genres-là que le détournement des graphies vers l'écriture de la langue parlée ouvre immédiatement la voie. En effet, les *textes de scènes* ne restent pas longtemps une spécialité exclusive des prêcheurs bouddhistes. Ils suscitent très vite dans le monde profane des vocations d'écrivains venant s'emparer du procédé pour composer d'autres *textes de scènes* sur des sujets empruntés à l'histoire de la Chine. Ces textes profanes sont traités, comme les textes hagiographiques, par mélange de passages de prose typiquement narrative à de longs morceaux de bravoure versifiés, de caractère épique. Tel est le point de départ d'une nouvelle littérature, dite de langue parlée, dans laquelle s'épanouiront le merveilleux théâtre de l'époque des Yuan (1206-1368) et les grands romans des époques Ming (1368-1662) et Qing (1644-1911).

Or les deux littératures, de langue graphique et de langue parlée, demeurent radicalement séparées. Même s'il y a rencontre marginale — le *xiaoshuo* de *petites anecdotes,* genre mineur de la tradition classique, prête son nom au *roman* et l'imite —, aucun des grands genres de langue graphique n'est influencé par l'écriture de langue parlée, et aucune œuvre écrite en langue parlée ne traite de ce qui est du ressort de la langue graphique. Une telle séparation ne saurait s'expliquer seulement comme reflétant la stratification sociale qui coupe l'aristocratie cultivée des milieux populaires incultes, car la littérature de langue parlée a été produite elle aussi par des lettrés, et restait tout aussi inaccessible que l'autre aux illettrés. En réalité, c'est dans l'esprit même du lettré cultivé que la culture devient une culture duale, parce que articulée de deux façons radicalement différentes : celle de l'authentique idéographie et celle de la pseudo-idéographie de l'écriture hybride.

La littérature de langue graphique est morte du coup que lui a porté le mouvement de révolution culturelle du 4 mai 1919. Aujourd'hui, en Chine et dans les pays sinisés, l'idéographie chinoise n'existe plus que dans son avatar d'écriture pure et simple. Pourra-t-elle survivre encore longtemps sous cette forme ? Violemment attaquée à son tour, à la fin du XIXe siècle dans le Japon de Meiji et en plein XXe siècle dans la Chine de la révolution communiste, par les zélateurs d'une révolution alphabétique, l'écriture en caractères chinois a cependant jusqu'ici réussi à se mainte-

ques d'épisodes de la vie du Bouddha ou des saints de la religion. L'idée de transcrire tels quels ces *prêches vulgaires,* comme ils étaient prononcés, a donné naissance aux *textes de scènes,* ainsi appelés parce qu'ils sont des *transformations* (c'est le sens de l'expression *bianwen*) d'extraits hagiographiques en suites de petites scènes très vivantes, qui pouvaient d'ailleurs être illustrées un peu à la manière de nos bandes dessinées. L'exemple le plus représentatif du genre est le *Mulian jiumu bianwen* (*Texte de scènes de Maudgalyâyana* — l'un des deux plus grands disciples du Bouddha — *sauvant sa mère* — de l'enfer). Plusieurs versions en ont été retrouvées au début du siècle à Dunhuang, dont l'une, plus tardive, est datée de 922. Voilà comment apparaît pour la première fois dans la littérature chinoise une véritable *écriture de langue parlée.*

Notons que le phénomène n'entraîne aucune transformation de la langue graphique : celle-ci va continuer de vivre de sa belle vie, sans être aucunement modifiée, pendant un bon millénaire encore. Il n'y a pas eu mutation de la langue graphique en écriture, mais extraction hors de cette langue des graphies qu'elle avait générées, en vue de leur utilisation détournée en signes d'écriture pure et simple, en signes renvoyant aux mots de la langue parlée à prononcer dans le prêche.

Et notons aussi que cette innovation véritablement révolutionnaire a lieu en marge de la culture chinoise traditionnelle, en milieu bouddhique. Autant dire qu'elle est commandée par l'influence d'une culture étrangère, celle de l'Inde, marquée par une écriture reflétant directement la langue parlée. Familiers des textes sanscrits et pâlis, de la lecture qu'en faisaient pour eux les hôtes indo-scythes de leurs monastères, les moines chinois ont eu l'idée de se servir des graphies chinoises un peu à la manière des signes d'un alphabet. L'histoire de l'écriture chinoise présente ainsi cette curieuse anomalie : au lieu d'une mutation de l'idéographie en écriture alphabétique, une hybridation scripturaire de l'idéographie par contamination d'un alphabétisme étranger.

Bien que l'écriture hybride et la langue graphique chinoises soient apparemment de même nature, leur hétérogénéité fondamentale ressort de la profonde différence des deux sortes de littérature qu'elles ont nourries respectivement l'une et l'autre. Du côté de la langue graphique, façonnée pour des emplois divinatoires, rituels, moraux et politiques, la littérature est à vrai dire une idée quelque peu saugrenue, qui n'apparaît qu'à la faveur de la grande crise idéologique faisant vaciller le confucianisme sur ses bases au début de l'époque des *Six-Dynasties,* au IIIe siècle. Le mot *wenzhang* apparaît dans ce sens pour la première fois chez Cao Pi (187-226), qui n'en pense pas moins que « la *littérature* est une fonction éminente de gestion de l'Etat ». Le premier grand théoricien de la littérature de la langue graphique, Liu Xie (465-520 ?), écrit de même que « la littérature sert (...) à instrumenter les six compétences gouvernementales, de manière à faire briller les relations qui conviennent entre prince et sujet, à éclairer les affaires civiles et militaires ». La classification chinoise classique des genres littéraires fait d'ailleurs la part belle à une minu-

nir, au prix seulement de quelques simplifications, en triomphant de ses détracteurs. Cette victoire, elle la doit à un double mérite qui lui a été reconnu : le mérite d'une visibilité sémantique supérieure, qui a pu, à l'inverse de ce que prétendaient les partisans de l'alphabétisation, favoriser l'acculturation des pays sinisés à la civilisation avancée en facilitant l'assimilation du vocabulaire de cette civilisation convenablement traduit, et le mérite d'une imprégnation particulièrement féconde de trois mille ans de culture profondément originale et hautement élaborée. Ces deux mérites sont évidemment liés : c'est la longue tradition culturelle chinoise qui forme le filigrane des caractères chinois dont ont su si bien tirer parti les fabricants, principalement japonais, des néologismes de la langue moderne. Dans ces conditions, on peut penser que l'écriture idéographique ne restera un avantage que tant que la culture traditionnelle, dont le développement s'est définitivement arrêté en 1919, demeurera encore un riche terreau fertilisant. Le jour où ce terreau aura perdu sa fertilité, épuisé par la fructification d'une culture nouvelle parvenue à sa pleine maturité, l'écriture en caractère chinois risque de ne plus peser que du poids d'une énorme mémoire morte dont il vaudra mieux se débarrasser. Mais ce jour est encore loin ; et en attendant, il ne faudrait pas croire, comme les révolutionnaires de l'alphabétisation, qu'il suffit d'être amnésique pour devenir novateur.

Les origines divinatoires de la tradition chinoise du parallélisme littéraire

Dès l'origine de l'écriture chinoise, dans les inscriptions oraculaires du II[e] millénaire av. J.-C., apparaît une sorte de prototype du parallélisme littéraire sous la forme de ce que les spécialistes appellent *les divinations symétriques (duizhen)*. L'expression est forgée sur le modèle de celle qui désigne *les phrases parallèles (duiju)*, mais elle est moderne : faute d'avoir à notre disposition les plus anciens traités de divination, très tôt disparus, nous ne savons pas sous quel nom était originellement désignée cette caractéristique de la procédure divinatoire archaïque. Mais l'expression est bien choisie, et en tout cas elle se rapporte à une règle si constante de la *chéloniomancie* — cette forme extrêmement élaborée de scapulomancie que pratiquaient les Yin (aux derniers siècles du II[e] millénaire av. J.-C.) sur *l'écaille de tortue* —, qu'une trace seulement unilatérale de divination ne saurait être, ou bien qu'une trace incomplète conservée sur une pièce fragmentaire, ou bien une trace de divination inachevée.

Dans ces conditions, et pour autant que la littérature chinoise s'est tout entière développée à partir des inscriptions oraculaires qui en sont la forme embryonnaire, on ne s'étonnera pas que le parallélisme ait pu garder dans cette littérature une exceptionnelle importance. Mais comment ce qui était originellement un aspect très technique des opérations de divination a-t-il pu évoluer en figure de rhétorique ? C'est à cette question que je voudrais dans ce qui suit apporter des éléments de réponse, d'abord en examinant de plus près ce qu'étaient *les divinations symétriques*, et ensuite en revenant sur les rapports de filiation qui rattachent en Chine la protolittérature à l'écriture divinatoire.

Si dans la Chine archaïque les devins ont été amenés à procéder à la divination « par la tortue », c'est que la tortue a pu apparaître — à en juger par ce qu'en dit le chapitre 128 du *Shiji* consacré à ce sujet —, comme un modèle réduit du cosmos, avec sa carapace ronde, au-dessus, comme le ciel et plate, au-dessous, comme la terre, et avec sa capacité de longévité considérable, à l'image de la durée immense de l'univers. Autrement dit, la chéloniomancie ne s'explique que par l'idée d'un symbolisme cosmologique de la tortue, systématiquement développé et

exploité par la science divinatoire. Nous ne connaissons ce symbolisme que sous la forme tardivement réélaborée que lui donnent quelques textes bien postérieurs à l'époque Yin, tels que le chapitre 128 du *Shiji*, déjà mentionné, et que plusieurs articles du *Zhouli* avec leurs commentaires encore plus tardifs. Néanmoins, sous les remaniements théoriques a certainement perduré, véhiculé par la tradition, le principe des interprétations sur lesquelles se fondait la divination sous les Yin. Et là où il y a convergence entre, d'une part, ce qui est à la base de la théorie pour l'époque où nous la connaissons, et, d'autre part, ce qu'impliquent les données factuelles que nous livre l'archéologie pour l'époque de la divination archaïque, là peut être saisi le sens des règles de la chéloniomancie originelle.

L'article que consacre le *Zhouli* au *maître des craquelures divinatoires (bushi)* nous apprend que ne devait en principe servir à la divination que la partie ventrale de la carapace — celle que l'anatomie zoologique appelle le plastron (fig. 1). C'est en effet cette partie ventrale qui repré-

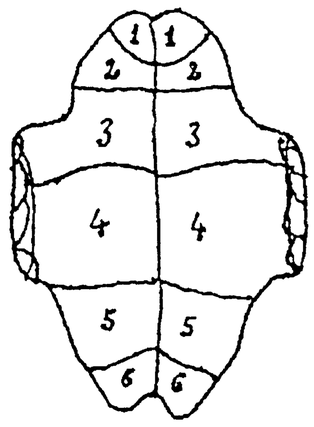


Fig. 1. — Plastron (écaille ventrale) de la carapace de tortue. La rayure longitudinale est *la route de mille li*, et les cinq rayures transversales représentent les *cinq éléments-agents (wuxing)* : eau, fer, terre, feu, bois. Les six plaques qu'elles délimitent de chaque côté sont zoologiquement appelées : *jugulaire (1), humérale (2), pectorale (3), abdominale (4), fémorale (5), caudale (6)*.

sente la terre, siège de tout ce qui se passe *sous le ciel* pour parler comme les anciens auteurs chinois. Or le plastron est marqué au niveau épidermique (indépendamment des suturations des différentes pièces de l'écaille qui n'apparaissent qu'au niveau de l'endoderme, cf. fig. 2) par des rayures qui le divisent en un nombre fixe de plaques apparentes : une rayure longitudinale et cinq rayures transversales, qui délimitent symétriquement six plaques à droite et six plaques à gauche, dénommées, dans

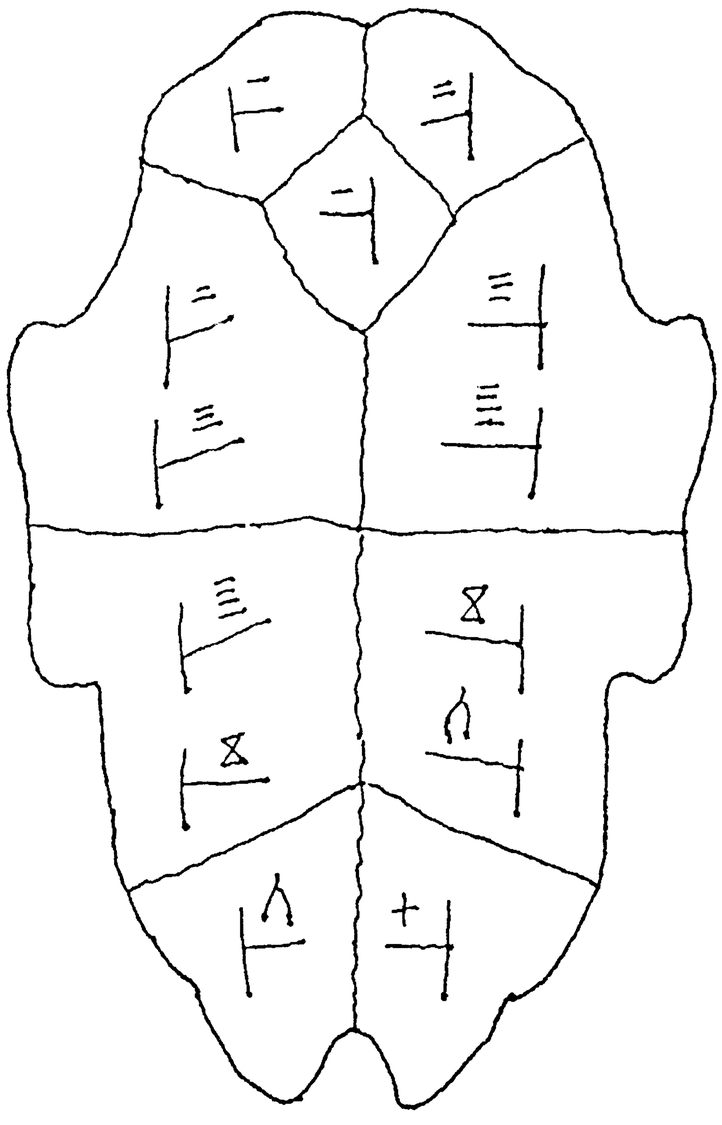


Fig. 3. — Craquelures divinatoires sur une écaille (il s'agit de la pièce *Xucun, xia 442*, cf. fig. 6) : face externe (endroit) du plastron. Au-dessus de chaque craquelure est gravé un chiffre : à droite, des chiffres qui se suivent de 1 à 7 (le chiffre 1 figure au-dessus de la craquelure qui s'inscrit dans la pièce écailleuse pectorale, juste sur *la route de mille li*) ; à gauche, des chiffres qui se suivent de 1 à 6. Plus tard, on appellera *tête, médian* et *queue* les trois parties de la craquelure, la *tête* étant l'extrémité de la barre transversale et la *queue* étant la barre longitudinale.

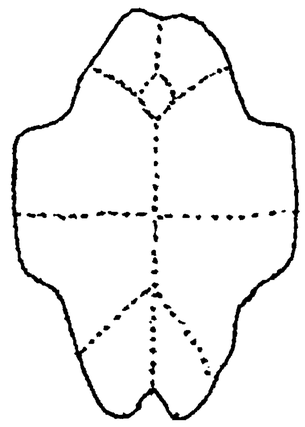


Fig. 2. — Constitution endodermique du plastron : les pointillés indiquent les lignes de suturation des pièces constitutives de l'écaille

l'ordre, plaque jugulaire (sous le cou), humérale, pectorale, abdominale, fémorale et caudale (sous la queue). Selon les commentaires du *Zhouli*, en chéloniomancie la rayure longitudinale était appelée *la route de mille li*, divisant le plastron en deux parties caractérisées comme *yang* à droite et *yin* à gauche ; et les cinq rayures transversales étaient considérées comme représentant *les cinq éléments-agents (wuxing)*, subdivisant chacune des deux parties en six secteurs dont deux, ceux des extrémités (jugulaires et caudales), étaient exclus d'applications divinatoires (1). La divination était donc opérée de chaque côté seulement sur les quatre secteurs huméraux, pectoraux, abdominaux et fémoraux, auxquels étaient attribués des noms dont la signification topique a été oubliée, ceux de *fang, gong, yi* et *gong* (littéralement : *carré, droit, émérite* et *arqué*). Ces indications des commentateurs sont fortement imprégnées de l'esprit de la théorie des cinq éléments qui est assurément relativement tardive. Mais cette imprégnation n'a pu prendre que sur une interprétation antérieure, déjà cosmologique, de la configuration apparente de l'écaille. Cette interprétation ancienne distinguait déjà le plastron — l'archéologie l'atteste —, comme la pièce par excellence d'application des opérations divinatoires. Il est vrai que les Yin se servaient aussi de l'écaille dorsale, fendue en deux et retaillée en semelles relativement plates, de même qu'ils étaient revenus extensivement à l'utilisation d'omoplates de bovidés. Mais il s'agit vraisemblablement, dans les deux cas, de pièces utilisées à titre subsidiaire, l'approvisionnement en plastrons ne pouvant suffire aux besoins considérables de la divination. Les devins opéraient normalement sur le plastron, et c'est la configuration du plastron qui explique les règles de symétrie auxquelles était soumise la divination (2).

interne du plastron — chéloniomantiquement l'envers —, et les craquelures dues au brûlage apparaissaient sur la face externe — chéloniomantiquement l'endroit. Les commentateurs appellent *tête* de la craquelure l'extrémité de la tige du T renversé (qui s'aligne donc transversalement), et *queue* de la craquelure la barre du T renversé (qui s'aligne donc longitudinalement), l'entre-tête et queue étant appelé *médian* (cf. fig. 3). L'archéologie montre que les craquelures étaient systématiquement préstandardisées de telle façon que leur tête se trouve toujours dirigée vers *la route de mille li* ; autrement dit, de telle façon que le T qu'elles dessinent est toujours renversé sur la droite dans la partie droite du plastron, et sur la gauche dans la partie gauche.

D'autre part, les craquelures divinatoires sont souvent numérotées (fig. 3). L'étude de cette numérotation a permis de découvrir que la réalisation d'une seule divination exigeait plusieurs brûlages en vue de l'obtention de plusieurs craquelures — parfois jusqu'à dix sur une même écaille —, et éventuellement l'utilisation de plusieurs écailles — parfois jusqu'à cinq (3). Mais dans tous les cas, en règle générale, les divinations sont répétées symétriquement d'un côté et de l'autre ; et c'est cette procédure qui fait apparaître ce que l'on appelle *les divinations symétriques*.

Celles-ci nous sont révélées à travers les *formules oraculaires (buci)*, gravées sur les pièces divinatoires elles-mêmes après l'exécution de la divination. Rappelons qu'une formule oraculaire complète (la plupart du temps les formules sont plus ou moins abrégées) comprend cinq propositions :

1° *la préface (qianci)*, qui donne la date sexagésimale et le nom de l'opérateur ;
2° *la proposition assignative (mingci)*, qui définit l'objet (tel ou tel acte, tel ou tel fait, tel ou tel accident, bref tel ou tel *événement* posé d'avance par hypothèse) assigné à la divination ;
3° *la proposition judicative (zhanci)*, qui énonce le résultat de la divination (issue favorable ou défavorable de l'acte posé par hypothèse, dans le cas où il serait exécuté ; confirmation ou infirmation de la survenance du fait ou de l'accident posé par hypothèse) ;
4° *la vérification (yanci)*, qui constate *a posteriori* le ou les phénomènes par quoi s'est vérifié le résultat de la divination ;
5° *la postface (houci)*, qui donne le lieu des événements et leur date, cette fois en termes de calendrier lunaire et de cycle liturgique.

Dans *les divinations symétriques*, les propositions assignatives sont opposées, tout le reste de la formule oraculaire se répétant identiquement, ou bien étant purement et simplement sous-entendu ou très abrégé d'un côté précisément parce qu'il s'agit identiquement de ce qui a déjà été formulé de l'autre. Soit par exemple les deux grandes inscriptions de droite et de gauche, identifiées dans les publications sous les

La principale règle imposait une orientation opposée aux *craquelures divinatoires (bu)* de la partie droite et de la partie gauche. Ces craquelures avaient comme on sait une forme préstandardisée — celle d'un T renversé sur la droite ou sur la gauche (fig. 3) —, obtenue par l'aménagement préalable, aux points d'application du tison à brûler l'écaille, de doubles cavités systématiquement conformées au dessin craquelé à obtenir sur l'autre face (fig. 4). Les cavités étaient aménagées sur la face

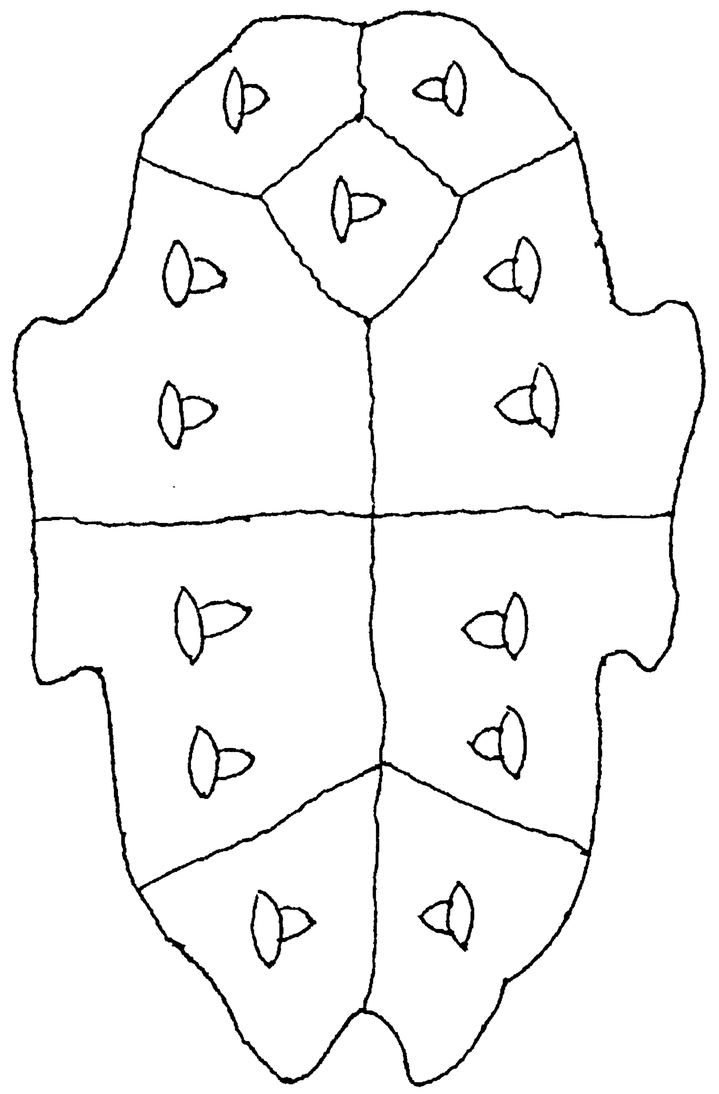


Fig. 4. — Face interne (envers) de la pièce précédente, sur laquelle on voit le schéma des doubles cavités agencées en vue de la préstandardisation des craquelures divinatoires (il s'agit de la pièce *Xucun, xia 443*, cf. fig. 7). Le nombre de doubles cavités — et donc de craquelures divinatoires — est souvent bien plus élevé sur les grands plastrons.

n°s 3 et 4, du plastron reconstitué en entier étiqueté *Bing 1* (fig. 5). Elles se lisent :

Inscription 3 :

Au jour *guichou* [le dernier de la 5e décade du cycle de 60 jours], production de craquelures, Zheng a procédé à la divination. *[préface]*
Entre ce jour et le jour *dingsi* [le 4e de la 6e décade] nous abattrons Zhou [une ethnie étrangère qui n'est pas celle de la future dynastie des Zhou : la graphie est différente]. *[proposition assignative]*
Le roi a pronostiqué en ces termes : au jour *dingsi* nous n'abattrons pas [Zhou]. Au prochain jour *jiazi* [le 1er de la 1re décade du cycle suivant] nous [l']abattrons. *[proposition judicative]*
Une décade et un jour après, au jour *guihai*, Che n'a pas abattu [Zhou]. A la minuit de ce soir-là, au jour *jiazi*, [il l']a effectivement abattu. *[vérification]* [la formule ne comporte pas de *postface*]

Inscription 4 :

Au jour *guichou*, production de craquelures, Zheng a procédé à la divination. *[préface]*
Entre ce jour et le jour *dingsi* nous n'abattrons pas Zhou. *[proposition assignative]*
[la *proposition judicative* et la *vérification* sont purement et simplement omises]

Nous sommes en présence de deux *divinations symétriques* opérées sur la même hypothèse : la défaite de l'ethnie Zhou au jour *dingsi*. Elles ont le même résultat pronostiqué par le roi : la défaite aura lieu, mais au jour *jiazi* et pas au jour *dingsi* ; résultat vérifié par les événements qui se sont produits.

En réalité, il s'agit de la même divination, enregistrée à droite de l'écaille de façon très complète *(préface + proposition assignative + proposition judicative + vérification)* et à gauche de façon abrégée (la *proposition judicative* et la *vérification* ne sont pas réenregistrées). Simplement, cette même divination se dissocie en deux branches auxquelles sont assignés deux objets opposés, formulés dans les deux *propositions assignatives* qui sont l'une positive et l'autre négative. Comprenons bien qu'il ne s'agit pas d'une alternative entre deux possibilités. Il s'agit de la même hypothèse, mais qu'on ne peut poser à droite et à gauche qu'en la changeant de signe en passant d'un côté à l'autre puisqu'il y a changement de sens des craquelures divinatoires. L'inversion de la *proposition assignative*, positive d'un côté et négative de l'autre, résulte de l'application d'une véritable *règle de calcul chéloniomantique*.

En général, c'est la proposition positive qui est à droite et la proposition négative qui est à gauche, comme dans l'exemple cité. Mais on trouve aussi à droite éventuellement une proposition négative, qui devient alors à gauche, par inversion de signe, proposition positive, comme sur la pièce *Jia 2996* :

Divination : Que ne sera pas en difficulté. [à droite]
Divination : Que sera effectivement en difficulté. [à gauche]

Que est le nom d'une chefferie de l'ethnie Yin ; et naturellement ce qui est considéré positivement est que cette chefferie ne soit pas en difficulté. Le privilège du côté droit (qui sera plus tard interprété comme *yang*) est

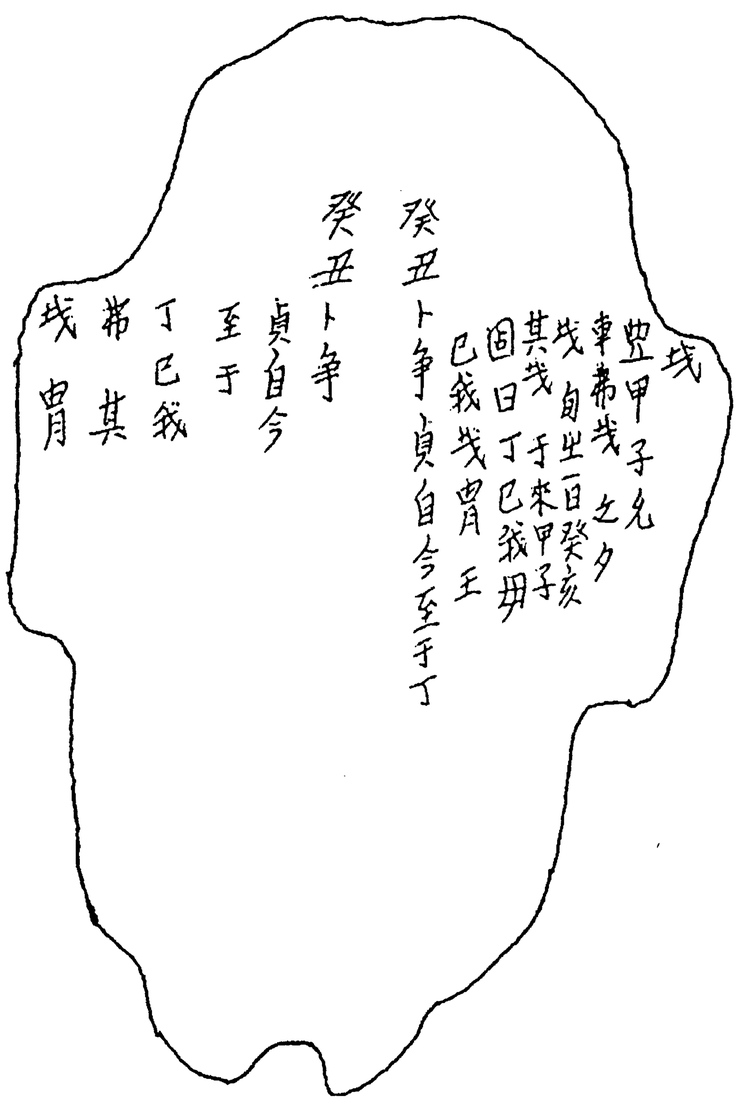


Fig. 5. — Pièce *Bing 1* (schématisée), avec les inscriptions 3 (à droite) et 4 (à gauche), transcrites en graphies modernes. Cette pièce porte en tout 19 inscriptions de formules oraculaires, beaucoup plus brèves pour ce qui est des 17 autres qui couvrent le reste de l'écaille (et qui ne sont pas indiquées sur ce schéma).

accordé en général (il y a des anomalies) à l'hypothèse posée dans le sens qu'on espère, même si ce sens est formulé négativement (dans le cas d'une éventualité préjudiciable). Le côté gauche (qui sera plus tard interprété comme *yin*) se trouve par suite celui de l'hypothèse posée dans le sens que l'on redoute, même si ce sens est formulé positivement.

Ainsi, la symétrie bilatérale de l'écaille de tortue a induit l'idée qu'un événement hypothétique a toujours deux faces, qu'il importe en divination de considérer toutes les deux. La chéloniomancie chinoise procède pour ainsi dire par *divination en parties doubles,* au sens où l'on parle de comptabilité en parties doubles. Le même événement, projeté sur l'écaille divinatoire, est toujours considéré à la fois du point de vue des forces directes desquelles dépend sa survenance, et du point de vue des forces adverses desquelles dépendent les empêchements à sa survenance. Mais il s'agit bien du même événement. C'est pourquoi le résultat de la divination s'exprime très souvent en une seule proposition judicative convenant aux deux côtés, et qui pour cette raison est inscrite au dos de la pièce et au milieu, comme dans le bel exemple des inscriptions *Xucun, xia 442* et *Xucun, xia 443,* qui sont celles de l'endroit et de l'envers d'un même plastron. *Xucun, xia 442* (à l'endroit) (fig. 6) se lit :
à droite :

Divination :
Au jour *wuwu,* production de craquelures, par Zhong, divination.
Pour Ban, pas de catastrophe.

(en bas à droite se lit la note : *shang gao* = *très faste,* qui ne fait pas partie de la formule oraculaire et qui exprime, en termes techniques, la valeur du diagramme divinatoire formé par l'ensemble des craquelures)
à gauche :

Au jour *wuwu,* production de craquelures, par Zhong, divination.
Pour Ban, assurément il y a catastrophe.

Et *Xucun, xia 443* (à l'envers) (fig. 7) se lit :

Le roi a pronostiqué en ces termes : Favorable, pas de catastrophe.

Cependant, il arrive exceptionnellement que le pronostic se traduise lui aussi en deux *propositions judicatives,* comme sur la pièce *Yi 4729,* sur laquelle on lit à droite :

Au jour *renyin,* production de craquelures, par Ke, divination. *[préface]*
Dame (Hao) accouche et enfante. *[proposition assignative]*
Le roi a pronostiqué : Or donc [si c'est] au jour *-shen* accouchement heureux.
Or donc [si c'est] au jour *jiayin* accouchement malheureux : donnant une fille. *[proposition judicative]*

et on lit à gauche :

Au jour *renyin,* production de craquelures, par Ke, divination. *[préface]*
Dame Hao accouche sans enfanter. *[proposition assignative]*
Le roi a pronostiqué : Souhaitons qu'elle n'enfante pas, l'enfantement [serait] malheureux. Pour ?, s'il en était ainsi ce serait difficultueux. *[proposition judicative,* dont la fin, de lecture difficile, a été interprétée ci-dessus de manière très incertaine, une graphie, représentant un nom propre, étant indéchiffrable)

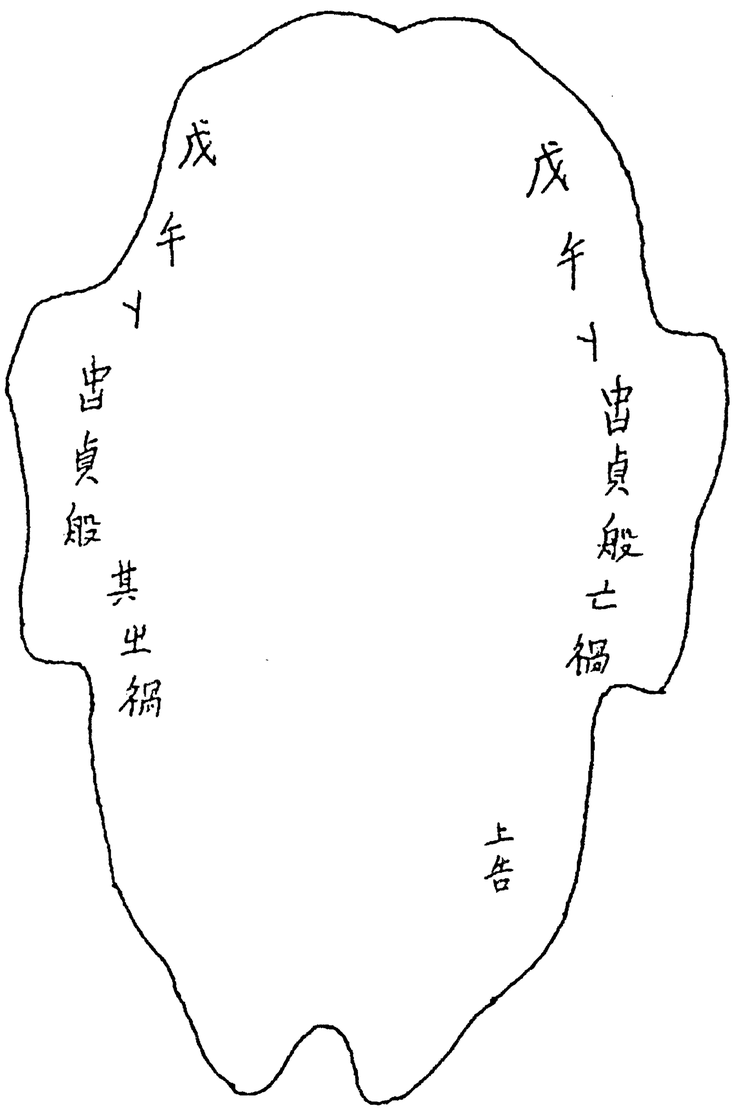


Fig. 6. — Schéma des deux inscriptions (transcrites en graphies modernes) de la pièce *Xucun, xia 442.* Ce qui est schématisé ici se superpose en réalité à ce qui est schématisé dans la figure 3

Cependant, le dispositif des divinations symétriques n'est pas aussi simple que les quelques exemples donnés ci-dessus pourraient le faire croire. Une typologie de ces divinations a été dressée en 1969 par Zhou Hongxiang (4). Si on laisse de côté les particularités propres au traitement des écailles dorsales et des omoplates pour ne considérer que celui des plastrons, beaucoup plus représentatif des principes de la chéloniomancie, il ressort de cette typologie les caractéristiques fondamentales suivantes.

A travers la grande variété des arrangements, deux sortes de symétrie apparaissent : une symétrie forte, mais très réductrice des oppositions qui s'y inscrivent, et une symétrie faible, mais ouverte à des oppositions susceptibles de beaucoup se diversifier.

La symétrie forte est celle qui s'appuie sur la structure en deux parties, droite et gauche, de l'écaille, rigoureusement symétriques par rapport à *la route de mille li.* C'est une symétrie qu'on peut qualifier de globale, pour autant qu'elle concerne la configuration de l'écaille tout entière. Quant à la symétrie faible, c'est celle qui est établie entre deux secteurs seulement de l'écaille, mis en rapport l'un avec l'autre ; et en ce sens on peut la qualifier de sectorielle. Cette symétrie sectorielle n'est qu'approximative quand il ne s'agit pas de secteurs homologues exactement opposés de part et d'autre de *la route de mille li* : voilà en quoi elle est faible.

La symétrie globale commande la disposition des divinations symétriques traitées sur l'écaille entière. Les divinations sont enregistrées par des inscriptions en parties doubles disposées au travers de toute l'écaille, de façon très symétrique par rapport à *la route de mille li,*

a) le plus souvent longitudinalement (les graphies se lisant de haut en bas), soit sur une, soit sur deux colonnes (ordonnées de gauche à droite dans la partie droite, de droite à gauche dans la partie gauche, à l'instar des craquelures divinatoires qui ont la *tête* vers *la route de mille li* et la *queue* vers l'extérieur) (fig. 8) ;
b) parfois suivant une ligne coudée à 90°, d'abord transversale vers le haut de l'écaille puis longitudinale le long du bord extérieur (les graphies se lisant d'abord, en haut et transversalement, de l'intérieur vers l'extérieur, puis, après le coude, de haut en bas) (fig. 9) ;
c) beaucoup plus rarement transversalement sur une seule ligne (les graphies se lisant de gauche à droite dans la partie droite et de droite à gauche dans la partie gauche) (fig. 10).

Le respect de la symétrie est parfois poussé au point que certaines graphies sont gravées à l'envers dans les inscriptions du côté gauche. Cette rigueur conduit à ne faire figurer dans ces dispositions, comme divinations symétriques, que des divinations exactement opposées par pure inversion du positif au négatif de la modalité de la proposition assignative : on n'y trouve que cette forme unique d'opposition absolue.

La symétrie sectorielle commande la disposition des divinations symé-

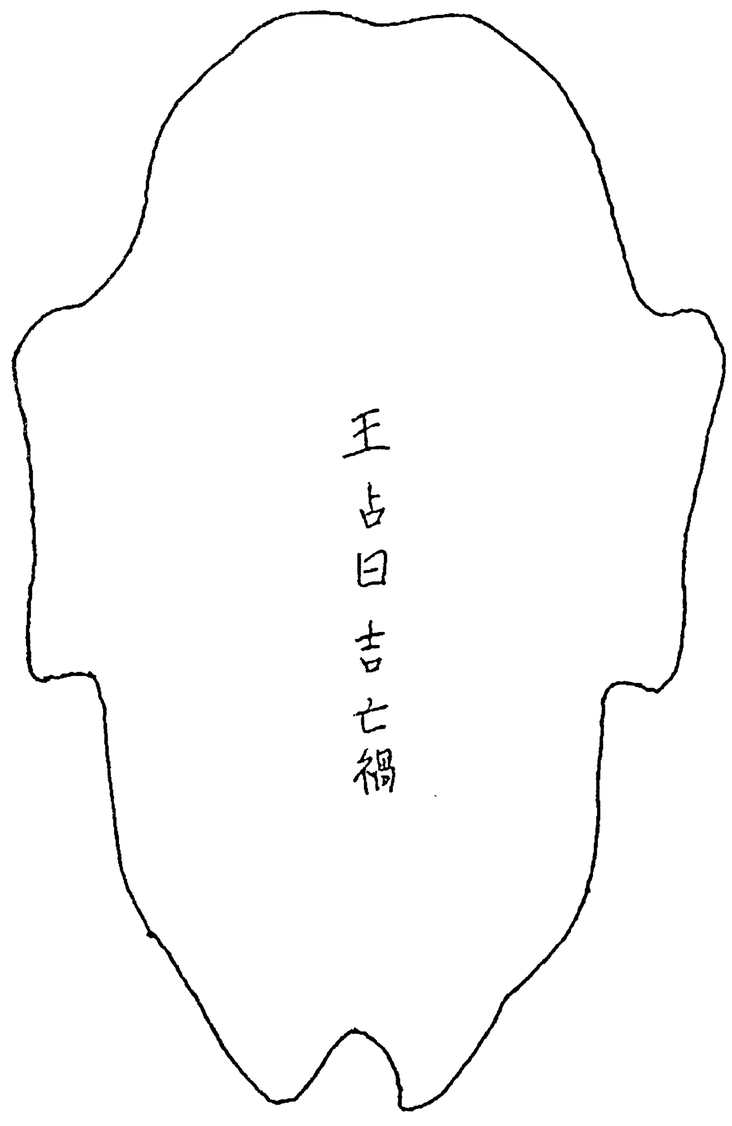


Fig. 7. — Schéma de l'inscription (transcrite ici en graphies modernes) de la pièce *Xucun, xia 443.* Ce qui est schématisé ici se superpose en réalité à ce qui est schématisé dans la figure 4.

triques traitées à l'intérieur de deux secteurs de l'écaille seulement. Les inscriptions qui les enregistrent sont alors concentrées chacune sur l'un de ces deux secteurs. La répartition des divers secteurs n'est révélée, par de telles concentrations d'inscriptions, que de manière assez floue. Nous en ignorons les principes. En tout cas, il ressort des relevés de Zhou Hongxiang que tous les secteurs de l'écaille étaient utilisables (y compris les plaques jugulaires et caudales écartées de l'utilisation divinatoire selon le *Zhouli*), et que les rayures épidermiques n'étaient guère respectées. Ces rayures étaient d'ailleurs très effacées par le grattage de l'écaille, et peut-être était-on attentif plutôt aux lignes de suturation endodermiques. On repère approximativement, sur chaque moitié de l'écaille, six secteurs qui se chevauchent plus ou moins de proche en proche — jugulaire, sagittal, latéral, supra-externe, infra-externe, caudal —, et en outre deux demi-secteurs correspondant aux deux moitiés de la pièce écailleuse en losange à cheval sur *la route de mille li* au niveau pectoral (fig. 11).

Lorsque les divinations symétriques sont effectuées sur deux secteurs homologues, eux-mêmes symétriques (par exemple : les deux secteurs jugulaires, ou les deux secteurs sagittaux, etc.), en général les inscriptions sont elles aussi symétriques, en colonnes longitudinales lues de haut en bas et ordonnées de gauche à droite du côté droit, de droite à gauche du côté gauche. Mais ce n'est pas toujours le cas : par exemple, sur la pièce *Yi 867* deux inscriptions de divinations symétriques sont gravées l'une et l'autre en deux colonnes ordonnées dans le même sens (de droite à gauche), bien que placées l'une dans le secteur supra-externe droit et l'autre dans le secteur supra-externe gauche.

Mais ce qui mérite surtout d'être souligné, c'est que des divinations symétriques sont souvent effectuées sur des secteurs non homologues, qui ne sont pas eux-mêmes symétriques par rapport à *la route de mille li.* Par exemple, sur la pièce *Yi 7781,* les deux inscriptions : « Divination : Yi [ancêtre royal] protège la moisson de millet » et « Yi ne protège pas la moisson de millet » sont placées respectivement dans le secteur infra-externe gauche et dans le secteur supra-externe droit. Il y a même de nombreux exemples de divinations symétriques enregistrées par des inscriptions placées dans deux secteurs qui sont du même côté de l'écaille. Par exemple, sur la pièce *Yinzhui 248,* on lit à droite, dans le secteur infra-externe l'inscription : « Au jour *guichou,* production de craquelures, divination : à Gou, moissonner », et à droite aussi, mais dans le secteur sagittal, l'inscription : « Divination : A Gou, ne pas moissonner. » Cependant, sur la même pièce, on trouve en outre à gauche, dans le secteur sagittal, l'inscription : « Divination : A Shu, moissonner », et, dans le secteur supra-externe, l'inscription : « Divination : A Shu, assurément ne pas moissonner. » Il apparaît donc ici une symétrie de niveau supérieur entre les deux paires d'inscriptions (de divinations symétriques) relatives à la moisson à Gou et à la moisson à Shu.

D'autre part, s'inscrivent dans les symétries sectorielles non seulement des divinations strictement opposées par inversion de la modalité,

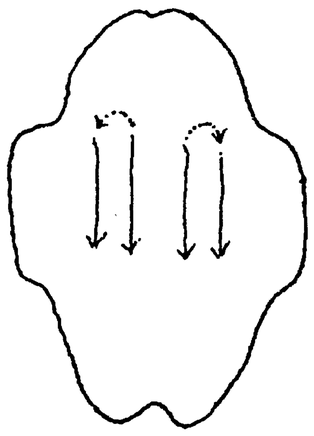


Fig. 8

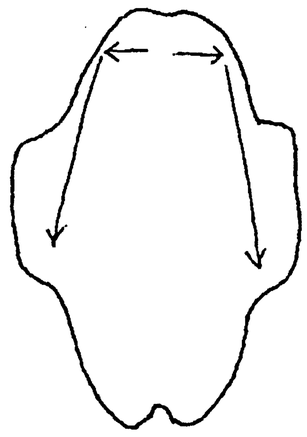


Fig. 9

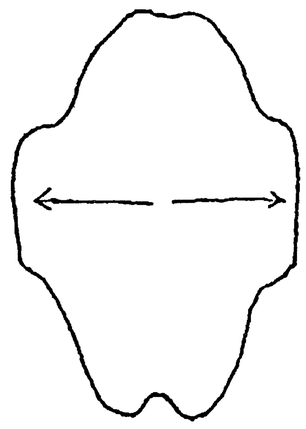


Fig. 10

Fig. 8, 9, 10. — Schémas des dispositifs les plus typiques des inscriptions dans le cas de divinations symétriques qui s'inscrivent dans la symétrie globale de l'écaille. Les traits pleins représentent l'alignement des graphies (les flèches indiquent le sens de lecture), les pointillés indiquent l'ordre des colonnes (d'après Zhou Hongxiang).

positive ou négative, de la proposition assignative, mais aussi des divinations dont la symétrie résulte d'une forme d'opposition moins absolue : par modification d'un élément de la proposition assignative. Par exemple, les deux secteurs jugulaires de droite et de gauche de la pièce *Yinzhui 135* portent les deux inscriptions suivantes :

> Au jour *-yin,* production de craquelures, par Ke, divination : Ban dans sa perte est sans assistance transcendante, ne [peut] battre les Qiang.
> Divination : Long dans sa perte est sans assistance transcendante, ne [peut] battre les Qiang.

Ou encore, les deux secteurs jugulaires de la pièce *Yi 8936* portent les inscriptions suivantes :

> Dire [si] au [Soleil] levant 5 [victimes].
> Dire [si] au [Soleil] couchant 5 [victimes].

Ou encore, les deux secteurs infra-externes de la pièce *Yi 4507* portent les inscriptions suivantes :

> Au jour *xinchou,* par Zi, production de craquelures, divination : Sacrifier un agneau à la Mère [défunte] Hu.
> Au jour *xinchou,* par Zi, production de craquelures, divination : Sacrifier un agneau à ?-si [nom propre d'esprit ou d'ancêtre non identifié].

Dans ces trois exemples, les divinations symétriques s'opposent non parce que les propositions assignatives sont inversées, mais parce que leur contenu est modifié par un changement de personne (Ban ou Long), d'entité divine (soleil levant ou soleil couchant), d'esprit de l'au-delà (Mère défunte ou ?-si). Ailleurs, le changement sera celui de la localité où faire la moisson, de la tribu ennemie à attaquer, du type de sacrifice à offrir, du nombre de victimes à sacrifier, etc. Ainsi, dans les symétries sectorielles peuvent s'inscrire de multiples variantes d'oppositions qui ne sont plus absolues mais relatives.

Enfin, les symétries sectorielles se développent en symétries complexes. On a vu plus haut comment sur la pièce *Yinzhui 248* apparaissait une symétrie de deux paires de divinations symétriques. Sur la pièce *Yi 4540,* figurent deux séries de trois inscriptions disposées de la façon suivante. Si l'on désigne par A, B, C les secteurs jugulaires, supra-externe et infra-externe de droite, et par A′, B′, C′ leurs homologues de gauche (fig. 12), pour la première série on a la disposition :

> A : Au jour *renxu,* production de craquelures, par Zhong, divination : Se débarrasser de la maladie [par] un [sacrifice de rite] *jiao* à l'épouse royale défunte Gui.
> B : Se débarrasser de la maladie [par] un [sacrifice de rite] *jiao* à l'épouse royale défunte Gui.
> B′ : Divination : Ne pas se débarrasser de la maladie par un [sacrifice de rite] *jiao* à l'épouse royale défunte Gui.

Et pour la deuxième série on a la disposition :

> A′ : Au jour *guihai,* production de craquelures, par Nei, divination : Appeler Ban à suivre Fa [ce genre de formule signifie qu'ordre est donné à un chef Yin d'en suivre un autre dans une expédition militaire]
> C′ : Ne pas appeler Ban à suivre Fa.
> C : Appeler Ban à suivre Fa.

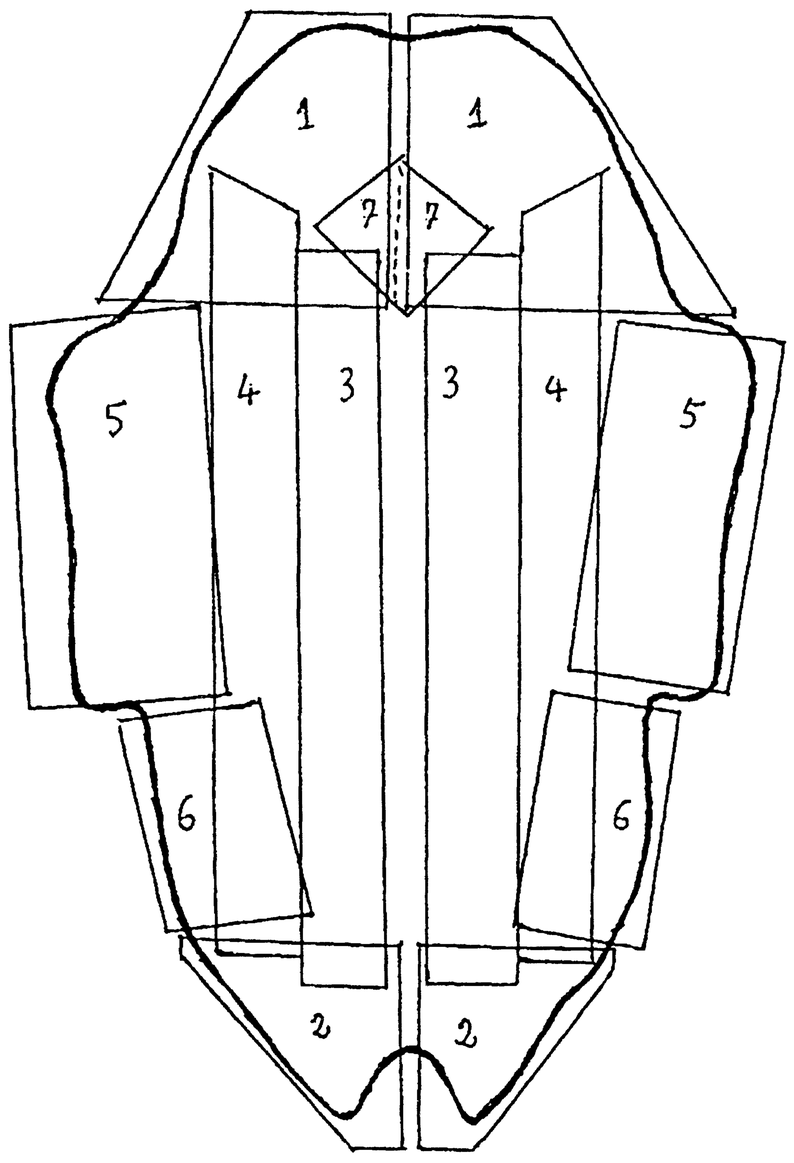


Fig. 11. — Distribution des secteurs du plastron de la carapace de tortue qui sont exploités dans les dispositifs de divinations symétriques s'inscrivant dans des symétries sectorielles. Chaque secteur est désigné ici conventionnellement, à défaut de nomenclature fixée, comme *jugulaire (1), caudal (2), sagittal (3), latéral (4), supra-externe (5), infra-externe (6), pectoral (7)* (d'après Zhou Hongxiang).

Dans la première série, A et B se répètent du côté droit, mais avec inversion de l'ordre des colonnes de l'inscription, et B et B′ s'opposent par inversion de la modalité positive en modalité négative et inversion de l'ordre des colonnes de l'inscription en passant de la droite à la gauche. Dans la seconde série, A′ et C′ s'opposent du côté gauche, par inversion de modalité et inversion d'ordre des colonnes, et C′ et C s'opposent à nouveau, par inversion de modalité et inversion de l'ordre des colonnes en passant de la gauche à la droite. D'autre part, les deux séries sont relativement symétriques entre elles, tout en s'imbriquant l'une dans l'autre. Cette symétrie relative des deux séries est-elle fortuite ? Quel rapport les devins pouvaient-ils trouver entre une sorte de rite apotropaïque et une mesure concernant une expédition militaire ? Ces questions restent ouvertes.

Evoquons encore le remarquable exemple de symétrie complexe représenté par les quatre premières inscriptions, très célèbres, de la pièce *Bing 216,* relatives à quatre sacrifices *di* (sacrifices au souverain d'en-haut) au nord, au sud, à l'est et à l'ouest, en vue d'obtenir de bonnes moissons, avec intervention des vents des quatre orients. Les inscriptions, disposées au milieu de l'écaille à peu près transversalement (les graphies se lisant de l'intérieur vers l'extérieur), se superposent et s'opposent de la manière suivante :

— du côté droit le nord se superpose à l'est et du côté gauche le sud à l'ouest ;
— de sorte que le nord et le sud au-dessus, et l'est et l'ouest au-dessous, s'opposent comme la droite à la gauche.

Le dispositif ne comporte que quatre inscriptions de modalité positive : comme si le renversement du nord au sud et de l'est à l'ouest valait inversion du positif en négatif.

Depuis Granet, nous savons que la pensée chinoise est une pensée qui articule l'univers selon d'innombrables correspondances entre tous les éléments du cosmos. Mais comment cette logique des correspondances s'est-elle formée ? Précisément à partir de la chéloniomancie qui projetait toutes les réalités sur l'écaille de tortue dont la configuration était convertie par le rationalisme divinatoire en une grille de rapports de symétrie très complexes à plusieurs niveaux. Le rapport fondamental est bien sûr celui de la symétrie droite-gauche, suivant l'axe de *la route de mille li,* interprété ultérieurement comme celui de la symétrie du *yin* et du *yang.* Au deuxième niveau se définissent des symétries sectorielles suivant des axes secondaires que la spéculation ramènera plus tard à cinq, en congruence avec le nombre des éléments-agents *(wuxing)* qui commandent les transformations de l'univers. La complexité des dispositifs divinatoires figurant sur les pièces d'époque Yin que nous possédons trahit une élévation de la construction des rapports de symétrie à des niveaux encore supérieurs, trop difficiles à pénétrer parce que la tradition ne nous a conservé que des bribes de la théorie chéloniomantique. Mais il n'est

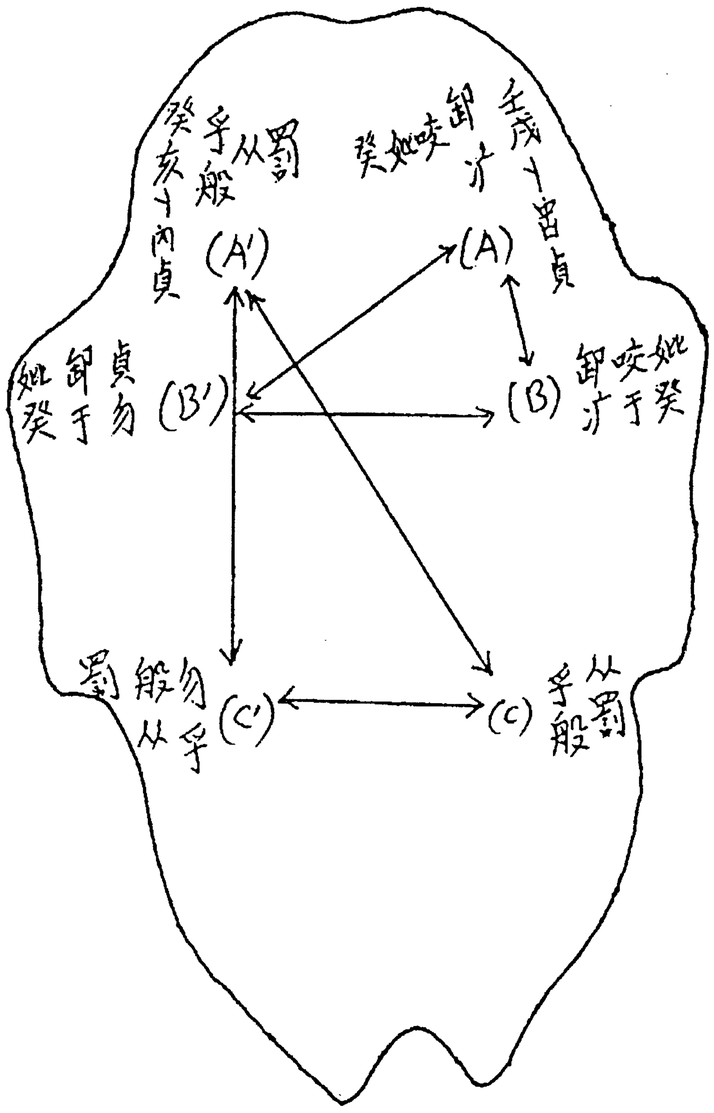


Fig. 12. — Schéma du dispositif des six inscriptions oraculaires citées de la pièce *Yi 4540*
(les graphies sont transcrites dans leur forme moderne)
(d'après Zhou Hongxiang)

fiant les normes liturgiques et cérémonielles mises au point par procédure divinatoire. Mais les *Odes canoniques* proviennent de chants, ainsi que l'indique la *Préface du Shijing* ; ce qui n'a apparemment rien à voir avec les inscriptions oraculaires.

Cependant, ce que la tradition nous apprend de l'origine des collections de chants ne laisse pas de surprendre. Dans les temps anciens, rapporte Ban Gu au chapitre bibliographique du *Hanshu,* des fonctionnaires étaient chargés de recueillir les chants populaires à l'intention du souverain, qui en tirait des lecons pour corriger les erreurs de son gouvernement. Sans doute, de tout temps et partout, les souverains se sont-ils intéressés à l'opinion publique. Mais on ne connaît pas, hors de la Chine ancienne, d'autre exemple de prise en considération systématique des chansons anonymes circulant dans les populations, à l'exclusion des autres manifestations d'opinion. Pour quelle raison la collecte des chants populaires a-t-elle été ainsi institutionnalisée dans la Chine ancienne ? Selon le *Zouli,* cette collecte était dirigée par *le grand maître (de musique) (dashi),* dont la charge était plus généralement de régler les parties musicales de toutes les cérémonies selon l'harmonie du *yin* et du *yang* exprimée par les instruments et les chants. La fonction du grand maître de musique n'était pas sans analogie avec celle des devins, eux aussi chargés de régler la liturgie suivant l'ordre cosmique, mais qu'ils découvraient, pour leur part, par chéloniomancie. Et en effet, de même que l'ordre cosmique était déchiffré sur l'écaille de tortue à travers les symétries des dispositifs divinatoires, il pouvait être recherché, de la même façon, dans les chants et la musique, à travers les symétries de la prosodie et du rythme. L'intérêt tout particulier des anciens ritualistes chinois pour les chants populaires n'a-t-il pas été provoqué par le fait que la prosodie de ces chants était extraordinairement marquée par d'incessantes reprises et ritournelles qui en formalisaient le contenu à la manière des divinations symétriques, signe d'une profondeur oraculaire tenant d'autre part à l'émergence spontanée de ces chants au sein du peuple ? « Le Ciel voit tout par les yeux de notre peuple, le Ciel entend tout par les oreilles de notre peuple », lisons-nous dans un passage perdu du *Taishi* sauvé par une citation de Mencius (5A, 5). Les réactions du peuple aux actes de gouvernement sont, après coup, ce que les réactions de l'écaille de tortue étaient aux mêmes actes au moment de leur anticipation expérimentale dans la divination. Dans les deux cas les anciens Chinois ont vu les mêmes signes des volontés du Ciel ; et ils ont appliqué à la transcription des chants populaires les graphies dont ils avaient inventé le système pour formuler les divinations. La très grande simplicité des naïfs libretti des chansons folkloriques, formés d'un rudimentaire bout-à-bout de courtes propositions aussi dépouillées des surcharges courantes dans le langage parlé que l'étaient les stéréotypes des formules oraculaires, se prêtait aisément à la transcription dans l'idéographie divinatoire. Ainsi a pu se constituer le noyau du *Livre des Odes* : le *Guofeng (Airs des divers pays).* Les pièces de cour et les hymnes liturgiques ont pu être fabriqués

guère douteux que ce soit de cette manière que, par la chéloniomancie, le sens des correspondances ait été considérablement développé dans la pensée chinoise.

Chez tous les penseurs anciens, la logique des correspondances se marque par une articulation de la pensée faite, non pas d'enchaînements de prémisses à conséquences, mais de renvois les unes aux autres de propositions arrangées symétriquement. Ainsi, quand Confucius *(Lunyu 2,3)* oppose « l'obéissance forcée sans conviction qu'imposent l'autorité administrative et l'intimidation pénale » à « l'élan de conscience qu'entraînent l'ascendant de la vertu et l'équilibre des rites », la raison démonstrative de son propos est faite de la symétrie même des deux parties, beaucoup plus pertinente pour un esprit chinois qu'une démonstration de la forme : « Ce qui touche le cœur est supérieur à ce qui n'est qu'extérieurement coercitif, donc la vertu et les rites l'emportent sur la règle administrative et la loi pénale. » Il en va de même, lorsque Lao zi oppose *(Daodejing 73)* « le courage qui pousse à la mort quand c'est celui de l'aventure » au « courage qui garantit la vie quand c'est celui de résister à la tentation de l'aventure ». Il serait facile de multiplier presque à l'infini de tels exemples. Observons simplement en passant que chez Lao zi les oppositions prennent beaucoup plus souvent qu'ailleurs un caractère absolu, par la recherche d'une parfaite symétrie, celle de l'exacte correspondance de l'antithèse négative à la thèse positive, dans la construction du raisonnement. C'est que Lao zi s'efforce de déployer sa spéculation au niveau fondamental, au niveau qui, chéloniomantiquement, est celui du *yin* et du *yang.* Les autres penseurs s'intéressent plutôt à la superstructure des phénomènes, et par suite à des symétries relatives, ramenées seulement de loin en loin aux symetries fondamentales.

Cependant, en même temps que la chéloniomancie entraînait la pensée chinoise à la recherche et à l'exploitation des mille formes de symétrie qu'on peut toujours imaginer entre les phénomènes, elle donnait droit de cité, à l'intérieur de la langue écrite que la science divinatoire avait élaborée pour ses propres besoins, à une autre génitrice particulièrement féconde de formes symétriques : la poésie, dont le statut quasi divinatoire est consacré par la transcription des *Odes* dans l'écriture des devins.

Dans la protolittérature chinoise — l'ensemble des différents recueils canoniques qui précèdent la littérature d'auteurs —, le *Livre des Odes (Shijing)* fait figure de pièce rapportée. Tous les autres canons décrivent directement des collections classées d'inscriptions oraculaires et d'inscriptions rituelles sur bronze composées à l'imitation de celles-ci. Cela va de soi pour le *Canon de la divination (Yijing).* C'est presque évident pour les canons historiques — *Annales (Chunqiu),* faites de la reprise chronologique des actes des divinations touchant les principaux événements survenus chaque année, *Livre des documents (Shujing),* fait de la reprise des grandes inscriptions sur bronze. Et l'on peut se l'expliquer facilement pour l'ancien *Canon des rites (Liji),* codi-

3 – Cf. Jao Tsung-I, A Study of the numeral conception of Yin-Shang People, in *Studies Presented to Tung Tso Pin on his Sixty-Fifth Birthday (The Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica,* extra volume n° 4), Tapei, 1961, p. 949-982 (en chinois).

4 – Zhou Hongxiang, *Buci duizhen shuli* (titre anglais : *On the various forms of antithetic pairs of Divinations,* by H. H. Chou), Hong-Kong, 1969. Presque tous les exemples donnés dans le présent article ainsi que les schémas qui y figurent sont empruntés à cette étude.

5 – Liu Linsheng (*Zhongguo pianwen shi,* Shangai, 1937, p. 15) estime que le nombre des vers du *Shijing* construits en parallélisme se chiffre entre 60 et 70 %.

sur ce premier modèle, de même que les inscriptions rituelles sur bronze l'ont été sur le modèle des inscriptions sur écaille. Dans tous les cas, l'importance des symétries poétiques, c'est-à-dire précisément de ce que l'on appelle en chinois le parallélisme, est dans ces pièces considérable : près de 70 % des vers du *Shijing* en sont marqués (5). Il s'agit assurément de la caractéristique la plus frappante, la plus systématiquement recherchée, de cette poésie.

Entre les symétries des formules oraculaires et celles des vers du *Shijing,* il y a cependant une différence : seules les secondes sont renforcées par le rythme. Dans les inscriptions divinatoires, la symétrie sémantique est très forte, mais la symétrie rythmique n'existe pas : même dans la pure répétition, elle est pour ainsi dire mangée par l'abréviation très poussée des formules. Dans le *Shijing,* par contre, la symétrie rythmique est parfaite, et c'est elle qui fait ressortir des symétries sémantiques qui autrement seraient restées cachées. D'où la puissance de révélateur — au sens divinatoire du mot — du parallélisme poétique, qui est fait de la combinaison de la symétrie sémantique et de la symétrie rythmique.

Il est vrai que pour les commentateurs classiques le *Shijing* a cessé d'être un recueil à valeur principalement cosmologique. Mais nous savons qu'il l'a été autrefois. Le chapitre bibliographique du *Hanshu* fait état d'une tradition de commentaires, malheureusement perdus, en honneur à l'époque dans la région de Qi, et suivant lesquels les *Odes* ne prenaient tout leur sens qu'en termes de *yin,* de *yang* et d'interaction des *cinq éléments-agents (wuxing).* Cette tradition a été complètement rayée de l'exégèse canonique classique en raison de la prédominance écrasante de celle de Lu, remontant à Confucius et donnant du *Shijing* une interprétation exclusivement politico-morale. C'est pourtant bien surtout à cause de la charge de signification cosmologique qu'il est capable de véhiculer que le parallélisme, à partir de ses prototypes canoniques, est devenu dans toute la littérature chinoise, en prose ou en vers, l'instrument de prédilection des auteurs. Il a toujours été, pour un esprit chinois, bien plus qu'une figure de style gratuite : le reflet que donne l'écriture parfaitement accomplie, l'écriture divinatoire, des correspondances qui existent dans la profondeur de l'univers entre tous les phénomènes dont elle dégage le sens.

NOTES

1 – Voir le commentaire de Liu Yi (1017-1086) à l'article *bushi* du *Zhouli* (ce commentaire est traduit par Biot dans *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou,* Paris, 1851, vol. II, p. 75).

2 – Sur les techniques de la chéloniomancie, voir David N. Keightley, *Sources of Shang History. The Oracle-Bones Inscriptions of Bronze Age China,* University of California Press, 1978.

tenant 55 (certains disent 58) générations passées. On la relève sur l'inscription d'une cloche de bronze datée de 1485, et sur des stèles de 1481, 1533, 1546, 1533 notamment. Elle a servi à composer des ouvrages de divination, de rituel religieux, d'histoire, de littérature populaire variée, de leçons de choses, qui se comptent par centaines (conservés dans diverses bibliothèques de Pékin et d'instituts ethnographiques locaux), pour la plupart manuscrits bien que quelques-uns aient été imprimés en xylographie ou en lithographie.

L'écriture *yi* est composée d'un grand nombre de signes syllabiques — dépassant le millier mais dont un peu plus de cinq cents seulement sont couramment utilisés —, fabriqués à partir de caractères chinois pris pour leur prononciation. Le système phonique des dialectes *yi* donne des combinaisons syllabiques qui, compte tenu des tons, s'élèvent à environ douze cents. C'est pour noter chacune de ces syllabes que l'on a fabriqué en aussi grand nombre des graphies démarquées des caractères chinois. Il s'agit donc d'une écriture phonétique ; mais si hétéroclite, si loin même d'un simple début de systématisation en alphabet syllabique, qu'on l'a parfois prise pour une écriture idéographique. Les graphies ne peuvent d'ailleurs être classées que par *clé,* comme les caractères chinois : 119 clés suivant le dictionnaire publié en 1978 par une équipe de chercheurs du Guizhou (un autre système, en 26 clés, a cependant été proposé pour les graphies utilisées par les Yi du Sichuan). Les graphèmes élémentaires entrant dans le tracé de ces graphies sont au nombre de 20 (fig. 1). Chaque graphie se compose d'un radical clé, auquel s'ajoute éventuellement une sous-graphie et/ou un ou deux graphèmes accessoires diacritiques. Au total, le tracé d'une graphie comprend de un à sept graphèmes. La tradition dominante — celle du Sichuan — était d'écrire horizontalement de droite à gauche. Cependant, dans le Guizhou et le Yunnan, à l'instar de la tradition chinoise ancienne, on écrivait verticalement par colonnes se succédant vers la gauche, et aujourd'hui, partout, sous l'influence de la nouvelle pratique chinoise, l'habitude a pris naissance d'écrire horizontalement de gauche à droite (fig. 2).

Les *Yi* ont pris modèle sur des graphies chinoises de toute sorte de style : aussi bien petites sigillaires que régulières anciennes ou cursives. Les variantes sont très nombreuses d'un groupe ethnique à l'autre. En



Fig. 1. — Les vingt graphèmes élémentaires de l'écriture *yi*

Ecritures apparentées à l'idéographie chinoise : écritures Yi, Nakhi, Tangout, Khitan et Joutchen

Sous le rayonnement de la culture chinoise, toute l'aire géographique de l'Asie extrême-orientale a subi l'influence de l'idéographie inventée et développée par les Chinois. La langue graphique chinoise a été adoptée telle quelle dans les pays où ont été imitées les institutions de l'Empire chinois : Corée, Vietnam, Japon. Mais, en outre, l'aspiration des nationalités à une expression écrite également de leur culture propre a stimulé partout l'effort d'élaboration d'écritures adaptées aux langues vernaculaires. Les caractères chinois ont alors été pris pour modèles dans la fabrication de nouvelles écritures idiomatiques, soit elles aussi idéographiques, comme dans le cas de l'écriture dite démotique vietnamienne, soit recomposées phonétiquement d'éléments décortiqués des graphies chinoises, comme dans le cas des *kana* japonais. Nous allons passer en revue cinq formes d'écriture fabriquées, selon l'un ou l'autre de ces deux procédés, dans des subcultures marginales du territoire chinois, dont deux, celles des Yi et celle des Nakhi, sont toujours restées minoritaires, mais dont les trois autres, celles des Tangout, des Khitan et des Joutchen, sont parvenues au niveau de cultures dominantes pendant les brèves heures de gloire des empires Xi Xia, Liao et Jin.

Ecriture Yi (ou Lolo)

Les Yi, autrefois appelés Lolo du nom d'un des groupes ethniques qui les représentent, sont des aborigènes de certains districts des provinces chinoises actuelles du Sichuan, du Yunnan et du Guizhou. Apparentés aux Tibétains, ils forment une population de près de cinq millions d'âmes actuellement. Leur langue, de la famille sino-tibétaine, est monosyllabique. Elle possède une écriture qui, selon les anciens ethnographes chinois, aurait été inventée à l'époque des Tang (518-907), mais réélaborée à l'époque des Ming (1368-1646). Cette écriture serait due originellement à un prêtre-devin que les Yi de la région des montagnes Liang (dans le Sichuan) considèrent comme ayant été l'un des leurs, il y a main-

outre, change aussi la façon de coucher les graphies sur les lignes : dans certaines localités on les couche dans le sens de la ligne, dans d'autres on les couche perpendiculairement à la ligne.

L'écriture *yi,* très peu évoluée, n'est jamais sortie du milieu des prêtres-devins qui s'en sont transmis jusqu'à maintenant la tradition, de génération en génération, à l'intérieur de chaque groupe ethnique. Elle est très difficile à manier et à lire. Les chercheurs ne peuvent la déchiffrer qu'au prix d'un très long travail sur le terrain, non seulement de familiarisation linguistique, mais aussi d'assimilation des mœurs, des mythes, des pratiques religieuses, sans une parfaite connaissance desquels les textes, que le caractère fort approximatif de l'écriture rend très sibyllins, ne peuvent être interprétés. Le corpus des écrits *yi* n'en constitue pas moins une source irremplaçable pour l'ethnographie : la plus rudimentaire des écritures apporte toujours des précisions que n'a pas pu fixer la tradition orale, même beaucoup plus riche.

Ecriture Nakhi (ou Mosso)

Les Nakhi (en chinois naxi) sont eux aussi apparentés aux Tibétains, mais bien moins nombreux que les Yi. Leur population ne compte actuellement qu'environ 170 000 âmes. Ils sont établis de part et d'autre du haut fleuve Bleu, dans le Yunnan, principalement du côté est. Ils parlent une langue monosyllabique de la famille sino-tibétaine, pour laquelle ils ont fabriqué deux écritures. Des deux la dernière-née, connue sous le nom d'écriture *geba* (c'est-à-dire écriture *cadette*), est une écriture phonétique très similaire à celle des Yi. Il suffira de signaler qu'elle aurait été fabriquée par un ancêtre éloigné de douze générations d'un certain Mugong, actif au début du XVIe siècle, et que la trace la plus vieille que nous en ayons est une inscription figurant sur une stèle trilingue de 1619 commémorant en chinois, en tibétain et en langue nakhi l'édification d'un pont.

L'autre écriture nakhi, nettement plus ancienne, est bien plus intéressante. On l'a relevée autrefois surtout chez les Mosso, l'un des sous-groupes des Nakhi, par le nom duquel elle est surtout connue ; mais les natifs la désignent comme écriture *dongba,* c'est-à-dire écriture des *prêtres-devins.* Il s'agit cette fois d'une écriture purement idéographique. Son invention est difficile à dater. Aujourd'hui, les spécialistes estiment qu'elle pourrait remonter au XIe siècle, mais guère plus haut. On conserve actuellement quelque vingt mille documents écrits en graphies *dongba,* notamment à Pékin et dans le Yunnan (où les Nakhi sont organisés administrativement en zone autonome). Ce corpus comprend surtout des textes magiques et religieux, mais aussi des textes historiques, astrologiques, médicaux, littéraires. Trop difficile pour être maniée par d'autres que les prêtres-devins, l'écriture *dongba* a cependant servi aussi à échanger des lettres et à tenir des comptes. Elle s'écrit à l'encre et au pinceau,

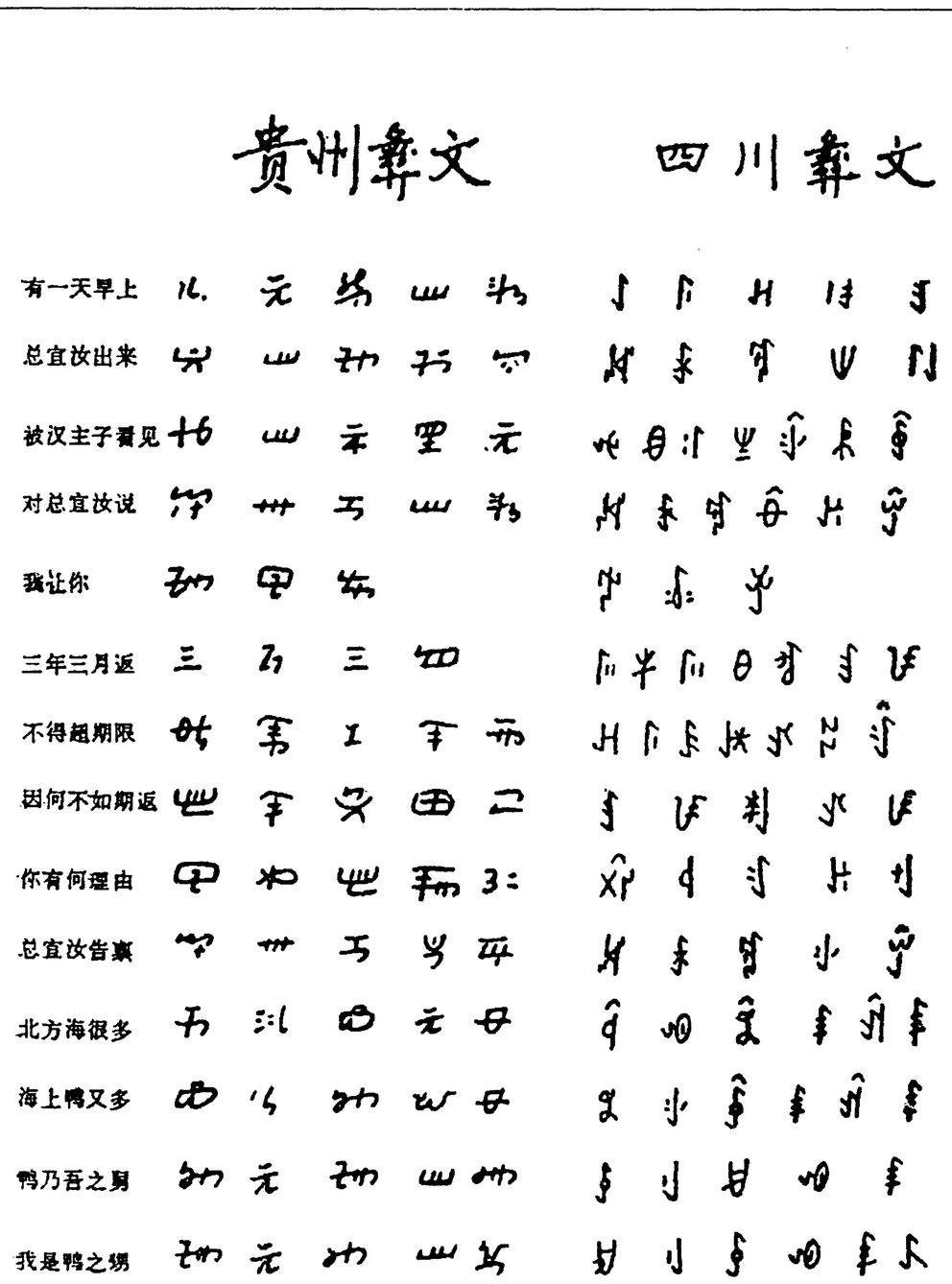
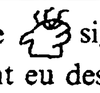
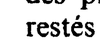


Fig. 2. — Texte en écriture *yi* : à droite en style des Yi du Sichuan, à gauche en style des Yi du Guizhou.
En marge à gauche : traduction en chinois

— celui de la *synonymie graphique* : la graphie  signifie à la fois *singe* et *ancêtre* (les Tibétains pensent qu'ils ont eu des singes pour ancêtres). Et de plus, l'écriture *dongba* utilise systématiquement certains autres procédés naïvement métaphoriques, qui ne sont pas inconnus des Chinois dans une certaine pratique populaire du maniement des caractères :
  — on incline la graphie pour exprimer l'idée que son référent extra-linguistique est *penché* (par ex. : signifie *ciel,* mais  signifie *ciel penché*) ;
  — on renverse la graphie et on la prive du graphème figurant l'œil pour signifier la mort (par ex. :  signifie *singe vivant* et  signifie *singe mort*) ;
  — on modifie le sens de la graphie en la coloriant (par ex. : le pictogramme colorié du soc de charrue signifie *soc de charrue neuf*).

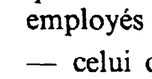
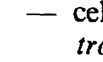
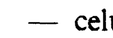
Les pictogrammes *dongba* ont suscité un grand intérêt chez les paléographes chinois. Le grand spécialiste des inscriptions oraculaires d'époque Yin, Dong Zuobin (1895-1963), a relevé des traits de convergence extraordinairement frappants entre ces pictogrammes et ceux que les devins Yin avaient fabriqués deux millénaires et demi plus tôt, et que les Nakhi ne pouvaient certainement reconnaître dans les graphies chinoises très évoluées qu'ils avaient sous les yeux (fig. 3).

Ecriture Tangout

Les Tangout sont un peuple mêlé de Tibétains et de Turco-Mongols, de la région du haut fleuve Jaune, identifié par les Chinois sous le nom de Dangxiang (dont *Tangout* paraît être la déformation en turc) entre le VIIe et le XVe siècle avant qu'il ne se fonde dans d'autres populations de la haute Asie. La langue tangout, de la famille sino-tibétaine, est aujourd'hui une langue morte, en cours de restitution. Elle nous est connue grâce aux documents qu'a permis de laisser d'elle à la postérité l'invention d'une écriture. A la fin du Xe siècle, un prince tangout, ayant épousé une princesse Khitan, se fit reconnaître par les Khitan le titre de roi vassalisé sur un territoire de la région des Ordos, avec l'appellation dynastique de Xia. Deux générations plus tard, ce fief ayant été considérablement élargi par de vastes conquêtes, le roi Xia prit en 1038 le titre d'empereur, avec une indépendance que ses successeurs devaient conserver jusqu'à l'annexion de leur pays par Gengis khan en 1227. Or, c'est à la veille de la fondation de cet empire — connu dans l'histoire sous le nom d'empire des Xia occidentaux (Xi Xia) — que le futur empereur Yuanhao (?-1048), en même temps qu'il réformait toutes les institutions tangout sur le modèle chinois, décida de fabriquer une écriture imitée de l'idéographie chinoise.

horizontalement et de gauche à droite. Les livres *dongba* sont faits de papier de fabrication locale, assemblés en feuillets généralement de 25× 7 cm environ.

Les idéogrammes *dongba* sont au nombre d'environ un millier. Ils n'ont pas de prononciation fixe : chaque lecteur les réalise phonétiquement suivant son propre dialecte. Ce sont, en très grande majorité, des pictogrammes assez simples, mais incomplètement standardisés et restés très proches de dessins. Les animaux sont représentés par leur tête, les végétaux par leur feuille ou le schéma de leur ramure, les objets par leur contour. Mais les autres procédés de l'idéographie, tels qu'ils ont été analysés par les anciens auteurs chinois, sont également employés :

— celui des *déictogrammes* : pour *un,* pour *deux,*  pour *trois* ;
— celui des *syllogigrammes* :  (trois sapins) pour *forêt* ;
— celui des *morphophonogrammes* :  (= *montagne* + prononcé *ta*) pour *pente* ;
— celui de l'*homonymie graphique* : la graphie du *vent* est reprise pour signifier *printemps* ;

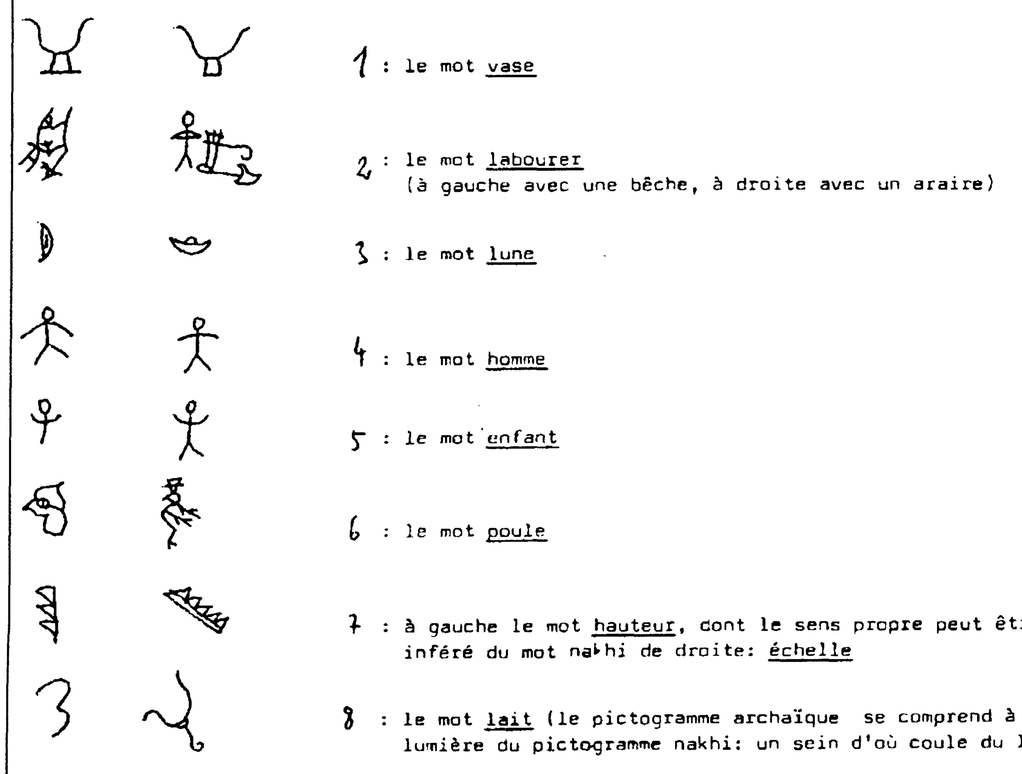


Fig. 3. — Pictogrammes *nakhi,* à droite,
et pictogrammes chinois archaïques de même signification à gauche,
selon Dong Zuobin.



Fig. 4. — Edition d'époque mongole de la version tangout du *Sûtra de Huayan (Avatamsakasûtra)*, imprimé suivant le procédé de l'imprimerie par caractères mobiles

— soit des formations typiques de l'écriture tangout n'ayant aucune analogie dans l'idéographie chinoise :

1° des graphies composées selon le principe de la méthode chinoise de représentation des prononciations dites *fanqie* (méthode remontant au Ier siècle av. J.-C. selon Ogawa Tamaki, et consistant à télescoper l'initiale de la prononciation d'un premier caractère témoin et la finale de la prononciation d'un deuxième caractère témoin pour représenter la prononciation complète — initiale et finale — d'un troisième caractère à expliquer) :

(prononcé *sie*) (pron. *siu* + pron. *ye*).

Ces composés, employés pour des noms propres chinois, des toponymes, des mantras bouddhiques, sont assez rares (5 % du lexique), mais témoignent d'une interprétation purement phonétique de l'idéographie.

2° Des graphies composées dont la phonétique, bien que graphiquement purement tangout, doit être réalisée selon la prononciation du mot étranger (chinois ou khitan) qu'elle traduit :

(toponyme prononcé *shen*) est composé de la sous-graphie de l'*arbre* : et de la sous-graphie de l'*esprit* : normalement prononcé *na* mais qui ici se prononce *shen* comme se dit *esprit* en chinois.

Ces composés sont extrêmement rares.

3° Des graphies composées d'une phonétique et de la sous-graphie qui signifie *long*, indiquant que la prononciation doit être allongée :

yî (prononcé *yi* + *long*).

â (prononcé *a* + *long*)

Ces graphies sont employées pour noter les mantras bouddhiques, et composées de manière à pallier l'absence de syllabes longues en tangout.

Les graphies composées de l'écriture tangout sont frappées d'une double instabilité : elles varient beaucoup, et dans le positionnement des sous-graphies (la phonétique, par exemple, est placée tantôt à droite tantôt à gauche), et dans l'abrègement de celles-ci (tantôt c'est telle partie, tantôt telle autre, de la graphie simple, qui est élidée dans la sous-graphie). C'est là une première différence avec les graphies chinoises, qui sont au contraire d'une stabilité parfaite. Une autre différence, qui saute aux yeux dès le premier coup d'œil jeté sur un texte tangout et un texte chinois placés côte à côte, est le contraste des deux systèmes au niveau de la deuxième articulation graphique. Dans les graphies tangout, ce système est très pauvre ; d'une pauvreté analogue à celle du phonétisme de certaines langues qui manquent de certaines voyelles ou de certaines consonnes. Les syllabes graphiques, si l'on peut dire, de l'écriture tangout, à savoir les combinaisons de graphèmes élémentaires, souffrent d'être très peu variées : les traits de pinceau sont pour la plupart uniformément droits ou obliques (les points sont extrêmement rares), et soit croisés, soit parallèles (bien moins ramifiés que dans les caractères chinois). Cette pauvreté est compensée par un accroissement de la quantité de syllabes graphiques, nécessaire pour différencier suffisamment les graphies les unes des autres : en moyenne, le nombre de traits de pinceau est nettement plus élevé dans les graphies tangout que dans les graphies chinoises. Les graphies tangout sont ainsi à la fois très régulières et très chargées. Leur régularité ne manque pas de beauté, du point de vue de la calligraphie ; mais elle trahit le caractère extrêmement artificiel de cette écriture. L'étude des textes tangout est encore bien trop insuffisamment avancée pour permettre d'apprécier à sa juste valeur la littérature servie par une telle écriture. Mais d'ores et déjà il apparaît que cette littérature est principalement une littérature de traduction, donc elle aussi, comme l'écriture, très artificielle. Si les Tangout ont voulu se fabriquer une écriture à eux afin d'affirmer leur identité culturelle face à la Chine, ils n'ont cependant pas pu empêcher que l'influence chinoise, privée ainsi chez eux de son véhicule linguistique propre, ne s'empare aussitôt, en revanche, du véhicule qui était destiné spécialement à la culture nationale. Le vocabulaire fixé par l'écriture tangout est massivement d'importation chinoise. Au fond cette écriture a surtout servi à faciliter par des voies indirectes ce qu'elle était censée empêcher : la sinisation. Elle est le plus parfait symbole à la fois de l'effort, et de la vanité de l'effort, de tous les conquérants qui ont déferlé de la steppe, ou de la haute Asie, Turcs, Mongols, Tibétains ou Mandchous, pour tenir la dragée haute aux lettrés chinois dont ils ne pouvaient pas se passer.

Les écritures khitan et joutchen

Les Khitan sont des Turco-Mongols de l'est de la Mongolie, qui ont dominé, de 916 à 1225, toute l'Asie des steppes à l'est de l'Altaï. Leur empire est connu dans l'histoire de la Chine comme celui de la dynastie des Liao, rivale de la dynastie chinoise des Song du Nord (960-1127). Cet empire fut conquis par les Joutchen, Tongouses de Mandchourie, qui établirent à la place des Liao la dynastie connue dans l'histoire de la Chine comme celle des Jin (1115-1234), rivale de la dynastie chinoise des Song du Sud (1127-1279), l'une et l'autre ayant été remplacées par la dynastie mongole des Yuan (1206-1368) après la conquête de tout le sous-continent par Gengis khan.

Ce serait en 920 que, sur ordre impérial, aurait été fabriquée une première écriture khitan dite *majuscule* (fig. 5). Mais à cette écriture, trop difficile, fut ajoutée en 924 (?) une seconde écriture khitan, plus simple, dite *minuscule* (fig. 6). Peu après la conquête joutchen, en 1191, un décret des Jin abrogea l'écriture khitan. Entre-temps, les Jin avaient fabriqué, selon les mêmes procédés que les Khitan, leur propre écriture — écriture joutchen —, d'abord en *majuscule* en 1119, puis en minuscule en 1136.

Ce qui restait de l'écriture khitan fut longtemps confondu avec l'écriture joutchen. Réidentifiée à la suite d'une découverte faite par un missionnaire belge, L. Ker, en 1922, l'écriture khitan ne subsiste plus qu'épigraphiquement. On en a retrouvé, pour ce qui est de l'écriture majuscule,

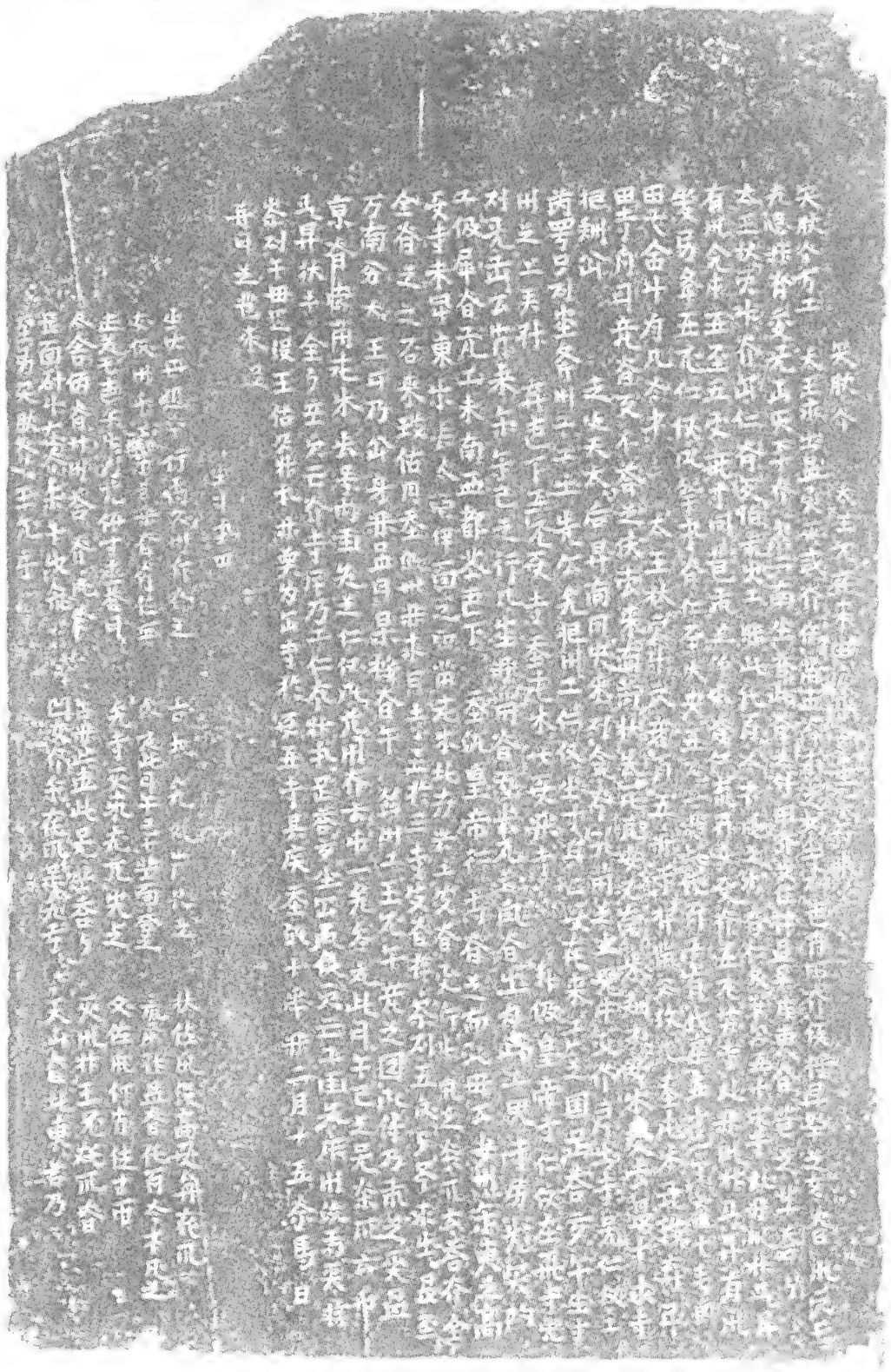


Fig. 5. — Stèle du *Grand roi du Nord*, en écriture majuscule khitan, découverte en 1975 dans la zone autonome Ningxia, datée de 1041

8 inscriptions lapidaires (stèles et inscriptions rupestres — trois seulement sont complètes), dont les dates (reconnues sur les parties inscrites en chinois) s'échelonnent de 986 à 1089 ; et pour ce qui est de l'écriture minuscule, 15 inscriptions lapidaires — au total un peu plus de 1 500 mots —, dont les dates s'échelonnent de 1055 à 1150. De l'écriture joutchen, rien n'a encore été retrouvé en majuscule ; en minuscule, on a retrouvé 7 inscriptions de stèles et 3 inscriptions rupestres — en tout un peu plus de 1 100 mots —, dont les dates s'échelonnent de 1185 à 1224. Mais d'autre part nous possédons aussi une sorte de lexique joutchen-chinois compilé par le *Bureau des interprètes* du gouvernement impérial des Ming en 1382.

Le khitan et le joutchen sont deux langues ouralo-altaïques, donc polysyllabiques. Mais la première est un protomongol qui n'a pas survécu, tandis que la seconde n'est autre que l'ancien mandchou : c'est par un décret de 1635 que le fondateur de la nouvelle dynastie d'origine joutchen qui allait s'installer par la force à Pékin à la place de la dynastie chinoise des Ming, l'empereur Taizong, en prenant l'appellation dynastique de Qing à la place de celle de Jin, changea en *Mandchous* le nom des *Joutchen*. Aussi les inscriptions joutchen sont-elles aujourd'hui assez bien déchiffrées, alors que les inscriptions khitan posent, elles, encore beaucoup de problèmes.

Dans les deux langues, les principes d'écriture sont les mêmes. Autant qu'on puisse s'en rendre compte sur le khitan, la forme d'écriture dite *majuscule* est presque entièrement idéographique, bien qu'on ait pu y identifier des éléments phonétiques ; quant à la forme *minuscule*, aussi bien khitan que joutchen, c'est celle de graphies toutes composées de sous-graphies purement phonétiques, représentant chacune une syllabe. Toutes les graphies, aussi bien en minuscule qu'en majuscule, ont été fabriquées à l'imitation des graphies chinoises. Mais certains spécialistes — ceux de l'école japonaise — croient pouvoir déceler, au moins dans l'écriture khitan, une influence de l'ancien alphabet turc. Ainsi, pour Murayama Shichirô, la graphie : 𐘀𐘓𐘊 (en khitan minuscule) doit se lire *bodga* (elle signifie : *saint*), étant composée des sous-graphies : 及, 仕 et 豹, évoquant respectivement des lettres de l'alphabet turc représentant les valeurs phonétiques de b (𐰉), g (𐰍) et d (𐰔). Il y aurait environ 350 sous-graphies phonétiques en minuscule khitan, dont une centaine ont été hypothétiquement identifiées à diverses valeurs phonétiques.

Pour le joutchen, l'Allemand W. Grube avait publié dès 1896 un lexique donnant le sens, mais non la prononciation, de 698 graphies. Ce lexique a été augmenté à hauteur de 859 graphies dans une publication de 1964 de Jin Guangping et Jin Qizong de l'Université de Mongolie intérieure. Mais les règles de la formation des graphies, la structuration phonétique des prononciations, ne sont pas bien élucidées encore. N'est pas démêlé non plus, dans les graphies joutchen, ce qui vient directement du chinois de ce qui est passé par le khitan. Il y a même encore des spé-

Fig. 7. — Page du dictionnaire joutchen compilé de nos jours par Jin Qizong, de l'Institut de recherche provincial du Liaoning, et publié à Pékin par les éditions du Patrimoine en 1984

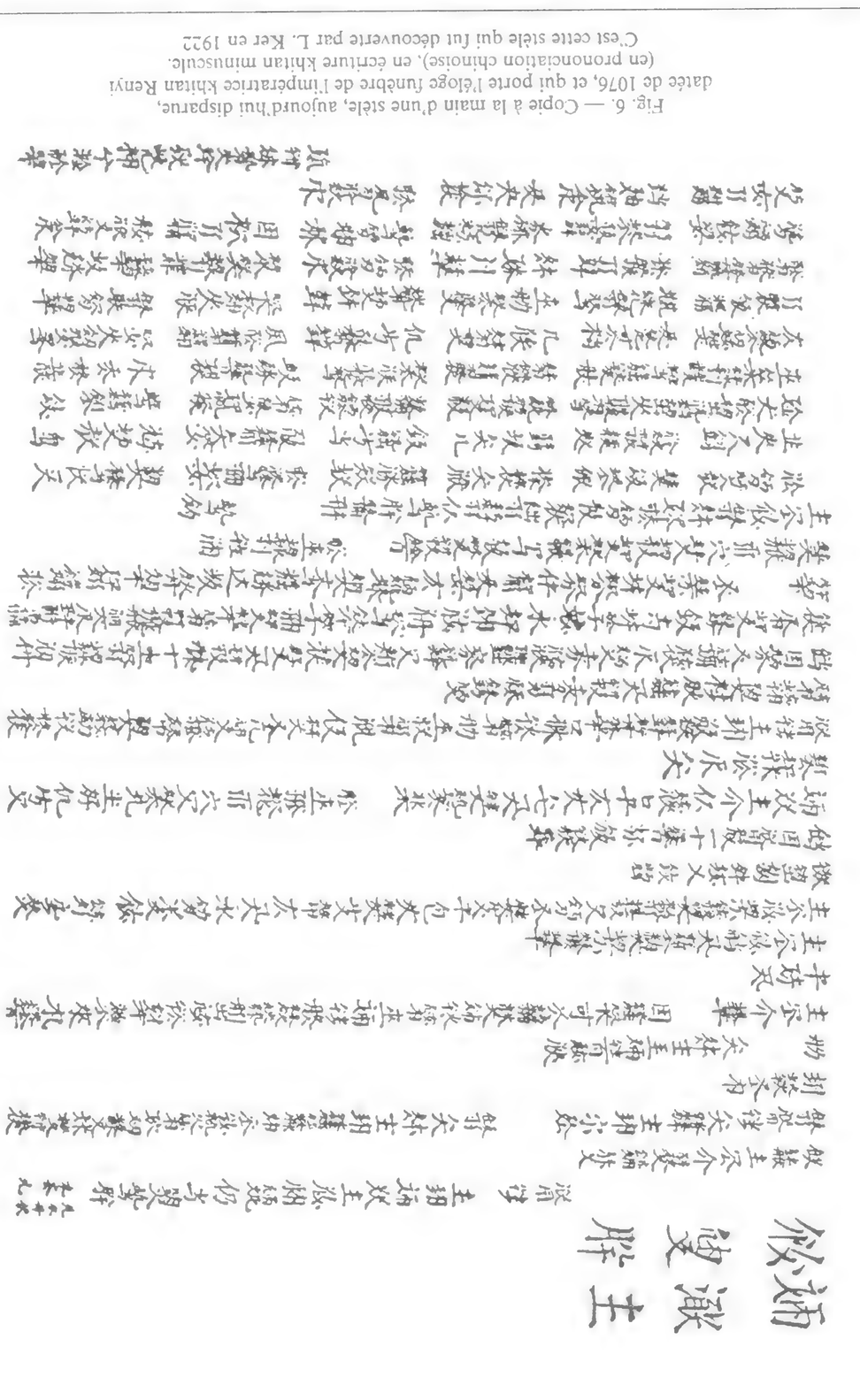


Fig. 6. — Copie à la main d'une stèle, aujourd'hui disparue, datée de 1076, et qui porte l'élégie funèbre de l'impératrice khitan Renyi (en prononciation chinoise), en écriture khitan minuscule. C'est cette stèle qui fut découverte par L. Ker en 1922

cialistes pour penser que ce que nous possédons aujourd'hui du joutchen est de l'écriture majuscule et non pas de l'écriture minuscule.

Quoi qu'il en soit, les écritures khitan et joutchen représentent une tentative sans lendemain de création d'un système de graphies imitées du chinois mais pour noter phonétiquement des mots polysyllabiques. A mi-chemin entre l'idéographisme conservé par le japonais, et que marque sa forme majuscule, et l'alphabétisme des syllabigrammes coréens, vers lequel tend sa forme minuscule, ce type d'écriture a vite avorté. Les graphies joutchen sont tombées en désuétude dès la fin de la dynastie des Jin, bien qu'elles aient pu servir encore d'instruments pédagogiques dans le manuel des interprètes édité sous les Ming. En 1599, une nouvelle écriture joutchen fut fabriquée à partir de l'alphabet mongol. Assez mal mise au point, elle est connue comme la *vieille écriture mandchoue,* réformée en 1632 au bénéfice de la *nouvelle écriture mandchoue,* également fondée sur l'alphabet mongol, mais mieux ajustée au système phonétique du mandchou.

313

Quatrième partie

RÉFLEXIONS SUR L'HISTOIRE EN CHINE

316 315

taines remontent à l'enregistrement des divinations sur lesquelles se guidaient les décisions de gouvernement à l'époque Yin, au IIe millénaire av. J.-C. Elle s'inscrit dans une perspective cosmologique dans laquelle disparaît l'historicité en tant que telle, ramenée au même type de rationalité que celle qui était appliquée par les Chinois aux phénomènes naturels. L'illusion de l'immobilité de l'histoire chinoise tient largement à cet effacement de l'historicité dans l'historiographie chinoise elle-même.

Les trois études qu'on retrouvera ci-après sont, pour la première et la troisième, reprises respectivement des nos 9 et 2 de la revue *Extrême-Orient - Extrême-Occident* (Université de Paris VIII, 3e trimestre 1987 et 1983), et, pour la seconde, reprise d'une communication faite en janvier 1990 au cours d'un colloque tenu à Singapour sur *L'humanisme confucianiste et la modernisation* (dont les actes, en anglais, sont en instance de publication par *The Institute of East Asian Philosophies*).

astronomes et les *calendéristes* de l'Etat. Puis ils deviennent des *scribes*, au fur et à mesure que l'écriture déborde du domaine de la divination. Cependant, longtemps encore le domaine de l'écrit ne couvre que celui du sacré. L'écriture est employée notamment pour enregistrer sur les vases de bronze sacrificiels des actes royaux et seigneuriaux particulièrement importants auxquels est ainsi conférée une valeur quasi oraculaire. Mais son emploi se modifie en même temps que la religion se ritualise, pour s'étendre à l'enregistrement de tout ce qui est rituel : le contenu du cérémonial courant comme du cérémonial liturgique, et notamment les chants qu'il comporte, ainsi que celui des décisions, dispositions, déclarations gouvernementales, de plus en plus strictement ritualisées. Les documents écrits produits de cette façon font l'objet d'une codification par catégorie ; et ce que l'on appelle les *canons (jing)* du confucianisme est le dernier état de certains de ces codes ultérieurement remaniés. Jusqu'à Confucius, le patrimoine littéraire chinois n'est composé que de ce type d'écrits officiels, dont les scribes avaient seuls la maîtrise.

Au cours de cette période, l'organisation administrative se perfectionnant, la charge de scribe s'est diversifiée. A la cour royale et dans les cours seigneuriales on distingue plusieurs secrétariats : ceux du *grand scribe* et du *petit scribe*, du *scribe de l'intérieur* et du *scribe de l'extérieur*, du *scribe de droite* et du *scribe de gauche*, du *scribe du palais*. Bien qu'une certaine confusion règne dans les sources quant à la compétence particulière de chacun de ces fonctionnaires, il est acquis qu'en tout cas étaient distingués le service de celui qui notait au jour le jour les faits et gestes du prince, et le service de celui qui notait ses déclarations. Cette distinction se reflète en effet dans celle de deux sortes de codes relevant déjà du genre de l'histoire : ceux du type des Annales du pays de Lu (appelées *Printemps et Automnes. Chunqiu*) (4) ou des Annales du pays de Jin (connues sous le nom de *Chroniques sur bambou, Zhushi jinian*), et ceux qui ont dû fournir la matière des recueils para-historiques que nous possédons sous les noms de *Discours des principautés (Guoyu)* (5) et d'*Enregistrements se rapportant aux Royaumes combattants (Zhanguo ce)*.

Dans le genre, la tradition ne nous a rien laissé d'autre de l'époque préimpériale. Mais de ces quatre textes qui restent, l'un, celui des Annales du pays de Lu, a pris une importance exceptionnelle car, révisé par Confucius (551-479 av. J.-C.), il est devenu le *canon* de l'histoire. Il faut souligner ici que Confucius, titulaire d'office à Lu mais pas d'un office de scribe, en révisant les annales, usurpait en fait une compétence qui n'était pas la sienne. Quoi qu'il ait pensé des droits éminents résultant pour lui de la mission de réformer le monde qu'il croyait tenir du Ciel, il y avait là transgression qui, en dégageant l'écriture de son confinement dans la pratique officielle, a ouvert la voie à la littérature d'auteur. Cette littérature a rapidement proliféré. Toutefois, elle n'a pas produit grand-chose dans le domaine de l'histoire proprement dite qui, jusqu'à la fondation de la grande tradition historique classique par Sima Qian à la fin du IIe siècle av. J.-C., est restée totalement dominée par les commentaires confucianistes des Annales de

Vérité historique et langage de l'histoire en Chine

Dans l'érudition chinoise traditionnelle, l'histoire occupe une place considérable. Un chercheur contemporain, Wei Juxian, s'est donné la peine de compter les volumes *(juan)* consacrés à l'histoire par les auteurs chinois entre le début de la Dynastie des Sui (589 apr. J.-C.) et la fin de la Dynastie des Qing (1911) : il est arrivé au chiffre de 137 162 (1), représentant une quantité d'ouvrages probablement sans équivalent dans aucun autre pays du monde. Si ce décompte part de la dynastie des Sui, c'est que les bibliographies de dates plus anciennes qu'il nous reste ne classent pas distinctement les ouvrages historiques (2). Mais l'histoire commence en Chine bien sûr beaucoup plus tôt. Les sources historiques, au sens strict du terme, que la tradition nous a laissées, charrient une documentation remontant le long d'une chronologie tout à fait certaine jusqu'à 841 av. J.-C., ce qui est une autre sorte de record. Et cependant l'histoire chinoise, avec sa richesse et sa continuité extraordinaires, déconcerte les sinologues occidentaux, qui ont écrit sur elle le meilleur et le pire (3). Le discours historique a en effet été articulé en Chine dans un langage profondément différent de celui qu'il a pris chez nous. Quel sens de la vérité ont les historiens chinois ? On ne saurait répondre à cette question sans commencer par dégager les spécificités du langage qui a été celui de l'histoire dans la culture chinoise traditionnelle. C'est ce que j'essaierai de faire en premier lieu, avant d'examiner le type de vérité historique qu'un tel langage permet de formuler, et d'en venir ensuite à la rénovation de la réflexion historienne dans la Chine du XXe siècle.

Le nom que porte l'histoire en chinois, *shi*, est originellement celui d'une très importante fonction de l'administration d'Etat : celle des *devins*. A l'époque de la royauté Yin (fin du IIe millénaire av. J.-C.), les devins jouent un rôle considérable car toutes les activités sociales sont réglées par divination. Ce sont eux qui ont inventé l'écriture, d'abord à seule fin d'enregistrer les divinations directement sur les pièces divinatoires — écaille de tortue ou omoplates de bovidés traitées suivant une technique de scapulomancie très raffinée. Ils sont également chargés d'observer les météores, les mouvements des astres, ce qui fait d'eux les

ses premières études qu'en parcourant le pays à la recherche de ces vestiges, recherche qu'il poursuivra plus tard à la faveur d'autres voyages. Ces voyages infatigables à la poursuite de matériaux d'histoire peuvent rappeler ceux d'Hérodote. En réalité, il existe une grande différence de comportement entre le Grec et le Chinois. L'un enquête sur des faits, l'autre cherche des textes. Sima Qian, il est vrai, ne dédaigne pas les traditions orales, mais seulement pour compléter les lacunes de la documentation écrite sur laquelle il construit son ouvrage, farci d'extraits de l'ancienne littérature historique. Reste que la nécessité, pour se documenter, de parcourir tout le monde chinois de l'époque a immensément élargi pour Sima Qian l'horizon de l'historien. Ce qui donne aux *Mémoires historiques* une ampleur sans commune mesure avec tout ce qui les a précédés, et d'ailleurs sans équivalent non plus dans l'Occident ancien. Avec cet ouvrage l'histoire chinoise atteint du premier coup une envergure qui lui permet d'embrasser la culture et l'économie aussi bien que la politique et la guerre, la vie sociale aussi bien que les mouvements intellectuels. Y est mis en place un cadre de composition qui restera, jusqu'au XX[e] siècle, celui de ce qu'on appelle les *histoires officielles (zheng shi)*, au nombre de vingt-six, représentatives du magistère d'Etat de l'histoire et dont l'autorité est analogue à celle des textes canoniques. Ce cadre comporte cinq grandes rubriques. Deux sont essentiellement les *annales des règnes* successifs, rubrique fournissant en quelque sorte l'ossature de l'histoire toujours exposée en premier lieu, et les *monographies classées*, surtout biographiques mais pouvant porter sur d'autres sujets — sur les peuples étrangers notamment —, rubriques fournissant en quelque sorte la chair de l'histoire. Les trois autres rubriques, parfois laissées vides dans les compilations ultérieures, sont celles des *tableaux* synoptiques, des *généalogies de familles* (féodales) et des *mémoires* spécialisés (sur l'astronomie, le calendrier, la musique, les rites, etc.).

A la suite des Han, il ne restait à perfectionner que l'articulation historiographique de l'histoire officielle. Une procédure peu à peu systématisée finit d'être mise au point sous les Tang dans les formes suivantes. Le travail, confié au Bureau de l'historiographie qui l'exécute à l'abri du secret de ses archives, comporte trois stades : un stade d'enregistrement des faits au jour le jour, un stade de récapitulation après la fin de chaque règne, et un stade de composition suivant les rubriques consacrées après la fin de la dynastie. Au premier stade sont tenus deux sortes de registres, l'un (le *qiju zhu*) de ce qui est traité dans les audiences impériales, et l'autre (le *shizheng ji*) de ce qui est traité par le premier ministre, la matière recueillie dans ces deux registres étant à intervalles réguliers reprise dans un *livre journal (rili)*. Au deuxième stade, au cours du règne suivant, sur la base des deux registres et du livre journal, une récapitulation très détaillée du règne passé est exécutée sous le titre de *répertoire véridique (shilu)*. Enfin au troisième stade, quand une nouvelle dynastie a été instaurée, l'histoire officielle de la dynastie précédente est composée à l'aide non seulement des registres et répertoires prérédigés (parmi les-

Lu, dont trois lignées aboutissent au début des Han à des sommes devenues elles-mêmes canoniques.

Voilà quels sont en Chine les antécédents de l'histoire. Leur marque, très profonde, est double. D'abord, l'histoire chinoise est toujours restée une affaire d'Etat. Ce qui ne doit pas s'entendre seulement au sens superficiel d'un contrôle étatique exercé de l'extérieur sur l'un des foyers les plus importants de germination des idées politiques, mais en ce sens radical que, aussi organiquement qu'ailleurs la théologie émane au premier chef d'un magistère d'Eglise, l'histoire *more sinico*, née avec la nature d'une fonction officielle, a continué d'émaner au premier chef d'un magistère d'Etat. Ensuite, l'historien chinois ne s'est jamais entièrement dépouillé de l'idiosyncrasie de son précurseur, le scribe-devin, lequel était avant tout un magicien des graphismes, cherchant à formuler les événements dans une écriture divinatoire rendant lisible leur sens caché. Le scribe-devin, astronome et calendériste, n'a rien de l'*historicos* grec se lançant dans de vastes enquêtes pour découvrir comment, dans les affaires qui l'intéressent, se sont combinés les faits. Les faits, son rôle d'annaliste consiste seulement à en réaliser le chiffrage orthographique, pour ainsi dire, au fur et à mesure qu'ils se produisent au jour le jour. De là vient que l'histoire chinoise est restée articulée, de façon fondamentale, en deux moments : un moment historiographique et un moment historiologique, au sens où l'on parle d'ethnographie et d'ethnologie.

Ces caractéristiques du langage de l'histoire ont en Chine fortement modifié le discours historique à la fois dans sa production et dans sa nature.

Lorsque reprend l'élaboration de l'histoire après la rupture provoquée dans toute la vie culturelle par la grande secousse de la mutation de la royauté féodale en monarchie impériale, tout naturellement l'initiative en est prise par un fonctionnaire titulaire de la charge des anciens scribes : Sima Tan. Celui-ci conçoit l'idée d'écrire une suite aux Annales de Lu. Il meurt sans avoir pu mener à bien le projet, qu'il confie à son fils, Sima Qian (145-86 av. J.-C.), héritier de la charge administrative paternelle. Sima Qian reprend et achève le travail en suivant la même idée : celle d'un développement des Annales de Lu. C'est d'ailleurs sous la rubrique de ces annales que les bibliographes Han recensent l'ouvrage, connu en français sous le nom de *Mémoires historiques* (6), mais dont le titre de *Shiji* (donné après coup) signifie plus exactement *Ce qui a été consigné par le scribe*.

Cependant Sima Qian s'attelle à une tâche qui se présente dans des conditions tout autres que celle de son éminent prédécesseur Confucius. Il ne dispose plus, lui, d'archives intactes. Tout a été dispersé et beaucoup a été détruit dans les vicissitudes du passage du régime royal au régime impérial. Le III[e] siècle av. J.-C., au milieu duquel naît Sima Qian, est un siècle de collecte à travers toute la Chine de ce qui peut avoir été conservé de documents anciens. Le futur historien n'a pu lui-même faire

l'historiologie d'être la servante de l'historiographie : celle-là, dans sa forme première, n'était qu'un commentaire d'un texte historiographique. On retrouve d'ailleurs ici la structure en commentaire d'écrit canonique qui est celle du discours littéraire classique chinois, même quand le texte canonique disparaît et n'est plus que rappelé par des citations de loin en loin. Pas plus que cette littérature ne se prête au genre narratif, pas plus le discours historiologique ne prend la forme du récit.

La raison d'être de ce discours est d'expliciter le sens des événements historiographiquement rapportés. Dans un premier temps, à l'époque où régnait encore le sentiment du pouvoir quasi magique de l'écriture du devin-historiographe, il se réduisait à l'exégèse de la lettre du texte historiographique : telle est la tradition que véhiculent les deux plus anciens commentaires des Annales de Lu, ceux de Gongyang et de Guliang. Cependant un troisième commentaire, celui de Zuo (9), inaugure une exégèse des faits eux-mêmes, par appel à leur contexte factuel recherché à toutes les sources. Telle est la méthode que reprend et développe Sima Qian. Elle le conduit à réorganiser les données historiographiques dont il dispose par un classement — suivant les grandes rubriques des *Mémoires historiques* —, susceptible d'éclairer le sens des événements. Et voilà en quoi consiste la grande historiologie classique chinoise : non pas en une reconstruction du passé, mais en un reclassement, une recomposition plus éclairante de ce qui a été recueilli en vrac par l'historiographie ou éventuellement conservé ailleurs par hasard. Nous avons vu quels étaient les principes du classement de Sima Qian. Ils sont restés ceux de toute la série des histoires officielles ; mais l'historiologie n'en a pas moins continué d'évoluer d'autre part, ce qui a conduit à trois autres formes de systématisation savante. La première, qu'on désigne souvent sous le nom d'histoire encyclopédique, mise en œuvre d'abord par Du You (734-812) puis par Zheng Qiao (1104-1162) et surtout Ma Duanlin (1254-1324), consiste à reclasser tous les faits de civilisation, de société, de contexte écologique, suivant leur chronologie, matière par matière : économie, population, institutions, sciences, flore et faune... La seconde, diamétralement opposée, consiste à reprendre à chaque moment de l'histoire tous les faits, de quelque nature qu'ils soient, qui se sont produits en même temps, avec l'idée de mieux faire apparaître les variations du mouvement d'ensemble de tout le flux des événements historiques. C'est sur ce principe qu'a été composé le *Miroir universel pour aider à gouverner*, de Sima Guang (1019-1086), le plus grand des historiens chinois après Sima Qian. Cependant, la complexité de l'ouvrage pour un lecteur peu versé dans l'érudition historique a conduit Yuan Shu (1131-1205) à composer une sorte de guide de lecture du *Miroir universel*, qui présente séparément les principales séquences d'événements relevant chacune distinctement de l'évolution de telle ou telle affaire particulière : pacification d'une région, hostilités avec un peuple étranger, pratique des concours mandarinaux, mise en œuvre d'un impôt, etc. Une troi-

quels figurait aussi un prototype — *guoshi* — préparé sous la dynastie déchue), mais aussi de tous les documents utiles.

Grâce à cette procédure nous disposons, à travers les histoires officielles, d'une documentation hors pair sur la Chine, des origines à 1911, documentation d'autant plus précieuse que le sous-continent chinois a été encore plus ravagé que l'Europe par toutes les calamités possibles, naturelles et sociales, et que ce qui a pu y être redécouvert d'archives antérieures à celles de la dernière dynastie est extraordinairement rare. Par exemple, du total des 655 volumes des 23 *répertoires véridiques* des règnes de la dynastie des Tang, il ne reste que les 5 volumes récapitulatifs des huit mois du règne de Shunzong (805), mieux conservés que les autres parce qu'ils avaient été rédigés par le grand poète Han Yu (768-827).

Personne ne met en doute la valeur inestimable du corpus des histoires officielles. C'est une autre question que pose, à son sujet, la sinologie moderne : le magistère d'Etat de l'histoire n'a-t-il pas, d'autant mieux qu'il était remarquablement fécond, étouffé en Chine toute véritable pensée historienne ? En fait, les histoires officielles constituent à peine un ou deux dixièmes de l'ensemble de la production historique chinoise (7) : mais il est vrai que la multiplicité des ouvrages d'histoire non officielle, que les bibliographes classent en quelque vingt-sept catégories, représente plus un déploiement et un approfondissement de la thématique des premières, qu'un autre langage. De là à considérer qu'en Chine l'histoire, « écrite par des fonctionnaires pour des fonctionnaires », n'est qu'un « rabâchage traditionaliste », il n'y a qu'un pas vite franchi, par exemple par Balazs, qu'emporte une légitime passion antibureaucratique (8).

Il y aurait beaucoup à dire sur le stéréotype de la bureaucratie chinoise vue à travers notre propre tradition occidentale des rapports de l'Etat et de la société, aux antipodes de la tradition confucianiste. Pour en rester au discours historique, ce qui, en Chine, lui donne à nos yeux la forme d'un simple rabâchage, c'est que nous n'y trouvons jamais ces grandes synthèses explicatives qu'élaborent les historiens occidentaux modernes, ni même ces belles constructions narratives qu'édifiaient leurs prédécesseurs dans l'Antiquité. Cependant, avant de parler d'impuissance de la réflexion chinoise sur l'histoire, encore conviendrait-il de comprendre ce qu'est la conception chinoise de l'histoire. L'histoire, en Chine, n'a jamais eu pour programme, comme chez nous, de reconstruire le passé. Elle est simplement, d'une part, saisie de ce qui se passe au fur et à mesure qu'il passe, et, d'autre part, analyse de ce que livre cette saisie. Voilà à quoi revient le dédoublement du discours historique chinois sur deux registres, un registre historiographique et un registre historiologique. Nous avons vu que ce dédoublement était fondamental : c'est dire que l'historiographie (au sens où le mot est pris ici) n'est pas, ce qu'elle a pu être en Occident, une pratique secondaire, au service de l'historiologie, mais une procédure essentielle. Ce serait plutôt en Chine à

selle, au plan cosmique, que pour l'historien chinois l'histoire prend son sens. Cette philosophie s'exprime dans une théorie qui n'a cessé d'alimenter la spéculation chinoise : *la théorie des cinq éléments.* Le cours de l'histoire serait commandé, comme toutes les mutations du cosmos, par la prédominance dans l'univers du dynamisme propre à chacun des cinq éléments tour à tour — bois, métal, feu, eau et terre. L'application de la théorie aux grands changements historiques, en particulier aux changements de dynastie, a donné lieu à de multiples controverses. Les meilleurs esprits, à commencer par Liu Zhiji (661-721) sous les Tang, ont rejeté l'interprétation de l'histoire par le cycle des cinq éléments. Mais ces meilleurs esprits eux-mêmes, jusqu'au plus moderne d'entre eux, Zhang Xuecheng (1738-1801), continuent à se représenter le sens de l'histoire en termes de *Dao,* c'est-à-dire en termes de force cosmique (11). Cela reviendrait à évacuer l'historicité elle-même si la cosmologisation du dynamisme de l'histoire n'était compensée par l'attribution d'une dimension morale au dynamisme cosmique. La pensée des historiens chinois y prend une coloration complexe, à la fois cosmologique et morale, en particulier à travers ce qu'on appelle le *shufa,* le *style d'écriture (historique).* Cependant, justement parce que c'est de style d'écriture qu'il s'agit surtout, la puissance d'analyse des problèmes, en tout cas chez les grands auteurs, s'en trouve beaucoup moins affectée qu'on ne pourrait le craindre.

Ce qui a ébranlé puis renversé la tradition historienne chinoise au XXe siècle, ce n'est pas le bouleversement des connaissances par les grandes découvertes archéologiques qui se sont succédé, mais le bouleversement des idées par la rencontre de la pensée occidentale. De toutes les découvertes archéologiques, la plus importante est incontestablement celle des inscriptions oraculaires d'époque Yin (XIVe-XIe siècles) à partir de 1899. Or ces pièces furent identifiées par un érudit de formation exclusivement traditionnelle, Liu E (1857-1909), et les premières recherches, décisives, dont elles firent l'objet, sont dues également à l'érudition traditionnelle de Luo Zhenyu (1866-1940) et de Wang Guowei (1877-1927). Toute proportion gardée, cette découverte n'était pas plus bouleversante pour des historiens classiques que celle des *Chroniques sur bambou* exhumées en 281 apr. J.-C.

Mais 1899 est aussi l'année de la parution d'un court texte intitulé *Ecrit de liberté,* qu'inspire à Liang Qichao (1873-1929) l'échec de la Réforme des Cent jours. On y découvre l'idée, entièrement étrangère à la tradition chinoise, qu'il existe une dynamique propre à l'histoire, d'action, puis de réaction, puis de réaction à la réaction, grâce à laquelle s'opère le progrès. C'est le point de départ, pour Liang Qichao, d'une réflexion qui le conduit à considérer que le cours de l'histoire doit s'expliquer par des causes et des effets, suivant une causalité différente de celle qui règne dans la nature : les phénomènes naturels sont répétitifs et produits de façon toujours achevés, alors que les phénomènes historiques ne

grès historique selon le schéma marxiste : commune primitive, esclavagisme, féodalisme, capitalisme et socialisme. La périodisation a soulevé des questions particulièrement complexes : celle de la nature du mode de production asiatique et de son insertion dans la dynamique de l'histoire de Chine ; celle de l'anomalie d'une féodalité exceptionnellement longue, puisque la doctrine assimile le régime impérial chinois, d'un bout à l'autre, à un régime féodal ; celle de l'anomalie corrélative de la réduction du capitalisme en Chine à un état seulement germinatif ; celle de la forme particulière de la propriété dans les institutions chinoises et de son évolution. Les chercheurs se sont d'autre part livrés à une multitude de travaux sur le problème de la réévaluation des insurrections, révoltes, jacqueries, traitées comme reflétant la dynamique de l'histoire en marche, et sur celui de la réappréciation des grandes figures du passé chinois. Cette problématique a suscité un immense travail, qui a bénéficié de foisonnantes découvertes archéologiques, et dont les résultats sont extrêmement précieux au plan du renouvellement de quantité d'analyses factuelles. Au plan des grandes synthèses, par contre, on se défend mal de l'impression de se trouver, devant le schéma marxiste des cinq grandes étapes du progrès de l'histoire de la Chine, en présence d'une sorte d'avatar historicisé de la théorie des cinq éléments, agrémenté d'un style d'écriture moralisant à peine démarqué de l'ancien. Mais peut-être cela vient-il de ce que les puissants modèles explicatifs conçus par la philosophie de l'histoire du XIXe siècle en Occident ne valaient au fond guère mieux que la vieille théorie chinoise.

NOTES

1 – Rapporté dans Han Yu-Shan, *Elements of Chinese Historiography,* California, W. M. Hawley, 1955 (p. 22). Les *juan* chinois sont en général relativement minces (10 à 20 feuillets recto-verso), mais la concision de la langue écrite chinoise rend les textes très denses, de sorte qu'un *juan* équivaut souvent à un in-16 français de quelque 150 pages. L'ouvrage de Han Yu-Shan est très technique ; mais un non-sinisant pourra y découvrir à travers une multitude de particularités ce qui sépare la conception chinoise de l'histoire de la nôtre.

2 – La classification distincte des ouvrages d'histoire sous le nom de *shi* (cf. *infra*) remonte à Xun Xu (?-289 apr. J.-C.), mais il ne nous reste aucune bibliographie fondée sur ce classement antérieurement à l'époque des Sui. Le classement de Xun Xu comporte quatre grandes rubriques : *jing* (recouvrant la littérature canonique), *zi* (recouvrant la littérature de réflexion), *shi* (recouvrant la littérature historique), *ji* (recouvrant la littérature de création). Ce classement, qui fait encore autorité aujourd'hui, place l'histoire au rang de l'une des quatre plus grandes branches de la culture écrite chinoise.

3 – On s'en fera une idée en parcourant W. G. Beasley et E. G. Pulleybank (éd.), *Historians of China and Japan,* Londres, Oxford University Press, 1961

sième forme de systématisation est ainsi apparue, consistant à reclasser les événements par *affaires traitées de bout en bout (Jishi benmo).*

Ce systématisme implique un véritable esprit de synthèse. Mais l'historien chinois opère la synthèse au plan de la lecture des événements. Alors que l'historien occidental cherche à expliquer les faits en reconstruisant entre eux des relations de cause à effet, l'historien chinois cherche non pas à expliquer les faits, mais à lire dans leur déroulement le sens de l'histoire : ce que chaque événement peut révéler du sens de l'évolution générale du monde et ce que l'évolution générale du monde donne de sens à chaque événement. L'historien chinois ne se sert guère des catégories de cause et d'effet, mais de celles de phase, de mutation, de transformation, de mouvement. Il prend toujours la succession des faits telle qu'elle est donnée ; et les reclassements qu'il opère, sans modifier cette succession, y ouvrent simplement des coupes, suivant des strates ou des tranches événementielles choisies pour mieux faire apparaître le dessin des grandes lignes du changement.

A quelle sorte de vérité historique conduit cette conception de l'histoire ? Il faut en premier lieu souligner que le langage chinois de l'histoire est un langage extraordinairement objectif, dont on peut attendre une très grande exactitude factuelle. En voici deux exemples. Celui d'abord de la dynastie des Shang, dans la seconde moitié du IIe millénaire av. J.-C. Granet considérait que dans l'histoire chinoise traditionnelle tout ce qui remonte au-delà du début des Annales de Lu — au-delà du VIIIe siècle av. J.-C. — ne pouvait être que le produit d'affabulations non crédibles (10). Or, nous possédons maintenant une documentation épigraphique considérable, datant de la fin du IIe millénaire, qui confirme, à très peu d'erreurs près, ce que Sima Qian avait écrit des Shang en s'appuyant sur d'anciens ouvrages historiques aujourd'hui disparus. L'histoire des phénomènes astronomiques fournira un second exemple. Considérés comme des avertissements célestes au pouvoir établi, ils ont toujours été systématiquement relevés dans les ouvrages historiques. Or, alors qu'on pourrait s'attendre à toutes sortes de manipulations dans ces relevés pour des motifs politiques, la recherche scientifique d'aujourd'hui a trouvé dans l'histoire chinoise la documentation la plus riche, la plus ancienne et la plus sûre qu'on connaisse en matière d'observation astronomique. De tels exemples pourraient être multipliés. De façon générale, les ouvrages historiques chinois sont remarquablement fiables pour les données qu'ils rapportent, du moment qu'on sait tenir compte des caractéristiques d'époque et de mentalité de la présentation qu'ils en font.

Mais au-delà de la véridicité, à quelle vision du destin de l'homme la lecture chinoise des faits historiques porte-t-elle ? Dans une lettre célèbre à son vieil ami Ren An, Sima Qian écrit que ses recherches visaient à « élucider la jonction du Ciel et de l'humanité, à travers tout ce qui a changé de l'Antiquité à l'époque contemporaine ». En d'autres termes, c'est au plan de l'appartenance de la nature humaine à la nature univer-

se produisent qu'une fois et de façon inachevée ; les phénomènes naturels sont universels, les phénomènes historiques particuliers ; les phénomènes naturels sont indépendants de l'espace et du temps, les phénomènes historiques explicables seulement *hic et nunc.* On ne saurait mieux prendre le contre-pied de toute la pensée chinoise traditionnelle. Aussi Liang Qichao mérite-t-il d'être considéré comme l'un des initiateurs de la nouvelle histoire en Chine.

Pourtant, la première grande floraison d'études historiques rénovées s'est produite, dans l'entre-deux-guerres, moins sous l'influence de Liang Qichao que sous celle de Hu Shi (1891-1962), beaucoup plus négativiste que réellement novatrice. « Notre tâche, écrit Hu Shi dans son journal, à la date du 26 mai 1922, est de tout renverser pour que la recherche chinoise se libère. » L'histoire traditionnelle doit être immédiatement détruite ; puis on reconstruira l'histoire de la Chine au fur et à mesure des découvertes archéologiques. Le moyen de cette destruction, ce sera la critique philologique telle que l'ont perfectionnée les auteurs de l'époque des Qing et qu'en particulier Cui Shu (1740-1816) l'a portée à sa plus grande force corrosive ; l'exécuteur des hautes œuvres, un jeune disciple enthousiaste, Gu Jiegang (1893-1980). Voilà d'où part le déploiement d'un extraordinaire travail critique auquel prend part toute l'avant-garde historienne des années 20 et 30, et dont le meilleur a été recueilli dans sept volumes célèbres de *Critiques de l'histoire ancienne (Gushi bian).* Si un grand nombre d'études du recueil sont remarquables d'érudition, en fin de compte elles tendent à réduire la totalité du corpus littéraire chinois préimpérial à l'état de pure fabrication sortie de l'esprit fertile des idéologues de l'époque des Han. Non seulement la Chine n'a plus d'histoire avant les Han, mais, contrairement aux espérances de Hu Shi, l'archéologie va pâtir de cette opération de table rase qui ne laisse plus aucune prise pour l'interprétation des découvertes des fouilleurs. En outre, comme sous les Qing, l'attention à la seule critique des textes a évacué toute considération politique et sociale.

C'est ce que ne peut accepter la jeune école marxiste chinoise dont le chef de file, Guo Moruo (1892-1978), a publié son premier essai sur la société chinoise ancienne en 1930. La nouvelle conception constructive de l'histoire qui était celle de Liang Qichao, ce sont les marxistes chinois qui vont la reprendre à leur compte, mais en la retaillant sur le patron du matérialisme historique.

Leur entreprise a pris un immense développement depuis le changement de régime en Chine, par la mobilisation de tout ce que le pays comptait de chercheurs en histoire, y compris Gu Jiegang, rallié, et toujours sous la direction de Guo Moruo jusqu'à sa mort. Ses grandes lignes apparaissent à travers les grands problèmes sur lesquels la recherche continentale s'est focalisée — celle de Taiwan ne se définissant guère que négativement par rapport aux positions marxistes. D'abord le problème de la *périodisation,* c'est-à-dire celui de l'identification des périodes de l'histoire chinoise correspondant aux étapes obligées du pro-

— sans doute le meilleur ouvrage d'ensemble sur la tradition chinoise de l'histoire.

4 – On en trouvera la traduction, remarquablement faite par le P. Séraphin Couvreur au début du siècle, dans les trois volumes publiés sous le titre de *La Chronique de la Principauté de Lou* (texte du *Chunqiu* augmenté de celui du commentaire dit *de Zuo*) (Paris, Cathasia, 1951 — diffusé par Les Belles Lettres).

5 – La traduction de ce recueil, commencée par une équipe dirigée par André d'Hormon et qu'achève Rémi Mathieu, est en cours de publication à l'Institut des hautes études chinoises sous le titre *Guoyu : Propos sur les principautés.*

6 – C'est le titre donné par Edouard Chavannes à son admirable traduction, malheureusement restée inachevée (3 volumes réédités chez Adrien-Maisonneuve).

7 – Voir l'ouvrage de Han Yu-shan (cité à la note 1 ci-dessus), p. 9.

8 – Voir l'article de Balazs dans l'ouvrage cité ci-dessus (n. 3), en particulier p. 79.

9 – Traduit par S. Couvreur dans l'ouvrage cité ci-dessus (n. 4).

10 – Cf. M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne,* Paris, Alcan, 1926, t. 1, p. 32-34.

11 – Voir ce que dit P. Demiéville de Zhang Xuecheng, dans l'article consacré à cet auteur dans l'ouvrage cité ci-dessus (n. 3), p. 175.

Pouvoir d'Etat et société civile dans la tradition confucianiste

La tradition politique occidentale commence en Grèce, vers l'époque de Solon (640-558 av. J.-C.), avec la substitution à la royauté de type oriental d'un régime de magistrature où toutes les fonctions publiques essentielles émanent du corps social lui-même. Ce régime n'est pas forcément démocratique : les magistratures peuvent être réservées à une aristocratie très peu nombreuse. Et même là où les Grecs parlent de *démocratie* — à Athènes à l'époque classique —, le peuple des citoyens n'est constitué que d'une minorité de privilégiés. Néanmoins — et c'est ce qui est capital —, l'Etat, qu'il soit nommé *politeia* à la grecque ou *res publica* à la romaine, est par définition l'expression de la société elle-même : son nom est tiré du corps des citoyens qui constituent la *cité (polis)* ou le *peuple* (*populus,* d'où dérive l'adjectif *publicus*). La procédure caractéristique de ce régime est le tirage au sort ou l'élection des magistrats au sein de la société civile. Sans doute de nouvelles formes de l'Etat apparaîtront-elles par la suite, parmi lesquelles la forme monarchique s'imposera longtemps sous diverses variantes. Mais, même à l'époque de la théorie du monarque de droit divin et des monarchies absolues, l'idée d'un rapport organique entre l'Etat et la société restera au cœur de la réflexion politique occidentale. Et c'est le progrès de cette réflexion qui finira par conduire à la conception moderne de la démocratie.

La tradition chinoise n'a jamais donné à l'Etat cette dimension de fonction organique de la société que recèle le mot *politique* dans son sens fort, typiquement occidental. L'expression *zhengzhi* recouvre seulement ce qui relève de l'action de l'Etat pris comme tel, sans considération d'aucun rapport structurel entre l'Etat et la société civile : elle s'applique à la gestion des affaires publiques par les autorités spécialement instituées à cette fin — à ce qui peut bien s'appeler encore le politique, mais cette fois au sens large du terme. Plus précisément, dans l'expression *zhengzhi* le mot *zhi* signifie *mettre en ordre (guanli),* et le mot *zheng,* avec le sens de *rectifier ce qui n'est pas droit (zheng buzheng),* indique une coercition, celle qu'exerce le pouvoir qu'incarne l'appareil d'Etat. Quel rapport y a-t-il entre ce pouvoir incarné par l'appareil d'Etat et la société civile ? Un simple rapport extérieur de contrainte de celui-là sur celle-ci.

La philosophie politique chinoise — en prenant ici le mot *politique* au sens large — s'est attachée seulement au problème que pose la nécessité de cette contrainte, et surtout du point de vue de sa limitation, en envisageant l'Etat et la société civile comme séparés l'un de l'autre. Ainsi que l'écrit Mou Zongsan, reprenant à peu près ce que disait déjà Sun Yatsen, la tradition chinoise s'est préoccupée des *voies d'une bonne gestion étatique (zhidao)* en ignorant la *voie de l'Etat politique (zhengdao)* (1). D'où vient cette ignorance ? A mon avis — et en cela je diverge sans doute quelque peu de l'analyse de Mou Zongsan —, cette ignorance ne découle nullement d'une sorte d'aveuglement des penseurs chinois à ce qui devrait être l'aspect majeur de la réalité politique, mais du choix fait par le confucianisme d'un autre type d'ordre social que l'ordre juridique. Le confucianisme a fondé sa philosophie politique non pas sur le juridisme, mais sur le ritualisme. Je voudrais essayer de montrer comment découlent de là une autre conception de l'Etat et une autre conception de la société.

Les principes du ritualisme

Pour le confucianisme, le mécanisme essentiel de régulation de la société est le mécanisme des rites. Confucius l'indique à son prince, le duc Ai de Lu, qui l'interroge sur les principes du gouvernement : « Dans la pratique politique, les rites passent avant tout : les rites sont en vérité l'essentiel de la politique » (2). Et dans le long entretien du Maître avec ses trois disciples Zi Zhang, Zi Gong et Zi You relaté au chapitre 28 *(Zhongni yanju)* du *Liji,* un vaste développement donne la mesure de la portée des règles rituelles, qui s'appliquent à toutes les activités sociales. Confucius conclut : « Les rites englobent toutes les institutions, englobent tous les comportements civilisés : leur pratique est le propre de l'homme. »

Comment les rites fonctionnent-ils ? Confucius l'indique dans un passage célèbre de *Lunyu* (3), repris presque mot pour mot au chapitre 33 *(Ziyi)* du *Liji* :

> Quand on fait régner le bon ordre par des règlements d'Etat sous l'astreinte des châtiments, le peuple prend garde à ne pas commettre d'infractions, mais pas parce qu'il en aurait honte. Quand on fait régner le bon ordre par la vertu, sous l'astreinte des rites, c'est par le sentiment de honte que l'on se corrige.

Les rites sont donc un mécanisme d'astreinte à la vertu, qui est ici opposé au mécanisme des sanctions pénales conçues, elles, pour contraindre à respecter des *règlements d'Etat* (*zheng,* commenté ici par Zhu Xi par les mots *fazhi jinling, dispositions légales et règlement d'interdiction*). Ce qui oppose ces deux mécanismes, c'est que l'un, celui des châtiments, est mis en œuvre par une contrainte exercée par la puissance publique, alors que l'autre n'a pas besoin de cette contrainte parce qu'il joue beaucoup plus subtilement sur le sentiment de la honte. La loi

sincérité cheng, qui est une valeur rituelle aussi essentielle que l'est, dans le juridisme, la bonne foi. « Manifester la sincérité et chasser la fausseté est un principe constant du ritualisme », lisons-nous au chapitre 19 *(Yueji)* du *Liji.* C'est ce qui fait que « les rites intériorisent (les valeurs morales) à partir des (comportements) extérieurs » *(li you wai ru).* A quoi on objectera que le ritualisme prête à l'hypocrisie, et que rien n'assure que celui qui exécute les gestes extérieurs d'une bonne conduite se pénètre intérieurement de l'intention de se bien conduire. Mais rien n'assure non plus que celui qui respecte des formes juridiques le fait sans mauvaise foi. Rendre autant que faire se peut inopérantes, soit dans le ritualisme l'hypocrisie, soit dans le juridisme la mauvaise foi, relève de la mise au point technique de règles formelles efficaces, rituelles d'un côté, juridiques de l'autre. Le mécanisme des règles rituelles a-t-il pu, à cet égard, être aussi efficace que le mécanisme des règles juridiques ? C'est là une question de fait dans la discussion de laquelle je ne rentrerai pas, bornant mon propos à la théorie des rites. Il me suffit de constater que cette théorie est cohérente, et qu'en tout cas le confucianisme y a cru, et l'a développée avec autant de subtilité que la philosophie du droit, en Occident, pour le juridisme.

La théorie des rites culmine avec l'idée que par l'instrument des rites la vertu de l'homme de bien *(junzi)* retentit sur la société tout entière et l'entraîne à se moraliser — un peu comme par le droit la société devient honnête. En effet, le comportement rituel parfait de l'homme de bien traite ceux qu'il touche exactement comme il convient ; et ceux-ci, traités comme il convient, intériorisent par le sens des rites le traitement dont ils sont l'objet, et qui leur révèle à eux-mêmes ce que doit être leur conduite droite. De cette manière, la vertu de celui qui est parvenu au plus haut degré de sincérité rayonne de proche en proche, ainsi que l'expose le *Zhongyong* : « Seul celui qui est parvenu au plus haut degré de sincérité au monde est capable de donner tout le bien de sa nature. Sa capacité à donner tout le bien de sa nature le rend capable de faire donner par les autres hommes tout le bien de leur nature. Et en faisant donner par les autres hommes tout le bien de leur nature, il peut encore faire donner par toute chose tout le bien de sa nature. Ainsi, il peut contribuer à la dynamique de croissance de l'univers. »

On voit ici que l'idée de progrès social, et même de progrès en général, est loin d'être aussi étrangère au confucianisme qu'il est courant de le prétendre.

Telle est la dialectique du ritualisme, qui joue sur l'extériorisation de la conduite et l'intériorisation de la vertu, sur la pression sociale à travers le sentiment de honte et le sens de la face, ainsi que sur le rayonnement dans la société de la droiture et de la sincérité de l'homme de bien. Fondamentalement, le comportement rituel part du respect des autres — « dans ce qui régit les rites, le plus important est le respect » (4), dit Confucius au duc Ai de Lu —, et le respect que vous témoigne autrui répond au respect que vous avez pour autrui.

pénale ne saurait qu'empêcher par coercition l'homme de faire le mal. Seul le sentiment de la honte, que développe la pratique des rites, entraîne un véritable dégoût de la mauvaise conduite. Comme le dit le *Huainanzi* (au chap. 20 *Taizu xun*) : « Si le peuple est dépourvu du sens de la honte, il est ingouvernable ; et ce n'est que par la discipline des rites que se forme le sentiment de la honte. Si le peuple ignore les rites, ce n'est pas la loi qui pourra le corriger : rien ne lui donnera le goût du bien et le dégoût du mal. »

Approfondissons l'analyse : pourquoi le sentiment de honte est-il développé par les rites ? Parce que le formalisme rituel extériorise la conduite, et rend par conséquent celle-ci manifeste aux yeux de tous. Le ritualisme attache aux devoirs de chacun tant de signes extérieurs que celui qui manque à ses devoirs affiche immédiatement son inconduite devant tout le monde, et du coup perd la face. Cette fonction d'extériorisation de la conduite, propre aux rites, est très clairement mise en évidence par l'analyse, faite au chapitre 43 *(Gunyi)* du *Liji,* du sens de la cérémonie par laquelle s'inaugure la vie sociale du jeune homme : l'imposition du bonnet viril. Ce bonnet est en effet le premier des signes extérieurs que revêt celui qui désormais entre en rapport avec ses partenaires sociaux ; et il devient ainsi le symbole de tout le formalisme rituel par lequel se manifestera en toute occasion la conduite de l'intéressé, telle qu'elle doit être, conformée aux devoirs résultant de sa position sociale :

> En règle générale, ce qui fait d'un homme un homme, c'est le formalisme rituel. Le principe de ce formalisme est de se sentir comme il faut, de présenter une figure convenable et de surveiller son langage. Si on se tient comme il faut, si on présente une figure convenable et si on surveille son langage, alors les formes rituelles seront entièrement respectées, et par là bien réglés les rapports entre prince et sujet, rendus affectueux les rapports entre père et fils et rendus harmonieux les rapports entre aîné et cadet. Une fois les rapports entre prince et sujet bien réglés, les rapports entre père et fils rendus affectueux et les rapports entre aîné et cadet rendus harmonieux, alors les formes rituelles seront parfaites. Voilà pourquoi le bonnet viril est imposé, de manière qu'ensuite la tenue vestimentaire soit complète. Une fois la tenue vestimentaire complète, on se tiendra comme il faut, on présentera une figure convenable et on surveillera son langage. Ainsi donc on peut dire que l'imposition du bonnet viril est le début de tous les rites.

Remarquons que dans ce passage les signes extérieurs de la bonne conduite (du sujet vis-à-vis du prince et du prince vis-à-vis du sujet, du fils vis-à-vis du père et du père vis-à-vis du fils, du cadet vis-à-vis de l'aîné et de l'aîné vis-à-vis du cadet) sont considérés comme indissociables de la bonne conduite elle-même. C'est qu'en effet il ne saurait y avoir de rites qu'accomplis sincèrement dans l'esprit de leur sens profond ; sinon, il ne reste que de simples gesticulations. Le *Zuozhuan* rapporte, à la 25e année du règne du duc Zhao, que Zi Dashu, fils du célèbre Zi Chan ministre de Zheng, interrogé par Jian zi de Zhao sur les manières de saluer, répondit que ce n'était là que pures formalités *(yi)* et pas le rite *(li)* lui-même. Le rite est en effet inséparable de la

non-agir qu'on réalise tout. C'est avec le minimum de précaution qu'on prévient les troubles ; c'est avec la plus parfaite immobilité qu'on règle les activités ; c'est avec le moins possible d'effort qu'on peut obtenir la soumission de tous. »

Le confucianisme vise donc un idéal de *non-agir wuwei,* quoiqu'il ne s'agisse pas du tout du même non-agir que celui du taoïsme. Le non-agir taoïste est le refus de toute forme humaine d'action, et notamment de toute action par les rites, pour laisser s'exprimer dans chaque être le dynamisme de la nature cosmique retrouvé à l'état brut, car c'est dans cet état brut, entièrement débarrassé de toute volonté particulière d'agir par soi-même, que la nature se retrouve pure. Dans le confucianisme, par contre, la véritable nature de tout être est sa nature morale, qui doit être restaurée par une discipline de rectification des déviations égocentriques de l'affectivité individuelle, discipline appuyée précisément sur les rites ; mais une fois restaurée la nature morale, il n'y a plus qu'à laisser celle-ci se déployer, sans nécessité d'autres interventions. Autrement dit, le non-agir taoïste est antérieur à toute discipline morale et rituelle qu'il rejette, alors que le non-agir confucianiste est postérieur à cette discipline préalable qu'il suppose. Ces deux conceptions sont assurément très différentes l'une de l'autre. Il n'empêche qu'elles ont été assimilées l'une à l'autre par l'Ecole du *Xuanxue* de l'époque des *Six-Dynasties,* dans l'héritage de laquelle le néo-confucianisme a repris la formule du non-agir appliquée au gouvernement idéal. La philosophie politique confucianiste est donc bel et bien porteuse d'une forte aspiration au non-interventionnisme de l'Etat, qui n'a pu manquer d'influer sur la pratique politique chinoise.

Le modèle confucianiste de l'Etat

Assurément l'idéal de non-agir confucianiste ne va pas jusqu'au rejet de l'Etat. Rien dans le confucianisme ne porte à un modèle de micro-société sans Etat dans le style de celui qu'exalte l'avant-dernier paragraphe du *Daodejing.* Le confucianisme vise au contraire un gouvernement universel unifiant le monde entier, qui ne saurait se passer d'un appareil de pouvoir fort important. Le ritualisme accepte si bien la nécessité d'une puissante organisation du pouvoir d'Etat qu'il en a fait l'objet de l'un des trois grands traités canoniques des rites, le *Zhouli,* décrivant l'Etat modèle de la royauté Zhou. C'est que la transformation de la société par les rites n'est pas chose facile. Les barbares, le bas peuple (les *zhuren*) ne comprennent pas les rites, dont les mécanismes ne sauraient être utilisés à ce niveau (7), qui est nécessairement celui de la loi pénale et donc de l'Etat. Confucius reconnaît si bien le besoin d'un système de châtiments qu'il l'englobe explicitement parmi les objectifs de la *rectification des noms zhengming* : « Si les noms ne sont pas correctement employés, ce que l'on énonce ne suit pas le fil des choses ; et si ce que l'on

Du moins est-ce là la formulation philosophiquement idéalisée du ritualisme. Vu sous l'angle de la réalité sociale telle qu'elle est, le ritualisme peut naturellement être ramené à une habile organisation des pouvoirs sociaux au bénéfice des plus puissants d'entre eux — de même que dans le juridisme *summum jus summa injuria.* Mais, qu'on la voie sous l'angle de son idéalisation philosophique ou sous l'angle de ce qu'elle est en fait dans les rapports réels des membres de la société entre eux, une particularité remarquable de la dialectique ritualiste est qu'elle tend à fonctionner du seul fait de la pression sociale — créatrice du *sentiment de honte lianchi* —, c'est-à-dire à fonctionner seulement par son dynamisme propre, sans la mise en œuvre de l'appareil d'Etat. C'est ce qui la distingue de la dialectique du juridisme, qui nécessite la sanction par l'Etat — par les tribunaux —, des rapports de droit. Car les *rapports interpersonnels renlun* que consacrent les rites sont les rapports naturels (ou plus exactement censés tels) entre les hommes : rapports de parenté, rapports de différence d'âge ou de génération, rapports des deux sexes..., ainsi que les rapports qui prolongent les précédents à la suite du développement et de la complexification que connaissent les structures sociales dans le cours — naturel selon le confucianisme — de la croissance de la société : nouveaux rapports d'autorité et de subordination de toute sorte. Alors que le droit construit les rapports juridiques, et a besoin pour cette construction de l'Etat, fondamentalement dans sa fonction législative et incidemment dans sa fonction judiciaire, le ritualisme en théorie se contente de mettre en évidence, par le formalisme des rites, la structure naturelle des liens sociaux de toute sorte qui tissent les rapports des hommes en société ; de telle façon que les tensions d'autorité et de soumission dont sont chargés ces liens, calculées au plus juste par la systématisation ritualiste, s'équilibrent d'elles-mêmes dans une dynamique de pression sociale qui empêche d'en renverser le sens anarchiquement.

La vertu par excellence pour le confucianisme, le *ren,* est précisément, selon la définition qu'en donne Chen Xuan dans son commentaire du *Zhongyong,* le dosage exact du *comportement vis-à-vis d'autrui (xiang ren yu).* Ce sont les rites qui modulent ce comportement comme il convient *(qinqin zhi cha... li suo sheng ye),* et qui font ainsi régner le bon ordre par la vertu au lieu du bon ordre par les règlements d'Etat que font régner les châtiments. « Gouverner sans agir, c'était bien ce que faisait Shun ! » dit Confucius. « Qu'est-ce qu'il faisait ? Il trônait solennellement face au Sud et c'était tout » (5) ! Et encore : « La pratique politique par la vertu ressemble à ce qui se passe pour l'Etoile polaire : celle-ci reste immobile et toutes les autres étoiles tournent autour d'elle » (6). Zhu Xi commente ce dernier passage par deux citations. D'abord celle-ci, de l'un des frères Cheng : « Quand on pratique la politique par la vertu, il n'y a plus lieu d'agir. » Puis celle-là, de Fan Zhongyan : « Quand on pratique la politique par la vertu, alors c'est sans impulsion que se transforme (le monde) ; c'est sans déclaration qu'on gagne la confiance ; c'est par le

Cela ne veut pas dire que l'administration chinoise n'ait pas pesé. et parfois très lourdement, sur les populations. Cela veut dire que la philosophie politique confucianiste a toujours fait de l'appareil d'Etat — de l'ensemble des pouvoirs publics — un appareil conçu pour affecter le moins possible la vie sociale, pour fonctionner à part de la société, quoiqu'en y puisant bien évidemment ses ressources. Autrement dit, l'Etat en Chine n'a jamais été considéré comme pouvant avoir des liens organiques avec la société civile : l'Etat avec son appareil existe d'un côté, et la société civile avec ses propres structures existe de l'autre. Sans doute l'organisation de l'Etat et les structures sociales se recoupent-elles plus ou moins. Mais ces recoupements ne sont exploités, soit sur le plan social (à partir de l'autorité sociale qui résulte de la possession d'un titre administratif), soit sur le plan administratif (dans les stratégies de recrutement des fonctionnaires suivant leur position sociale), que de façon disjointe : le mécanisme de l'appareil d'Etat et le mécanisme de fonctionnement de la société n'embrayent pas véritablement l'un sur l'autre. En disjoignant l'Etat de la société, la philosophie politique chinoise fait des membres de la société civile non pas des citoyens, mais de pures personnes sociales, et de l'Etat un appareil purement administratif. C'est en ce sens que l'Etat chinois se réduit à une bureaucratie pure et simple.

Encore cette bureaucratie est-elle remarquablement peu nombreuse. L'historiographie chinoise classique fournit des chiffres relatifs à l'effectif des fonctionnaires proprement dit *(guanyuan)* pour un certain nombre de dynasties. Voici ces chiffres, tels que les donnent le *Wenxian tongkao* (J. 47) pour les Han postérieurs, les Sui et les Tang, et le *Xu Tongdian* (J. 23) pour les Song et les Ming, complétés par une estimation récente de Wang Hanchang et Lin Daizhao pour la dynastie des Qing (13). Ils ont été mis en rapport avec des indications d'ordre de grandeur de la population (14).

	Fonctionnaires	*Population*
Han postérieurs	7 567	60 millions (recensement de l'année 2 apr. J.-C.)
Sui	12 576	46 millions (recensement de l'année 609)
Tang	18 805	46 millions (année 742)
Song	24 000	70 millions (année 1080)
Ming	24 683	42 millions (année 1393)
Qing	30 000	215 millions (année 1750)

Il est vrai qu'il faut ajouter à ces chiffres ceux de tous les auxiliaires *(xuli)* adjoints à chaque fonctionnaire pour obtenir l'effectif total des agents de l'Etat. Le *Wenxian tongkao* ne donne cet effectif total que pour la dynastie des Han antérieurs : il atteignait alors le nombre de 130 285 agents ; ce qui représente, si on estime que l'effectif des fonctionnaires proprement dits était à peu près le même que sous les Han

énonce ne suit pas le fil des choses, les affaires ne sont pas traitées avec succès (...) Si les châtiments et les peines ne sont pas orientés exactement comme il faut (à cause d'une mauvaise formulation des textes), le peuple ne sait comment agir » (8). Mencius dit encore plus catégoriquement, au chapitre 7 *(Lilau A)* de ses discours : « Il y a aujourd'hui des esprits vertueux et des réputations de vertu, mais le peuple n'en est pas favorablement influencé (...) car, comme on dit, les bonnes intentions ne suffisent pas à l'action politique. » Et l'on sait que Xun zi prônait l'institution d'une loi pénale calculée au plus juste pour étayer les rites : « La philosophie de la royauté, c'est qu'il n'y ait pas de vertu qui ne soit honorée, pas de capacité qui ne soit employée, pas de mérite qui ne soit récompensé, pas de faute qui ne soit punie (...) ; c'est de réprimer la fraude et d'interdire les abus, sans excès dans les peines et les châtiments » (chap. 9, *Wangzhi* du *Xunzi*). Après la disparition de l'ancienne royauté et la sinistre expérience de la dictature pénale de la dynastie des Qin, l'empire se fondera pour plus de deux millénaires sur un compromis entre le *légisme* (au sens chinois du nom de l'Ecole du *fajia,* qui n'a rien à voir avec le droit tel que l'entend le juridisme occidental) et le ritualisme. Aucun penseur confucianiste ne remettra jamais en cause ce compromis, même si certains, Wang Anshi par exemple, ont été portés à accentuer plus fortement le côté légiste, et d'autres, les frères Cheng par exemple, le côté ritualiste.

Cependant, l'idéal de non-agir n'en a pas moins marqué les institutions chinoises d'un esprit qui trahit une conception fortement réductionniste de l'Etat, tendant à restreindre le plus possible les interventions des pouvoirs publics dans la vie sociale. Dans la Chine de l'ancien régime, l'Etat est si peu présent socialement que, sous l'angle de la vie quotidienne, il arrive qu'il s'estompe jusqu'à disparaître hors de vue. C'est ce qu'observe Liang Shuming (9), se référant à l'antique chanson du *Vieillard battant la terre (Jirang ge)* recueillie dans le *Yuefu* des Han : « Au soleil levant je me lève, au soleil couchant je me repose. Je laboure et je me nourris, je creuse un puits et je bois. Qu'est-ce que le pouvoir impérial a de plus que le mien ? » Comme le dit encore un dicton du Hebei : « Une fois payé la dîme, on est roi chez soi » (10). Liang Shuming cite encore ces mots de l'un des plus célèbres spécialistes de la pratique administrative chinoise, Lü Kun (1536-1618) : « Le guide de la pratique politique, c'est de considérer que c'est en n'ennuyant pas les gens qu'on assure l'ordre, que c'est en ne prenant rien à personne qu'on accorde ses faveurs, que c'est en s'abstenant de spoliation qu'on sert l'intérêt général, que c'est en pratiquant la non-ingérence qu'on exclut les abus des vicissitudes du monde » (11). Sun Yatsen allait même jusqu'à dire que le problème des Chinois n'était pas l'absence de liberté, mais l'excès de liberté : « C'est parce qu'ils avaient trop de liberté que personne n'a pris garde à se demander ce que c'était, et qu'on ne s'est même pas préoccupé de lui donner un nom » (12).

risqueraient de céder à la pression des relations personnelles, et notamment à des postes dans leur province d'origine... Mécanismes remarquablement sophistiqués, mais qui ont été grandement faussés par le détournement de leur finalité au profit du renforcement de l'autocratie impériale, ou plus exactement au bénéfice de la plus influente, sous tel ou tel règne, des factions de l'entourage de l'empereur : princes du sang, famille de l'impératrice, famille de la concubine favorite, eunuques, chefs des services du palais... Dans cette perversion des mécanismes d'autocontrôle de l'administration, un rôle particulièrement néfaste a été joué par les dynasties de conquérants étrangers, qui ont systématiquement biaisé le sens des institutions chinoises pour mieux les faire servir à consolider leur propre domination. On sait par exemple quel développement les Yuan ont donné au censorat, réorganisé de manière à surveiller de très près toute l'administration, et dont tous les postes de quelque importance furent d'ailleurs réservés à des fonctionnaires mongols. On interprète parfois en termes de développement de l'absolutisme l'évolution de l'Etat chinois des Han aux Qing. C'est à mon avis un abus de langage : il ne saurait être question d'absolutisme là où il n'y a pas de conception politique de l'Etat. On assiste simplement à un perfectionnement continu des techniques de contrôle de l'administration — mais pas de contrôle des populations —, qui, en l'absence de tout mécanisme de contrôle politique de l'Etat, fût-ce de mécanismes aussi rudimentaires que les parlements de l'ancien régime européen, tourne forcément à l'avantage seulement du pouvoir en place. Comment la société civile peut-elle encore se protéger de ce pouvoir ? En se renforçant constamment elle-même, face à l'Etat, sur une base communautaire qui se consolide en s'élargissant.

Le modèle confucianiste de la société civile

Le juridisme occidental fonde les rapports sociaux sur les droits des individus les uns vis-à-vis des autres. Chacun n'a vis-à-vis de personne aucune obligation tant qu'il n'en a pas contractées. Il s'ensuit que les relations interpersonnelles sont théoriquement inexistantes tant qu'elles n'ont pas été créées par un libre engagement réciproque ; ce qui donne au tissu social la texture extrêmement lâche caractéristique d'une société individualiste. A l'opposé, le ritualisme fonde les rapports sociaux sur les devoirs qu'ont d'emblée — *a priori* — les individus les uns vis-à-vis des autres, dans le cadre des communautés auxquelles ils appartiennent et qui forment la texture de la société communautariste. Dans la pensée confucianiste, le concept de *devoir,* dont l'expression linguistique *yi* est synonyme de *forme rituelle* — car en effet c'est le formalisme rituel qui spécifie les devoirs de chacun vis-à-vis des autres —, tient une place essentielle, alors que la notion de droit n'est même pas conceptualisée. Et c'est la charge de devoirs que porte, dans les deux

postérieurs (il n'est pas précisé pour les Han antérieurs), une moyenne d'une quinzaine d'auxiliaires par fonctionnaire. Mais le gonflement de la masse des auxiliaires est précisément symptomatique d'une maladie de l'administration chinoise, diagnostiquée comme telle tout au long de l'histoire de la Chine par tous les auteurs qui se sont penchés sur ce problème du parasitisme d'une administration trop faible. En vérité, la Chine a toujours souffert non pas d'un excès d'administration, mais d'une insuffisance d'administration. A preuve, la fréquence des soulèvements populaires qui n'ont cessé de secouer le pays, et qui attestent que la population était sous-administrée et mal contrôlée. Les historiens marxistes chinois, qui ont fait de ces soulèvements l'un des objets privilégiés de leurs recherches, en ont dénombré 113 de grande envergure tout au long de l'histoire de l'empire (15), soit un tous les dix-huit ans, sans parler des petites révoltes locales signalées incidemment dans les annales, qui ne se comptent pas. Pourquoi donc, objectera-t-on, à toutes les époques, les auteurs n'ont-ils jamais cessé de tempêter à l'envi contre le nombre excessif des fonctionnaires ? Précisément parce que, suivant le confucianisme, l'Etat réel paraît toujours beaucoup trop lourd, beaucoup trop interventionniste par rapport à l'Etat idéal. En 627, l'empereur Taizong, venant de prendre en charge l'empire, demande à ses ministres de réduire le plus possible le nombre des fonctionnaires : « La touffe de poils de l'aisselle d'un renard vaut bien plus que mille toisons de moutons ! » s'écrie-t-il. Et ses ministres réduisent à 640 le nombre total des fonctionnaires civils et militaires (16) (sans doute ne s'agit-il que du corps de l'administration centrale), pour un pays qui doit compter plus de 40 millions d'habitants !

Ce qui donne l'impression que la bureaucratie chinoise est énorme, c'est que l'histoire officielle ne parle le plus souvent que d'elle. En Chine, l'historiographie n'est faite que par les fonctionnaires et pour les fonctionnaires, disait Balazs (17). C'est aussi que le confucianisme, toujours pour cette même raison qu'il a de l'Etat une conception extrêmement réductionniste, a constamment été extraordinairement attentif au contrôle de l'administration, constamment à la recherche des cas de mauvaise conduite de fonctionnaires propres à justifier ce contrôle. Mais bien sûr, dans le cadre d'une conception non politique et purement administrative de l'Etat, il ne pouvait s'agir d'autre chose que d'un autocontrôle de l'administration par elle-même. Il ne saurait être question de détailler ici l'historique du développement de cet autocontrôle. Rappelons-en du moins les principaux mécanismes : système de recrutement perfectionné sous les Tang en une procédure de concours remarquable pour l'époque, et dont l'Occident s'inspirera onze cents ans plus tard ; inspection régulière des fonctionnaires, commandant leurs promotions ou leurs rétrogradations ; procédure écrite très élaborée, canalisant rigoureusement les décisions suivant la voie hiérarchique ; fréquence des mutations pour empêcher l'exploitation de situations acquises ; sévérité du censorat ; interdiction d'affectation à des postes où les fonctionnaires

individus c'est l'acquisition d'une personnalité sociale, reconnue à travers les rapports sociaux dans lesquels ils sont impliqués. Dans ces conditions, le progrès social consiste dans la reconnaissance de plus en plus complète des relations interpersonnelles à travers lesquelles l'individu trouve son identité comme membre à part entière de la société. Cette reconnaissance ne saurait être que rituelle. On sait que dans la Chine ancienne « les rites ne descendaient pas jusqu'aux *gens du commun shuren* » (18). Cela signifie que seule l'aristocratie était rituellement reconnue. La masse paysanne de la population ne l'était pas : elle était traitée comme une main-d'œuvre livrée à l'administration, qui l'organisait sur la base d'une solidarité pénale artificielle, au mépris de la solidarité familiale naturelle. « Le bon administrateur du peuple », dit Guan zi au duc Huan de Qi, « n'a pas besoin de murailles (pour enfermer le peuple). Il le fait encadrer par des dizainiers, diriger par des quinteniers. Tous les quinteniers sont des gens du village ; tous les dizainiers font partie des familles de l'endroit. Ainsi, ceux qui se sauvent ne sauront où se cacher (puisque les cadres institués par l'administration font partie de l'entourage même sous la protection duquel ils auraient voulu se cacher), ceux qui cherchent à émigrer n'auront pas la latitude de le faire. Ils ne trouveront nulle part de salut (contre la répression), ne pourront faire appel à personne. Nul n'aura l'idée de s'enfuir, (...) le pouvoir public pourra appliquer ses règles aux gens, les gens auront à cœur de s'assujettir au pouvoir public » (19).

Cette forme d'encadrement, sous diverses variantes, se reproduit partout dans la Chine ancienne. Sa caractéristique est de casser les liens de parenté en leur superposant un quadrillage de la population, ici par groupes de cinq et de dix unités, ailleurs par groupes de dix et de cent unités, soudés non plus par les sentiments naturels de parenté, mais par la crainte d'une responsabilité pénale collective imposée de façon autoritaire. En quoi va consister le progrès social ? Certainement pas en dispositions qui permettraient à l'individu de se détacher de ces structures répressives : en milieu communautariste un individu ne se détache pas de son entourage, sous peine d'être, non pas émancipé, mais marginalisé et perdu. Le progrès va consister à dépénaliser le système, en élevant les relations entre paysans du même village, du niveau du quadrillage répressif imposé par l'administration au niveau de véritables relations interpersonnelles consacrées par les rites. On assiste alors à une mutation qui conduit à la formation de véritables communautés villageoises, structurées rituellement, et du même coup échappant à l'administration en devenant autonomes, en s'intégrant à la société civile à l'intérieur de laquelle l'administration est censée intervenir le moins possible. L'évolution est très avancée sous les Han postérieurs, lorsque les anciens rites de convivialité *(yingjiu, yanglao)* autrefois réservés à l'aristocratie, sont transposés et généralisés en milieu paysan. Dès lors, la famille paysanne elle-même peut accéder aux rites qui la consacrent socialement : rites de mariage, rites de funérailles. La

sens, toute relation interpersonnelle, qui crée la tension par laquelle les deux termes de la relation sont rendus fortement solidaires l'un de l'autre. On lit au chapitre 9 *(Liyun)* du *Liji* que les dix *devoirs des hommes renyi* sont « la bienveillance affectueuse du père, la piété filiale du fils, la bonté de l'aîné, la soumission du cadet, la droiture de l'époux, l'obéissance de l'épouse, la mansuétude de ceux qui ont l'autorité de l'âge, l'obligeance des jeunes, l'humanité du prince, la loyauté du sujet ». Mettre l'accent sur les devoirs, c'est considérer la société sous son aspect hiérarchisé, alors que le juridisme, qui met l'accent sur les droits, fait abstraction des hiérarchies sociales pour partir de l'égalité théorique de tous les individus. Ce n'est pas que le ritualisme se désintéresse de la justice ; c'est qu'il recherche celle-ci, désignée en chinois du même nom *yi* que le devoir, non pas à partir de l'idée d'une égalité de principe de tous les individus — égalité qui n'existe en fait nulle part —, mais à partir d'une analyse des différences de positions sociales qui sont bien fondées, qu'il intègre dans des modèles de structures communautaires tels que les inégalités dues à ces différences soient compensées par un juste calcul des devoirs réciproques imposés par les positions sociales. Le modèle par excellence de l'intégration communautaire est la famille, dont tous les membres reconnaissent spontanément le bien-fondé des inégalités marquant les rapports qu'ils ont entre eux, parce que ces inégalités sont compensées par le sentiment naturel des devoirs que l'on a vis-à-vis de son père et de sa mère, de son époux ou de son épouse, de ses enfants, de ses frères aînés et de ses frères cadets. L'idéalisation confucianiste du modèle de structuration sociale que représente la famille a conduit à concevoir la société comme un ensemble de structures intégrées composées d'abord de communautés familiales proprement dites, puis développées en communautés d'une autre nature, mais où les relations interpersonnelles sont néanmoins calquées sur celles dont la famille donne l'exemple : en communautés quasi familiales. Tel est l'esprit du communautarisme chinois, qui transfère dans tous les rapports sociaux les devoirs réciproques du fils et du père, de l'aîné et du cadet, de l'oncle et du neveu, etc. A la différence de la société individualiste, de texture très lâche, la société communautariste est une société très compacte, où les relations sont d'une texture à la fois serrée et fortement tendue par le sens du devoir exacerbé par la pression sociale (le *sentiment de la honte*). Le côté positif du communautarisme est de développer puissamment les solidarités et d'empêcher les conflits ; d'où vient que la société chinoise ait été profondément réfractaire à l'émergence de la conscience de classe. Le côté négatif est bien sûr le risque d'étouffement des individualités.

Quel progrès social peut-on concevoir dans une telle société ? La question ne saurait être posée comme en Occident en termes de droits politiques des individus. D'une part, on l'a vu, ce type de société exclut la conception politique de l'Etat ; d'autre part, ce qui compte pour les

confucianiste des relations interpersonnelles. La hiérarchie interne de la communauté villageoise, de la guilde marchande, de l'association professionnelle est strictement déterminée. Les devoirs réciproques des uns et des autres, aussi bien en matière d'argent et de contributions matérielles qu'en matière de préséance, relèvent de l'esprit de la morale confucianiste. A partir des Song se multiplient les codes de moralité interne des communautés particulières que sont les *zuyue* des familles, les *xiangyue* des communautés locales, les *gonghui zhangcheng* des guildes. Et en même temps que le confucianisme pénètre toutes les couches de la société s'efface la coupure que les rites canoniques marquaient autrefois entre l'aristocratie et le peuple. Le précis de rites simplifiés à l'usage des familles, attribué à Zhu Xi et connu sous le nom de *Gong Wen jiali,* représente une étape décisive dans la démocratisation du ritualisme. Celle-ci sera portée à son terme par une proposition faite en 1536 par le chef du département des rites, Xia Yan (1482-1548), d'autoriser toute la population à sacrifier dans les familles à l'ancêtre fondateur de lignée et à ériger des temples des ancêtres (23).

De la tradition confucianiste de l'Etat et de la société, il y a sans doute un héritage à recueillir. Cet héritage, c'est d'abord celui d'un sens des techniques administratives particulièrement remarquable : l'administration chinoise a été autrefois sans doute la plus sophistiquée de toutes celles de l'ancien monde. Sun Yatsen en avait conscience lorsqu'il a tenu à placer sur le même plan que les trois grands pouvoirs politiques distingués par la tradition occidentale, le pouvoir d'examen et le pouvoir de censure de la tradition administrative de la Chine impériale. Egalement précieux est l'héritage d'un sens invétéré des solidarités communautaires, qui réapparaît aujourd'hui dans une certaine culture d'entreprise propre aux pays d'Extrême-Orient développés ou en voie de développement. Encore faut-il prendre garde aux aspects négatifs du communautarisme : l'étouffement de la créativité individuelle et l'égoïsme de groupe qui occulte le bien général.

Néanmoins, la question essentielle qui se pose aux nations anciennement confucianisées est celle du passage de l'Etat purement administratif à l'Etat véritablement politique, c'est-à-dire celle de la construction d'une interdépendance organique — et de nature démocratique —, entre les pouvoirs publics et la société civile. Il s'agit là d'une conception tout à fait étrangère à la tradition confucianiste, bien qu'elle ait pu être vaguement entrevue par les derniers grands penseurs politiques chinois d'avant le retour à la critique stérilisante des textes sous les Qing, par Huang Zongxi notamment. Le problème est moins celui de savoir quel modèle d'institutions démocratiques empruntées à l'Occident conviendra le mieux, que celui de faire naître et de fortifier le sens d'une pratique politique dans des sociétés qui n'ont jamais connu que la soumission à l'administration. Même dans le Japon d'aujourd'hui, plus d'un siècle après Meiji, chacun peut constater combien est boi-

personnalité sociale de ses membres est reconnue : ils peuvent accéder à l'éducation, et par là entrer dans l'administration. Dans la société des Han postérieurs se multiplient les exemples, jusque-là très exceptionnels, de lettrés pauvres, d'extraction paysanne. Sans doute réapparaîtront souvent dans la société rurale chinoise, au cours de l'histoire, de nouveaux avatars de l'ancien quadrillage pénal des populations : le système du *baojia* de Wang Anshi sous les Song, le système du *lijia des Ming,* la combinaison du *baojia* et du *lijia* sous les Qing, notamment. Ce sont là des exemples typiques du mélange des institutions d'inspiration légiste aux institutions confucianistes, qui caractérise le régime impérial chinois depuis les Han. Mais dans ce mélange c'est le communautarisme qui l'emporte, au contraire de ce qu'on constate dans la Chine préimpériale.

L'intégration sociale des artisans et des marchands a été beaucoup plus lente à venir, car le préjugé antimercantiliste des confucianistes a longtemps rejeté ces catégories professionnelles dans la marginalité sociale — ce qui n'a d'ailleurs jamais empêché certains marchands de faire de florissantes affaires. C'est seulement vers la deuxième moitié de la dynastie des Tang que commencent à se constituer des communautés d'artisans et de marchands qu'on a pu rapprocher des guildes occidentales. On sait que l'administration imposait aux artisans ou aux marchands d'une même spécialité d'aligner leurs boutiques, dans l'espace urbain réservé au marché, sur une même *rangée hang,* et que ce sont ces *hang* qui se sont constitués en *guildes hanghui.* Un ouvrage anonyme des Song du Sud, le *Xihu laoren fanshenglu,* dénombre 414 *hang* à Hangzhou, capitale à l'époque (20). Ces guildes sont, elles aussi, soudées par les rites : culte du saint patron (Luban pour les charpentiers, Guiguzi pour les savetiers, etc.) ; culte des esprits particulièrement honorés au pays natal pour les associations de commerçants et d'artisans immigrés venus d'une même province ; célébration de fêtes communautaires, comportant notamment la représentation de pièces de théâtre rituelles. Ces rites affichent socialement la particularité du groupe constitué dans le respect des usages, et en particulier dans le respect de rapports de type père/fils, aîné/cadet, etc., établis entre ses membres. Le groupe est dès lors reconnu dans sa spécificité, et ses membres élevés à la dignité d'un statut social. Sous les Song, marchands et artisans ne sont plus des catégories socialement douteuses *(zalei),* mais deviennent des gens du peuple comme les autres *(qimin)* (21). Là encore, c'est l'accès aux concours mandarinaux qui est le signe de l'intégration sociale. A partir des Song, les fils de marchands seront de plus en plus nombreux à se présenter aux examens, ainsi que l'indique Shen Yao (1798-1840) dans son *Luofan lou wengao* (22).

Naturellement, l'intégration sociale de couches de population jusque-là laissées pour compte et régies par la seule loi pénale s'accompagne de leur confucianisation. A l'intérieur des groupes communautaires formés suivant les rites, les rapports des membres se règlent suivant le modèle

voir de l'autorité légitime dont il dépend. Du souverain au dernier des titulaires de charge, la distribution du pouvoir s'opère par une cascade de mandats fondés les uns sur les autres. Quant au souverain lui-même, de qui dérive toute autorité ici-bas, ce ne peut être que du Ciel qu'il reçoit mandat d'exercer la souveraineté sur tous les hommes, qu'il tire sa propre légitimité. C'est d'ailleurs pourquoi on le qualifie de *Fils du Ciel.*

La première conséquence d'un tel principe est que le souverain ne saurait être considéré comme propriétaire de sa souveraineté. A Wan Zhang qui l'interroge sur la signification du don de l'empire à Shun par l'empereur Yao, Mencius répond : « Non, le Fils du Ciel n'a le pouvoir de donner l'empire à personne. C'est le Ciel qui donne l'empire. »

Lorsque par la suite la dévolution du trône s'effectue par voie héréditaire, l'empire n'en devient pas pour autant un bien patrimonial. Tous les auteurs, unanimes, soulignent qu'il n'est nullement la chose du souverain. S'il passe à l'héritier de celui-ci, ce n'est pas à proprement parler par droit de succession, mais plutôt parce que le mandat céleste n'est pas strictement personnalisé et touche moins un homme que la *vertu (de)* qu'il incarne, vertu naturelle, atavique, qui passe du père au fils et rend celui-ci à son tour digne de la souveraineté tant que n'a pas changé la vertu dominante.

C'est donc une lignée qui est mandatée, et non pas un individu ; plus exactement un *xing,* une *souche gentilice.* Il peut bien arriver, comme dans le cas légendaire des empereurs d'avant le déluge, que le mandat céleste ne soit conservé que le temps d'un seul règne, et qu'ainsi il s'individualise en fait. Mais il ne s'agit que du cas limite de dynasties réduites à un seul empereur, la vertu dominante ayant changé au moment de sa succession.

Ce qui fait que telle ou telle souche gentilice est appelée à prendre position au-dessus de toutes les autres, de telle sorte que le chef des clans qui la compose devienne le Fils du Ciel, c'est en effet la force spécifique dont elle est pénétrée et les mutations naturelles qui amènent, par phase, la prédominance de l'une des forces dont se compose le dynamisme de tous les mouvements de l'univers. Ces forces sont classées en cinq catégories selon la forme d'énergie qui les caractérise : énergie de l'eau, énergie du feu, énergie du métal, énergie du bois et énergie de la terre. Les lois de la nature entraînent le développement de ces formes d'énergie chacune à leur tour, et par suite la succession de périodes cosmiques de l'eau, du feu, du métal, du bois, de la terre, de nouveau de l'eau, etc., un peu comme se succèdent les saisons (mais sans la même égalité des durées de chaque période). Au cours de chacune de ces phases, la société, qui bien sûr fait partie intégrante de l'univers, ne sera convenablement gouvernée que si le pouvoir politique tire sa force de la forme d'énergie qui domine, autrement dit si la souveraineté est assumée dans la lignée où la force dominante s'est manifestée au plus haut degré.

La fin de la prédominance d'une forme d'énergie est généralement marquée de troubles et de conflits, aussi bien dans la société que dans

Le changement de mandat *et la restauration de l'ordre cosmique*

Lorsque Sun Yatsen, après l'échec du soulèvement qu'il avait essayé d'organiser à Canton, s'exile au Japon en 1895, à l'arrivée du bateau à Kobe il découvre dans les journaux japonais qu'il est qualifié de chef du *« Parti de la Révolution (Geming dang) ».* C'est la première fois qu'il voit le terme de *geming* appliqué à un mouvement insurrectionnel. Il le commente à l'un de ses compagnons de voyage tout aussi surpris que lui, Chen Shaobai, en expliquant, de façon parfaitement exacte, que l'expression est tirée de l'antique traité de divination, le *Yijing (Livre des mutations),* où elle est employée à propos du *changement de mandat (céleste)* (sens littéral de *geming*) qui légitime, aux yeux des anciens historiens chinois, les renversements de la dynastie des Xia par le fondateur de la dynastie des Shang, Tang le Victorieux, et de la dynastie des Shang (ou Yin) par le fondateur de la dynastie des Zhou, le roi Wu. Sun Yatsen trouve d'ailleurs le néologisme excellent et l'adopte.

Voilà ce que rapporte Feng Ziyou dans son *Histoire des épisodes oubliés de la Révolution (Geming yishi).*

C'est donc au Japon que l'on imagina de traduire l'idée occidentale de *révolution* par la vieille expression classique de *changement de mandat.* Quand ? Cette traduction figure en tout cas dans le *Glossaire philosophique (Tetsugaku jii)* anglais-japonais d'Inoue Tetsujirô, publié en 1884. Plus précisément, Inoue Tetsujirô donne pour le mot *révolution* deux équivalents : *geming,* quand on se place au point de vue du nouvel Etat naissant, et *dianfu (subversion),* quand on se place au point de vue de l'Etat ancien renversé.

La fortune du néologisme prouve indiscutablement que, pour un esprit chinois, ce qui se rapprochait le plus de l'idée occidentale de révolution était bien l'idée chinoise de changement de mandat céleste. Mandat céleste dans quel sens ? Changement dans quel sens ? On touche ici aux fondements de toute la pensée politique chinoise classique.

Ce que les anciens auteurs chinois appellent *mandat (ming)* renvoie à la conception classique de la légitimité. Le mandat, c'est au sens propre l'acte formel par lequel tout détenteur de pouvoir politique reçoit ce pou-

18 – *Liji,* chap. I (« Quli A »).

19 – *Guanzi,* chap. 53 (« Jincang »).

20 – Cité par Tong Shuye, *Zhongguo shougongye shangye fazhan shi,* Jinan, 1981, p. 177.

21 – Cf. Zhu Ruixi, Song dai shangren di shehui diwei ji qi lishi zuoyong, in *Lishi yanjiu,* 1986-2, p. 133.

22 – Id. et Ying-shish Yü, *Shi yu Zhongguo wenhua,* Shanghai, 1987 (particulièrement : *Zhongguo shangren di jingshen,* p. 519-579).

23 – Cf. Li Wenzhi, Zhongguo fengjian shehui tudi quanxi yu zongfa zongzu zhi, in *Lishi yanjiu,* 1989-5, p. 96.

teuse la pratique politique à côté d'une pratique administrative remarquablement raffinée. Comment développer le sens politique des citoyens ? Sans doute par l'instauration, sur toutes les affaires publiques, de larges débats d'opinion à la fois responsables et démocratiques. Mais ce n'est pas là chose facile. Ce qui manque le plus aux sociétés anciennement confucianisées, marquées par un long passé de monolithisme idéologique, c'est peut-être de savoir comment s'exerce la liberté de pensée et d'expression.

NOTES

1 – Cf. Mou Zongsan, *Zhengdao yu zhidao,* Taibei, Minguo 69, p. 24. Et cf. Sun Yatsen, *Sanmin zhuyi,* Part II (« Minquan zhuyi »), 6e lecture.

2 – *Liji,* chap. 27 (« Ai gong wen »).

3 – *Lunyu,* chap. 2 (« Weizheng »).

4 – *Liji,* chap. 27 (« Ai gong wen »).

5 – *Lunyu,* chap. 15 (« Wei Ling gong »).

6 – *Lunyu,* chap. 2 (« Weizheng »).

7 – Cf. *Liji,* chap. 1 (« Quli A »).

8 – *Lunyu,* chap. 13 (« Zi Lu »).

9 – Cf. Liang Shuming, *Zhongguo wenhua yaoyi,* chap. 9 (« Zhongguo shifou yi guojia »), Hong-Kong, 1952, p. 163.

10 – *Ibid.*

11 – *Ibid.*

12 – Sun Yatsen, *Sanmin zhuyi,* Part II (« Minquan zhuyi »), 2e lecture.

13 – Cf. Wang Hanchang and Li Daizhao, *Zhongguo qudai zhengzhi zhidu shilüe,* Peking, 1985, p. 241.

14 – Les chiffres de population sont tirés (mais pour certains donnés en *hu* en passant par une conversion en *ren*) du *Wenxian tongkao* (J. 10) pour l'année 2 apr. J.-C. et l'année 609 apr. J.-C. ; de Dwigt H. Perkins, *Agricultural Development in China,* Chicago, 1969, p. 195, pour les années 609, 1080 et 1399 ; de Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China, 1368-1953,* Cambridge, Mass., 1959, p. 282, pour l'année 1750.

15 – Cf. Zhongguo lishi shang zhuyao di nengmin giyi, in *Zhongguo lishi jinian biao,* Shanghai, 1976 (reprint in *Lidai nengmin giyi luncong,* I, Hong-Kong, 1978, p. 1-4).

16 – Cf. *Zhenguan zhengyao,* chap. 7 (« Zequan »).

17 – E. Balazs, L'Histoire comme guide de la pratique bureaucratique..., *in* W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank (ed.), *Historians of China and Japan,* Londres, 1961, p. 82.

fication quasi révolutionnaire. Cette signification est au contraire impliquée dans le soubassement sémantique de la notion, au plan des phénomènes naturels. La nature, pour les Chinois, est en perpétuelle mutation. C'est de ces *mutations (yi)* que le *Yijing* donne la clé. Elles sont de différentes sortes. Celle qui porte le nom de *ge,* usuellement traduit par *changement,* repris dans l'expression *changement de mandat (geming)* est la plus radicale. Elle est représentée par le 49e hexagramme, formé des symboles de l'eau et du feu en opposition (alors que ces mêmes symboles dans le 37e hexagramme, qui en est également composé, sont seulement en orientations divergentes). Ce qui est ici figuré, c'est la lutte de deux éléments absolument contraires jusqu'à l'anéantissement complet de l'un par l'autre. Quand cette mutation radicale se développe au plan des phénomènes sociaux, elle devient politique, et c'est alors qu'intervient le *changement de mandat* qui, n'était l'usage, devrait beaucoup mieux s'appeler *révolution de mandat.*

Néanmoins, pour le ritualisme chinois la radicalité de cette révolution ne se marque que de façon formelle, par la conversion de tous les symboles de la position cosmique de l'Etat : l'Etat change de nom, il change de calendrier, il change de couleur (pour les emblèmes, les uniformes, etc.), il change de nombre (pour ce qui est des valeurs numériques des modules de construction, de fabrication, etc.), il change de terminologie (pour ce qui est des dénominations de certains actes officiels, de certains titres, etc.). Tous ces changements rituels réaccordent les mécanismes étatiques à la conjoncture cosmique, comme on remet une montre à l'heure. Mais ces mécanismes eux-mêmes en principe ne changent pas, même si en fait ils sont considérablement modifiés. Dans une vision du monde où les activités sociales n'apparaissent que comme prolongements des mouvements de la nature, l'appareil de l'Etat que comme une sorte d'organisme naturel, la remise en cause délibérée des principes fondamentaux de l'organisation politique de la société ne saurait avoir de sens : autant vaudrait prétendre réformer les lois biologiques de l'espèce humaine. L'idée qu'il puisse exister toute une variété de formes de gouvernement n'a jamais effleuré l'esprit d'aucun auteur chinois. Ce qu'on pouvait observer à cet égard chez les peuples voisins était ravalé au niveau de simple conséquence de la barbarie, ces peuples s'empressant d'ailleurs d'adopter les institutions chinoises dès qu'ils se développaient ; quant aux profondes transformations qu'ont subies les institutions en Chine même au cours de l'histoire, elles ont toujours été replâtrées par le ritualisme aux apparences de la continuité formelle propre à la tradition.

C'est ce qui a fait naître en Occident, quand la philosophie de l'histoire s'est mise au goût de la dialectique, le sentiment que la société chinoise était une société figée dans une absence complète d'évolution, arrêtée au stade de l' « enfance historique », pour reprendre les termes de Hegel, dans une durée statique où le despotisme, faute d'une prise de conscience de ses tares suffisamment claire pour faire naître l'idée de son contraire, s'était constamment reconstitué pareil à lui-même.

l'univers physique. Dans cette conjoncture agitée émerge naturellement tout ce qui est porté par la force montante, et en particulier celui des chefs de lignée qui incarne la vertu correspondante de la façon la plus pure. Ainsi se manifeste le transfert du mandat céleste d'une dynastie à une autre, transfert que peuvent d'ailleurs faire présager certains signes révélateurs. Par exemple, quand le roi Wu se préparant à attaquer l'armée Yin, franchit le fleuve Jaune, un poisson blanc sauta dans sa barque : signe de la soumission prochaine de l'ancienne dynastie, qui avait régné sous la prédominance de la force de l'eau à laquelle est associée la couleur blanche. Mais que soient ou non détectés de tels signes qui relèvent de l'ordre des phénomènes cosmiques, les faits de l'ordre de l'histoire manifestent suffisamment clairement le changement de mandat. Dans la lignée qui perd sa légitimité, il apparaît que le pouvoir est exercé de façon de plus en plus incohérente ; que la vertu diminue au point que le dernier souverain n'est plus qu'une incarnation du vice ; que son gouvernement se pervertit en tyrannie ou se désagrège en anarchie. Celui qui est investi de la nouvelle légitimité déploie au contraire toutes les marques d'un charisme exceptionnellement puissant, rallie de plus en plus de clans à la guerre qu'il a déclenchée pour anéantir les forces contraires à la rénovation de l'Etat, et finalement l'emporte par un triomphe éclatant.

Il ressort de ce tableau que la simple conquête du pouvoir ne suffit pas à attester l'authenticité du mandat dont prétend se prévaloir tout nouveau souverain. Encore faut-il que la victoire soit l'effet de l'ascendant de sa vertu et non d'une habile exploitation de la situation troublée qui s'est instaurée. Toute nouvelle dynastie n'est donc pas *ipso facto* légitime. La question de savoir où et quand se sont produits les changements de mandat authentiques au cours de l'histoire a suscité de vastes débats doctrinaux. Si la légitimité des grandes dynasties — Xia, Shang, Zhou, Han, Tang, Ming — n'a jamais fait de doute pour personne, des auteurs comme Ouyang Xiu, Sima Guang ou Zhu Xi divergent considérablement dans les jugements qu'ils portent sur les petites dynasties de l'époque des *Trois Royaumes* ou de l'époque des royaumes rivaux du Nord et du Sud. Même la dynastie des Qin, malgré l'immense influence qu'a eue sur l'histoire de la Chine son fondateur Qin Shihuang di, a vu dès les Han sa légitimité controversée. Pour expliquer l'existence d'intervalles entre la perte du mandat céleste par une dynastie légitime et l'instauration d'une nouvelle dynastie authentiquement mandatée par le Ciel, les auteurs ont dès lors eu recours à la notion de *règne embolismique (runwei),* par analogie avec le système conçu par les astronomes pour rattraper, dans le calendrier théorique, les décalages des mois lunaires sur la suite des saisons commandée par le cycle tropique annuel.

Rien ne montre mieux que cette conception de règnes embolismiques comment la philosophie chinoise de l'histoire réduit le fait historique au statut de simple cas particulier des phénomènes naturels. Il ne s'ensuit pourtant nullement que la connotation de changement politique que recèle la notion de changement de mandat y perde sa radicalité, sa signi-

justice selon les rites, c'est-à-dire la justice comprise comme justesse par rapport au sens des choses. Et la légitimité de l'insurrection pour réaliser le changement de mandat a toujours été soutenue par les promoteurs du ritualisme, à commencer par Mencius, alors que les défenseurs du légisme, depuis Han Feizi, ne l'ont jamais reconnue.

Quelle est donc l'instance devant laquelle doit être posée la question de l'insurrection légitime ? Le peuple ; ce en quoi également la doctrine du changement de mandat rejoint celle de la révolution. En effet, « c'est par les yeux du peuple que le Ciel voit, c'est par les oreilles du peuple que le Ciel entend », selon la formule du *Shujing.* En fait, donc, le peuple est seul juge du changement de mandat, et c'est lui qui l'exécute, reprenant la disposition de la souveraineté en cas d'indignité du souverain. Dans une telle conjoncture se trouve ainsi légitimée une violence qui peut prendre les proportions d'une guerre populaire totale, suivant les exemples canoniques du renversement des Xia par les Shang et du renversement des Yin par les Zhou. Car il ne s'agit pas seulement de faire tomber un tyran, mais d'anéantir toutes les forces sur lesquelles s'appuyait la tyrannie : notamment d'anéantir l'aristocratie dominante si elle refuse de se soumettre.

Comme la théorie chinoise est partiellement argumentée sur le mythe de l'abdication volontaire des empereurs en fin de mandat, on oublie que le changement de mandat peut être encore plus violent que la révolution, ce que l'histoire de la Chine a montré plus d'une fois. Plus violent, parce que le changement de mandat se concrétise par une action entièrement dirigée contre les hommes, aucunement contre les institutions. Et telle est dès lors sa caractéristique paradoxale : de justifier en quelque sorte une violence révolutionnaire sans révolution.

Venons-en donc à cette spécificité de la notion chinoise : l'absence d'aucun objectif institutionnel au-delà de la substitution d'une faction à une autre dans l'exercice du pouvoir. Ce qui semble ici tout à fait incohérent du point de vue de notre représentation de la révolution s'explique cependant par rapport à une mentalité formée au sein d'un monde qui est toujours resté sur le plan politique massivement homogène. Comparé au monde méditerranéen, berceau de la civilisation occidentale, qui apparaît dès les commencements de son histoire entièrement éclaté en nations très différentes les unes des autres, de traditions asiatiques pour les unes, africaines pour les autres, européennes pour d'autres encore, avec des régimes politiques profondément hétérogènes, le monde chinois est dès l'origine beaucoup plus uniforme à tous points de vue. Il se développe politiquement de façon monolithique : un seul Etat chinois se forme, grandit, évolue, autour duquel ce qui peut subsister d'entités nationales séparées fait figure, aux confins du monde connu, de laissé-pour-compte temporaire dans le processus de développement de la civilisation, promis à être tôt ou tard absorbé. La littérature chinoise classique ignore la notion de pays ; tout au plus reconnaît-elle des identités

Il n'est plus permis aujourd'hui d'ignorer que la Chine de Qianlong était au moins aussi évoluée par rapport à celle des Han que l'Europe de Hegel par rapport à l'Empire romain, non seulement culturellement et économiquement, mais tout autant politiquement. Que l'on pense seulement au perfectionnement remarquable des mécanismes et des procédures de l'administration ; ou à la conception et à la savante mise en place du *pouvoir d'examen,* l'une des originalités les plus significatives du système politique chinois, responsable de la disparition de la féodalité des grandes familles antérieures aux Tang ; ou encore à la construction d'un équilibre de plus en plus complexe, au fur et à mesure du développement économique et démographique, entre le poids de l'Etat et les contrepoids des multiples particularismes familiaux, locaux, professionnels qui, loin d'être étouffés, n'ont jamais cessé de prospérer. Cette évolution n'a eu d'autre ressort que la conscience vivace de la nécessité de lutter contre tous les aspects oppressifs du despotisme, conscience dont on trouve l'expression à chaque page dans la littérature, et qui a inspiré en Chine sans doute encore plus de révoltes qu'en Occident.

Comment se fait-il que dans ces révoltes, des *Turbans jaunes* aux *Taiping,* la notion de changement de mandat ait pu être investie de la fonction symbolique que nous prêtons aujourd'hui, *mutatis mutandis,* à celle de révolution ? La question appelle une double réponse, en considération d'une part de ce que la notion chinoise recèle de socialement révolutionnaire, et d'autre part de ce par quoi elle se démarque de l'idée occidentale.

Ce que le symbole du changement de mandat porte de charge positive inductrice de bouleversement est polarisé simplement, on l'a vu, par la représentation d'un ordre naturel à restaurer. Mais tel qu'il est conçu ici, cet ordre naturel fonde ce qui est certainement la valeur la plus puissante de toute la tradition politique chinoise : la valeur de justice. C'est toujours d'abord contre l'iniquité, derrière tous ses visages d'arbitraire, de partialité, de corruption, de dépravation, que se dresse l'insurrection, appelée en chinois *qiyi,* littéralement *levée (des armes) pour la justice.* La force de cette valeur de justice tient précisément à ce qu'elle est référée à la nature, et donc à un ordre autrement absolu que celui du droit auquel la réfère l'Occident. Et absolu non pas du fait d'une naïveté incapable de saisir la relativité des normes faute de savoir les conceptualiser, comme le croit Hegel lorsqu'il impute le prétendu infantilisme de la société chinoise à l'incapacité à dépasser l'état de la morale immédiate pour parvenir à l'état de droit, mais jugé tel à partir d'une réflexion très élaborée. Car s'il est vrai qu'en Chine le droit n'a pas été très développé, c'est que l'ensemble des relations sociales y repose bien plus fondamentalement sur les *rites,* réglant toutes les actions et les conduites des hommes en société par conformité avec des paradigmes naturels, rites qui, eux, ont fait l'objet d'une élaboration ne le cédant en rien aux développements de la pensée juridique occidentale.

La *« justice » (yi)* qui fonde l'idée chinoise d'*insurrection (qiyi)* est la

lité juridique. Dans une société réglée rituellement, la notion de liberté n'a de sens qu'en première approximation, au niveau infra-rituel du résidu de loi, de nature pénale, non sublimable en rites. De même qu'inversement, d'ailleurs, dans la tradition juridique occidentale l'idée de droit naturel n'a pu mener très loin. Il s'ensuit que dans la perspective de la pensée chinoise classique le projet de la révolution, au sens moderne de libération totale de l'homme, apparaît non pas même comme une utopie éloquente, mais purement et simplement comme une ineptie puérile méconnaissant le véritable statut de l'homme tant dans la société que dans l'univers. C'est pourquoi la pensée révolutionnaire moderne n'a pu être transplantée en Chine qu'en discontinuité complète avec la tradition, par conversion totale à l'idéologie occidentale.

Cette conversion a fini par faire triompher, en Chine comme ailleurs, la conviction qu'aucun progrès politique n'était possible sans la révolution. Cependant, le bilan de ce qui a été accompli d'un bout à l'autre du monde par la pratique révolutionnaire à l'occidentale est-il si entièrement positif ? Que sont devenues les nations, passée la vague née quelque part en Europe des remous de la formation de la première société industrielle et qui a, en deux siècles, balayé tous les anciens régimes de la planète ? Partout s'est disséminé le modèle postrévolutionnaire occidental de l'Etat de forme démocratique censé garantir les droits de l'homme. Assez d'exemples montrent aujourd'hui combien cette garantie est illusoire. Il est clair maintenant que dans toutes les formes de régime le pouvoir peut être confisqué, et qu'alors ses contrepoids ne servent plus à grand-chose ; que la seule façon de limiter effectivement l'emprise du pouvoir est de rendre sa détention précaire entre les mains de ceux à qui il est confié. N'est-ce pas ce qu'avaient au fond compris depuis longtemps, à leur manière, en raisonnant avec le curieux arsenal conceptuel du ritualisme, les auteurs chinois de la théorie du changement de mandat ?

de peuples. La Chine elle-même n'est pas un pays ; elle n'existe qu'à travers l'Etat chinois, structure unitaire de l'intégration du monde civilisé progressivement élargie à toute l'humanité, et recopiée telle quelle là où la fragmentation provisoire de la collectivité humaine laisse émerger des îlots étatiques indépendants : royaumes épisodiquement détachés quand l'empire se disloque à la suite d'une crise, royaumes situés trop à l'écart — Japon, Corée, Vietnam —, pour être immédiatement intégrés. Bref, il n'y a au monde qu'une seule forme politique de structuration de la société. D'où pourrait alors venir l'idée d'un changement révolutionnaire de l'Etat ? Tout au plus peut-on imaginer un retour au passé, ou plus exactement une reprise de la construction politique, en revenant sur une évolution qui a déraillé, à partir d'un stade antérieur. C'est bien là en effet le genre de projet dont tous les « révolutionnaires » chinois font leur programme, de Wang Mang à Kang Youwei, lorsqu'ils se réfèrent aux antiques institutions des Zhou pour rebâtir l'Etat. Plus « révolutionnaire » est l'inspiration, plus loin encore dans le temps peuvent être accrochées les références : les Moïstes rapportaient leur utopie à l'époque des Xia, et les Taoïstes la leur à l'époque des empereurs mythiques.

L'unilinéarité du développement de l'Etat dans le monde chinois est sans doute aussi largement responsable de la représentation des structures politiques de la société comme simples prolongements des structures naturelles de l'univers. Puisque la forme de l'Etat existe sans variante, c'est qu'elle doit être déterminée par la nature. Comme rien n'est statique dans la nature, il va de soi que les institutions évoluent ; mais sur un plan général dont les articulations maîtresses sont données une fois pour toutes par la loi du Ciel. Loi du Ciel, c'est-à-dire loi naturelle, mais nullement dans le sens occidental de loi de la nature humaine : au sens chinois de loi de la nature cosmique. Le fond du problème politique est de réaliser non pas l'Etat le plus conforme à la finalité de la nature humaine dominant la nature entière, mais l'Etat qui assure le mieux l'harmonie de la société dans le cosmos dont elle fait partie, ce à quoi servent les rites.

Le mythe canonique de l'Etat idéal de la *Grande concorde (Datong)* évoque un âge antédiluvien où le sens des choses était si clair que tout le monde s'y conformait spontanément. C'est l'obscurcissement de la Voie (du *Dao*) qui a rendu nécessaire l'institution des rites. Plus ceux-ci sont exactement formulés, plus spontanément chacun les observe : plus la normativité des institutions s'efface par restauration de la normalité naturelle. Le meilleur gouvernement est celui qui s'approche le plus du *non-agir (wuwei)*. L'oppression est donc le symptôme le plus significatif du mauvais gouvernement, l'indication la plus nette de la nécessité d'un changement de mandat. Mais ce qu'il s'agit alors de restaurer, ce n'est pas la « liberté », c'est la *spontanéité (ziran)* telle que l'entendent les Chinois, c'est-à-dire l'intégration sans contrainte de l'autonomie de chacun à la normalité universelle. Ce concept de spontanéité tient dans la mentalité ritualiste chinoise la place du concept de liberté dans notre menta-

Les études réunies dans ce volume portent sur les aspects les plus marquants de l'histoire politique et culturelle de la Chine :

La féodalité chinoise qui, de la fin du 2e millénaire à la fin du 1er millénaire av. J.-C., a précédé l'empire bureaucratique : il s'agit d'une structure de pouvoir caractérisée par sa stricte articulation sur un système de parenté lui-même organisé suivant les règles du culte des ancêtres.

La conception chinoise des rites, comme instruments de régulation des rapports sociaux : le ritualisme chinois extrapole à tous les aspects de la vie sociale le formalisme qui règle les comportements dans la pratique des rites religieux, pour lui faire jouer, *mutatis mutandis,* le même rôle que le formalisme juridique dans les sociétés régies par le droit.

L'écriture chinoise, la seule au monde à s'être entièrement développée sous la forme idéographique : l'idéographie chinoise, inventée à la fin du 2e millénaire av. J.-C. pour les besoins de la science divinatoire, s'est constituée en imposant à la langue qu'elle servait à transcrire une restructuration si profonde qu'on est en droit de parler non pas seulement d'écriture, mais de langue graphique relativement autonome, ainsi que les Chinois eux-mêmes entendent leur langue écrite.

Le sens chinois de l'histoire, servi par une immense historiographie générée à partir des inscriptions oraculaires archaïques : les historiens chinois ramènent la spécificité du fait historique à la généralité des phénomènes naturels, en interprétant cosmologiquement les mutations politiques et les transformations sociales.

Ces études sont le jalonnement de quarante années de recherche et d'enseignement. Elles constituent un outil de réflexion indispensable pour tout étudiant en sinologie.

中國古代社會

——文字與人類學的透視（修訂本）

許進雄 著

臺灣商務印書館 發行

據臺灣商務印書館一九九五年二月修訂本影印

前　言

本書是筆者於加拿大的多倫多大學東亞學系，講授The Written Word in Ancient China一課的教材。筆者於一九六八年應聘到多倫多的皇家安大略博物館整理商代的甲骨之前，在台灣大學中文研究所主修甲骨學與中國文字學的專業。到了國外後，由於工作上的需要，開始自修有關中國的考古學以及一些人類學的基本知識，也到大學選修過這一方面的課程。於拿到博士學位後，在多倫多大學東亞研究所兼課。在一次系務會議中，系主任要求教授們多開一些有趣味及通俗性的課，以便吸引較多的大學部學生來選課。

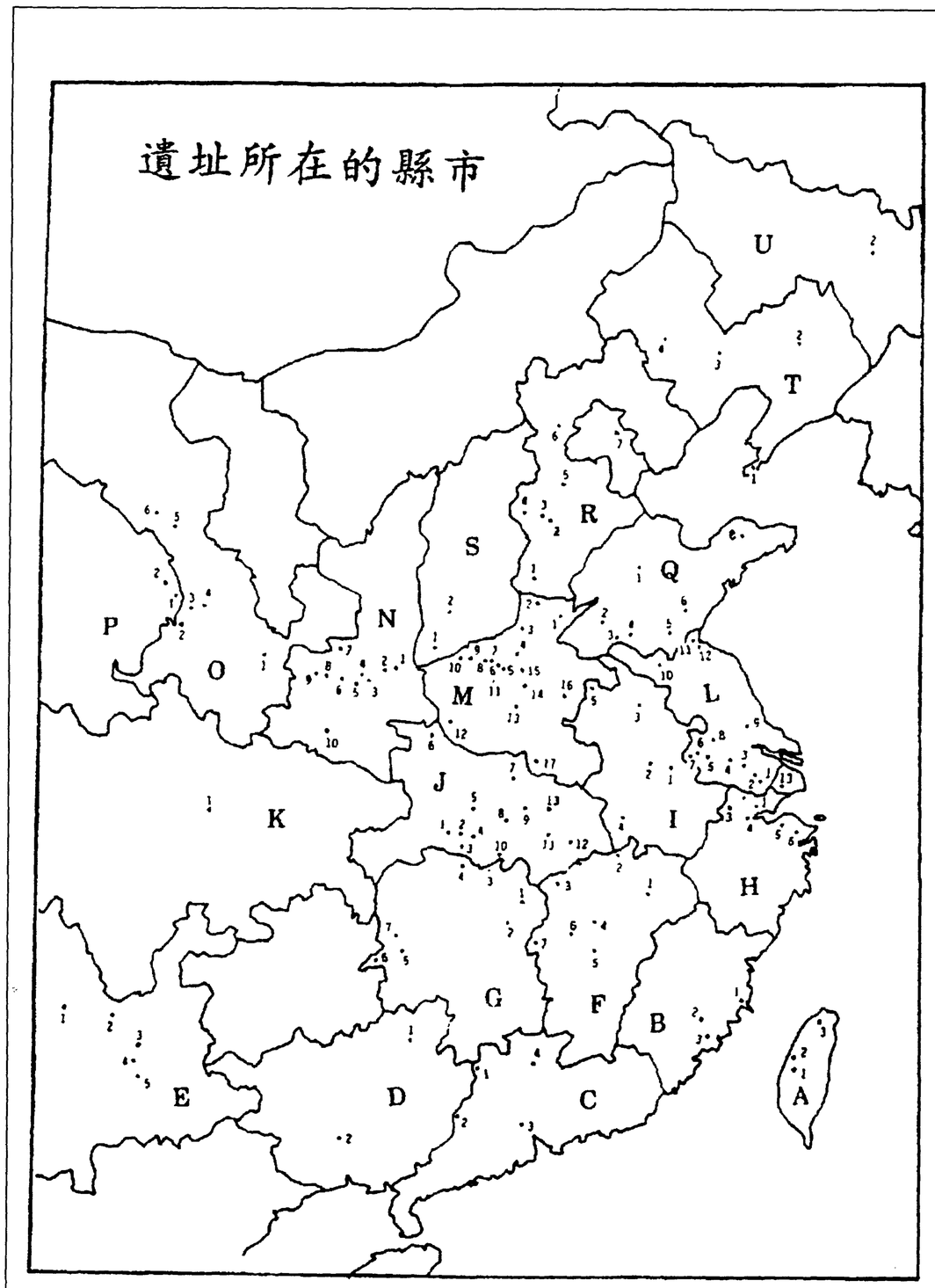
會後思考，中國與其他較古老文明的文字都起源於圖繪。象形的文字可以反映創字時的生活環境、使用的工具、生活的方式，甚至是處理事物的方法和思想概念。我們如想探求古代社會的一些具體情況，分析古文字所得的信息會對之有莫大的啟示。筆者的專長既是文字學，如果選擇與日常生活有關的古文字，說明其創作的含意，配合文獻與地下發掘的考古材料，再結合國外所學得的有關人類學的知識，選擇有趣的題材，以淺簡的說明，并討論與之有關的時代背景，也許會提高不以考古或歷史爲專業的學生來學習中國文化的興趣。尤其是我們中國古代文字的創造以表意爲主，不但字數多，其函括的範圍也遠較其他的古文明廣泛。有可能集合很多的象形文字，分章別類的討論各種題目，足够充當一個學年度的講課材料。

當筆者把這個構想向同事們徵詢意見時，反應出乎意料的肯定，認爲這樣的課可以引起學生的興趣。於是立即把教課大綱寫出來向學校申請開新課。當一九七九年開始上課時，學生只十二人，華洋各

半。由於國外的學生對於中國古代的歷史和文化不熟悉，記筆記時對有關的人地名和文獻資料都感到相當的困難。於是就把自己準備的筆記發給學生，使他們的學習和理解容易些。幾年後講義遞增，有成爲專著的模樣，乃於一九八四年把它出版，省却每年爲複印教材而忙碌。當初開課的主要對象是非華裔的學生，不想開課一、二年後，來選的華裔學生大大超過本地生。要求選修此課的學生一下子跳到五十、一百、二百。看樣子，這個教學的內容和講述的方式更適合華裔的學生。心想，說不定它也適合國內的學生，故也想出中文版。又出乎意料，商務印書館於一九八八年九月出版後不久，一九九一年韓國的洪熹先生譯成韓文，由東文選出版。一九九三年韓國嶺南大學的中國文學研究室也譯成韓文，由該校出版。中文本出版以來幾年，材料又補充了不少，有些看法也較過去的成熟些，適值第二版也售罄，乃建議出修訂版。非常感謝商務印書館也同意出版，使得以前的某些錯誤得以改正。

本書依舊分二十章，依次爲文字、古史、漁獵、畜牧、農業、穀物、冶金、工藝、飲食、衣服、居住、交通、生命、娛樂、商業、醫學、戰爭、祭祀、天象、方向。大致包括古人生活的各個方面。它討論的是社會具體生活的情況，非政治舞台的歷史。筆者限於學力，雖有心對每一個問題給予簡要、有趣、有條理、正確地叙述其演進的過程。因爲它包含的學科太多，非一人之力所能够完全把握，一定有不少不成熟的看法及不周到的地方，希望專家們能給予指教。更希望拋磚引玉，有更多、更充實的這一方面的通俗著作出版。

本書撰寫的對象雖是一般的學生或讀者，爲尊重前賢的研究成果，并對引用的材料負責起見，附有簡單的註，以便有興趣者循之作更進一步的了解。出版英文本時，因篇幅尚不大，故附註較詳細。爲了減輕出版費用，中文版取消註解中的討論，把材料的簡稱、頁數移



到文中的括弧内。至於常見的古代典籍，就只舉篇章而不列版本及頁數。引用的著作，一般地説，作者名字後有年代數字的是單篇論文，否則即爲專著，今以黑體字表示。書後依筆畫的次序列有著作的簡稱表。每一章之後附有商代甲骨文、兩周金文、秦小篆、漢隸書的字形演變表，其出處可參考高明的《古文字類篇》(北京：中華書局，一九八零年)，與徐中舒的《秦漢魏晉篆隸字形表》(成都：四川辭書出版社，一九八五年)。

爲閱讀的方便，文中插入討論到的古文字形，它使得排版費事。筆者建議商務印書館依電腦印表機打出來的文稿影印出版。但一般電腦的印表機打不出符合其要求的文件，商務本不同意此辦法。但因筆者身在海外，對於古文字形的剪貼工作，難於及時確定其位置，故勉强答應依文稿影印。筆者所使用的電腦軟體，新創繪的字形是十五號字，但檔中的十五號字於縮小後，有些横筆不很清楚。請讀者諒解。

最後，藉此修訂版出版的機會，再次衷心感謝兩位老師的教導，使此書的寫作成爲可能。先師屈萬里教授不但教導做學問的方法，還推薦筆者到加拿大來整理甲骨，得以接觸文物，增廣見聞。已從多倫多大學退休的業師史景成教授，除了學問外，對於日常生活還給予照顧，没有他的期望和鼓勵，本書也難順利完成。大學的同事Alfred Ward教授，博物館的同事Jeannie Parker女士，在修改此書英文稿的過程中，經常給予寶貴的建議，增加其可讀性，也是要衷心感謝的。

許進雄
于多倫多的皇家安大略省博物館遠東部
一九九四年七月

4

L. **江蘇省**:
1. 吳縣 2. 蘇州 3. 無錫 4. 常州 5. 勾容 6. 南京
7. 江浦 8. 丹徒 9. 海安 10. 邳縣 11. 贛榆 12. 連雲

L. **上海**:
13. 青浦

M. **河南省**:
1. 濮陽 2. 安陽 3. 輝縣 4. 鄭州 5. 密縣 6. 登封
7. 鞏縣 8. 偃師 9. 洛陽 10. 澠池 11. 臨汝 12. 淅川
13. 舞陽 14. 許昌 15. 新鄭 16. 淮陽 17. 信陽

N: **陝西省**:
1. 華縣 2. 臨潼 3. 西安 4. 咸陽 5. 户縣 6. 武功
7. 彬縣 8. 扶風 9. 寶鷄 10. 西鄉

O. **甘肅省**:
1. 秦安 2. 臨夏 3. 永靖 4. 蘭州 5. 武威 6. 永昌

P. **青海省**:
1. 民和 2. 樂都

Q. **山東省**:
1. 章丘 2. 嘉祥 3. 魚臺 4. 滕縣 5. 臨沂 6. 莒縣
7. 青島 8. 栖霞

R. **河北省**:
1. 武安 2. 藁城 3. 正定 4. 平山 5. 滿城 6. 涿鹿

R. **北京**:
7. 平谷

S. **山西省**:
1. 夏縣 2. 襄汾

T. **遼寧省**:
1. 旅大 2. 瀋陽 3. 北票 4. 赤峰

U. **吉林省**:
1. 延吉 2. 永吉

6

3

遺址所在的縣市

A. **台灣省**:
1. 南投 2. 臺中 3. 臺北

B. **福建省**:
1. 福清 2. 永春 3. 南安

C. **廣東省**:
1. 連南 2. 封開 3. 廣州 4. 曲江

D. **廣西省**:
1. 桂林 2. 南寧

E. **雲南省**:
1. 賓川 2. 元謀 3. 昆明 4. 晉寧 5. 江川 6. 耿馬

F. **江西省**:
1. 萬年 2. 湖口 3. 修水 4. 清江 5. 永豐 6. 新餘
7. 萍鄉

G. **湖南省**:
1. 平江 2. 長沙 3. 華容 4. 澧縣 5. 懷化 6. 新晃
7. 麻陽

H. **浙江省**:
1. 桐鄉 2. 吳興 3. 安吉 4. 杭州 5. 餘姚 6. 寧波

I. **安徽省**:
1. 含山 2. 肥東 3. 固鎮 4. 亳縣 5. 潛山

J. **湖北省**:
1. 宜都 2. 枝江 3. 松滋 4. 江陵 5. 荆門 6. 鄖縣
7. 隨縣 8. 天門 9. 雲夢 10. 監利 11. 武昌 12. 大冶
13. 黄陂

K. **四川省**:
1. 廣漢

5

中國古代社會
目　　錄

前言 …… I
遺址所在的縣市 …… IV

第一章　中國的文字體系與書寫工具 …… 1
第二章　中國古史的傳統 …… 25
第三章　漁獵與氣候 …… 44
第四章　畜牧 …… 70
第五章　農業的發展與中華民族的形成 …… 96
第六章　糧食作物 …… 119
第七章　金屬 …… 140
第八章　工藝 …… 182
第九章　食物 …… 227
第十章　衣服 …… 272
第十一章　居住 …… 309
第十二章　交通 …… 368
第十三章　生命循環 …… 397
第十四章　娛樂活動 …… 433
第十五章　商業活動 …… 472
第十六章　疾病與醫藥 …… 498
第十七章　戰爭與刑法 …… 523
第十八章　祭祀與迷信 …… 564
第十九章　天文 …… 589
第二十章　方向與四靈 …… 619

引用著作簡稱表 …… 644

第一章　中國的文字體系與書寫工具

序　論

幾千年來，人類有幾種獨立發展的古老文字體系。其中最著名的爲埃及的聖書體、美索不達米亞的楔形字，以及中國的漢字。基本上，它們都是以圖畫式的表意符號爲主體的文字體系。今天，其他的古老文字體系或已湮没，或爲拼音文字所取代。只有中國的漢字仍然保存其圖畫表意的特徵，没有演變到拼音的系統。這種特性對於有志探索古代中國文化者給予很大的方便。

活的語言一直在變化。拼音系統的文字經常因反映語言的變化而改變其拼寫的方式。使得同一語言的古今階段，看似完全没有關係的異質語文。音讀的變化不但表現在個別的詞彙，有時也會改變語法的結構，使得同一語言系統的方言，有時會差異得完全不能交流。中國的漢字，由於形體的變化不與語言的演變發生直接的關係。如大字，先秦時讀若**dar**，唐宋時讀如**dai**，而今日讀成**da**。又如木字，先秦時讀若**mewk**，唐宋時讀如**muk**，今日則讀成**mu**(周法高，**音彙**: 57, 138)。幾千年來，漢字雖然已由圖畫般的象形文字演變成非常抽象的結構。但是稍加訓練，就可以通讀千年前的文獻。同樣的，不同地區的方言雖不能交談，但却可以書寫和通讀一種共通的文字。中國的疆域那麽廣大，地域又常隔絶，其包容的種族也很複雜，而猶能融合成一體。此特殊的語文特性應是重要的因素(杜學知1964: 243)。

古代文字的通性

史料的缺乏常是研究古代社會的一個主要困難。對於某一現象

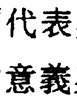
有時雖有一鱗半爪的記録，却苦於孤證難徵。譬如説，中國有關伏羲、女媧的傳説非常的簡略，他們與婚姻制度的創立，以及以鹿皮爲納徵(聘禮)禮物的淵源也都很模糊。但是，以之與台灣高山族的創生傳説作比較，我們就會明白其時代的背景及整個故事的脈絡。參考十三章的討論。

從甲骨文、金文等早期的文字，也可以幫助我們了解古代中國的社會。因爲這些文字的圖畫性很重，往往可以讓我們窺見創造文字時的構想，以及藉以表達意義的事物。在追溯一個字的演變過程時，有時也可以看出一些重要社會制度或工藝演進的迹象。比如葬儀，考古的發掘只能告訴我們其埋葬的姿勢、隨葬的器物等静態的信息。但通過文字的表現，却可以啟示我們其動態的演化的過程，見十三章的討論。

一個真正的文字體系，要有一貫的形式及原則，能代表某個社區所公認的意義及發音，而且其序列也要合乎説話的順序(Gelb, **文字**: 68)。雖然不是所有古代的圖畫或符號都是文字，或必然會演化成文字。但是有意的或無意的，以表現事物形像或概念的描寫，却是古代文字創造的出發點。世界上各古老文化，其文字的創造、應用的方法、發展的途徑，其規律可以説都是一致的。都是先標出記録内容的主要語素，然後才發展成有文法的完整語句。初期的文字以代表具體的事物的表形期爲主，漸次進入指示概念、訴諸思考的表意期，最後才是以音標表達意義的表音期(Gelb, **文字**: 99-104)。

甲骨文表現的造字法則

目前所知，有大量出土的中國最早文字是西元前十四至十一世紀的晚商甲骨文。甲骨文是契刻在龜甲或牛肩胛骨上的商王室的占卜記録。早在隋、唐時代甲骨就可能已出土過，但未爲人們所注意。村農往往以之售給藥店，研磨成粉末以作刀創藥。西元一八九九年，一説金石學家王懿榮因病購藥，在草藥中發現雜有契刻文字的

就像休字所要表達的，象意字是藉實體的東西以表達不可摸觸的概念。由於我們對商代或其前的社會了解有限，不能做到明白每個字創造時的具體含意。但是古人所要表達的意圖，一般說還是可以理解的。不但如此，對於同一概念的表達，不同的生活經驗也可以有不同的邏輯和表現法。因此還可以通過文字，去比較不同民族的文化內涵而得出有趣的對比。譬如在中國，甲骨文的疾()字，是以病人躺在病床上表示的。但在古埃及，木乃伊放在床上則用以表示死亡(Gardiner, **埃及**: 443, 447)。而死在甲骨文則是以死人埋於棺中()，或人跪於朽骨之旁哀悼()去表達的。(見十三章討論)

三、形聲。這是最進步的造字方法。它由義符及聲符組成，分別代表其意義的類屬及讀音。譬如湄()字，水()的部分表示此字的意義與水流、河岸有關；眉()的部分則表示湄的音讀與眉相近。又如麓()字，林()表示山麓是樹林所生長的地方，鹿()則爲讀音。在商代此字有時用彔()字去表音。

形聲是一種可以應用無窮的簡便造字法。它是經過長期間的發展才形成的。在人們還沒有領會此種造字法之前，由於語言中有很多概念很難用適當的圖畫方式去表達，而日繁的人事，也沒有辦法給每一個意思造一個專字。於是就想出了兩個辦法以解決使用上的困難。一是引伸，一是假借。

引伸和假借

引伸的方法是用一個字，去表達一些與其基本意義有關的意思。有時某些概念之間可以找到它們共通的特性，或是其意義有先後層次發展的關係，就不妨用同一個字去表達它們的意義。也就是說，除中心的意義外，一個字還可以兼帶很多擴充的有關意義。經過長期間的擴充，一個字可能擁有一些不太相關，甚至是相反的意義。譬如亂字，在周代兼有治與亂的相反意義。此字可能從金文的字發展而來。字形像兩手以有尖銳鉤針的工具去解開纏繞的亂線，

其他詞彙的領域，終於成爲後世最廣泛應用的造字法。

中國文字體系形成的時代

中國文字發展的歷史到底有多長，目前還沒有足够的資料可作確實的解答。學者們過去只能根據現存的甲骨文字，推測其發展所能經歷的時間。近年不斷有新材料出土，增加推論所需的依據。

象形、象意及形聲的造字法都在甲骨文出現。其可識及不能辨識的字已有四千五百個以上。有人對一千多個可識字的分析，最進步的形聲字已佔百分之二十七(李孝定1974: 380)。它說明晚商的甲骨文已是相當成熟的文字系統，已經過了長期間的發展。但到底它經歷了多久？各人的推測，短長就頗懸殊，很不一致，期間長者以爲可達萬年(唐蘭，**古字導論**: 28)。但一般人相信，中國文字只經過了二、三千年的時間，即達到甲骨文的成熟程度。甲骨文是西元前十四至十一世紀的占卜文字，故以爲五千年前或稍早，中國文字就萌芽了(董作賓1952: 358; 張秉權1970a: 246)。

近年一些出土的材料，對於討論中國文字產生的時代可能有所啟發。在好些個仰韶文化的遺址，都發現刻劃各種不同記號的陶器。根據碳十四年代測定，這些遺址的年代距今已有六千多年以上。它與某些人根據甲骨文的成熟度，推測所得的中國文字的萌芽年代相若。故有不少人相信，那些陶器上簡單而似文字的刻劃就是中國初期的文字。這些記號幾乎都刻在相同的部位，即在早期類型的直口鉢的外口緣上。充分說明它們不是任意的刻劃，而是具有某種作用的。發現於陝西中、西部仰韶文化遺址的記號如圖1.1所示。見於甘肅、青海一帶，承繼仰韶文化的半山、馬廠等文化的記號如圖1.2。甚至遠在東海岸地區的良渚文化，也在陶器上發現如圖1.3的記號。

以上所說的記號，有的在好幾件陶器上出現。在同一窖穴或地區，也往往見到相同的記號。或以爲它們是器物所有者，或製造者的

碎骨，驗知是有價值的古物；一說是古董商向王懿榮兜售，才開始高價收集，以致引起村農競相私掘以謀高利(張秉權1967: 831-32)。後來政府作有計劃的發掘，甲骨學終於成爲一種專門的研究學問。

文字的創造法則，中國傳統的分類是: 象形、指事、會意、形聲、轉注、假借。外國的則爲原始的、引伸的、圖式的、義符的、代音的、音符的六類(Gelb, **文字**: 100-101)。爲解說的方便，暫將商代的文字簡要歸納爲以下的三類: 象形、象意和形聲(唐蘭，**文字學**: 57-108)。

一、象形。它是最容易了解的一類。它或詳細，或簡略地描畫一件東西形像的輪廓，使人一看就明白其意義，不用加以解說。譬如人()字是人側立之形，而畫一匹有鬃有尾的馬形就是馬()字。有時全形太過複雜，書寫太過費時，不妨只取最具特徵的部分來表示。如以角上翹的牛頭代表牛()，角下彎的羊頭代表羊()。有時突出全形中的某部分以表達該部分的意義。如身()字就是强調人身腹部的部分。象形文字的取材主要來自日常生活有密切關係的實物，包括動物、植物、家具、工具等，它們都是人們生活的具體素材，是研究古代社會的重要材料。

二、象意。此類文字是以圖畫的方式表現不可摸觸的，沒有形體的概念。譬如，大()字表達的是個與小相對的，抽象的概念，甲骨文以大人的身子去表示。它表達大人的身軀比小孩子龐大的那種抽象的概念。又如上()字以一短畫在長畫之上，下()字以一短畫在長畫之下去表示。長短的筆畫都不描寫某種具體的東西，只是借以表示兩橫線間的上下關係而已。又如木()字是有枝有根的樹木象形。林()字則以兩株樹木表示樹木衆多的地方。它的重點不在樹木枝幹的本身，仍在種植的地點與範圍。休()字則作一人於樹下以表示休息的概念。它不是用來表示人與樹木的其他，如砍樹或植樹等的關係。刀()字是一把刀的象形，而刃()字則以一短畫指出刃在刀上的部位。

故有亂的意義。線亂了就要加以整理，使線索就緒，故也有了治理的意義(周法高，**金文**: 5557-59)。絕()與繼()的古代字形也只是正反之別，創意同樣是來自紡織的作業，絲亂了要用刀切斷再加以接續，故演化成斷絕與接續兩義。終有終止、死亡與長久的意義，也似是相反的意義。後來爲了要分別，并確定本義與其擴充義的字形，就在字源上分別加上水、火、木、人等不同意義的屬類，成了不同字形的形聲字。如冓()可能表示兩木構件相互交接之狀，人們用以表示各種與交接、相會有關的意義。後來以各種義符加到字之上以分別各引伸義，於是形成了構、搆、媾、遘、溝、講、購等從冓聲而與交接的概念有關的各個形聲字。

當一個意思難以用圖畫去表達時，借用一個發音相同，或相近的現成字去表達的方法就叫假借。譬如黃()字，甲骨文是一組璜珮的象形，被借用以表達與珮玉無關的黃的顏色。後來爲了要避免可能的混淆，就在本義的黃字加上玉(王)的義符而成璜的形聲字，以與借義的黃有所分別。同樣的，莫()本象日已西下於林中的傍晚時分，春秋時代莫被借用爲否定的副詞，因此就在本義的莫字，加上日的義符而成暮字。很多假借字就通過這個步驟而成爲形聲字。

有時爲了音讀的便利，或修正已發生變化的音讀，就加上新的聲符，也形成形聲字。譬如，甲骨文的風()字是借用鳳鳥的象形字。後來在鳳形上加凡的聲符以爲區別。但是這個新的形聲字又被用爲鳳鳥的意義，就別造現在從虫凡聲的風字。又如甲骨文的晶()字，本是繁星的象形。它兼有晶亮的引伸義。於是也在晶上加生的音符而成爲星字，以與晶字區別。一個字不管是加上聲符或義符，在形式上，它們都可分析爲有意義，有音讀的形聲字。

如上所述，形聲字是象形或象意字，經過了長期間的使用，才在不知不覺中演變成的。人們一旦察覺這種簡便的造字法，就有意以這種形式大量創造新字。最早有意創造的形聲字可能是族名、地名一類，很難用圖畫去表達的專有名詞(Gelb, **文字**: 66)。稍後才推廣到

有符號代表的真正的文字系統，仍有一大段距離。以上所舉新石器時代陶器上的符號，雖然在時間上有千年的差別，都還是單獨出現。它們不但没有語言系統所必要的序列，其形態也和以象形、象意爲主要基礎的古代漢字，亦即甲骨文和金文，顯然不是從同一系統發展起來的。它們都反映出，這些陶器上的符號尚不能自成文字體系。譬如説，就算X的符號確可代表五的數目。但在實際應用時，並不代表抽象的數目字五，而是隨意地，不固定地，表示具體的五頭牛，或五個陶罐，五個人。那是未有文字的氏族，或不識字的人，所經常使用的辦法(嚴汝嫻1982: 315; Gelb, **文字**: 37)。換句話説，X的符號并没有一定的意義與音讀，亦即與語言的詞素没有嚴格的聯繫。因此最好保守點，暫時不把它們當作有系統的文字。

大汶口文化的陶文

那麽，什麽時候中國才見真正文字的徵兆呢？迄今所知最早的迹象，應是見於山東莒縣陵陽河的大汶口文化晚期遺址，時代約是西元前二千五百到二千年的陶器上的刻劃符號，如圖1.6所示。它們與仰韶文化的刻劃一樣，被單獨地刻在大口缸外壁靠近口沿的部位，非常顯眼的位置。其中一形見於相距七十公里的遺址(**大汶口**: 117)。它們不但很可能就是物主的名字，也與甲骨文、金文的字形有一脈相承的關係，都具有圖畫的性質。在一些商末周初的銅器上，往往鑄有比甲骨文字形看起來更爲原始、更接近圖象的族徽(圖1.5)。學者一般相信，這些族徽保存了比日常使用的文字更爲古老的字形傳統。這種非常接近圖象的性格正是大汶口晚期陶文的特點。

大汶口陶文的㫃形刻劃，更具有重要的意義。它可能是旦(㫃)的早期字形，象太陽上升到有雲的山上之意。古人多居於山丘水涯，每每以所居之山丘或河流自名其氏族，以表示居處的自然環境(Gelb, **文字**: 66)。此符號可以分析爲從山旦聲。它用來表示居於山區的旦族。以象形的符號作爲族名或人名，與隨意的塗畫具有很不同的意

花押、族徽一類的記號(**西安半坡**: 198)。有些記號與後世的數字或方位字相似，故有以爲它們是燒製陶器的序列或方位的記號(李孝定1974: 368)。又由於它們發現於不同地區與不同時代的遺址，有人不但認爲它們已具有文字的作用，也相信中國文字的起源是單元的，即是從仰韶文化發展起來的(郭沫若1972a: 2; 李孝定1974: 345-46; 張光裕1981: 146-47)。近年更在河南舞陽賈湖一個有七千八百年之久的遺址，發現在龜殼上刻劃如圖1.4的符號(河南文物所1989: 13)。其符號比仰韶的更爲複雜，更接近甲骨文的形態。不少的論者，無疑又會把中國使用文字的時代推前。

但是，到底要達到怎麽樣的階段，一個符號才能被算作是通行的文字，它還是一個有爭論性的問題。雖然符號能成爲法定的語文主要得力於王家用以記録有關宗教和政治的活動。但一般説來，人們最先覺得有必要記下來的東西，大半屬於易錯亂的數目和日期(富嚴1985: 104-110)。中國有文字起源於結繩記事的傳説(李孝定1974: 345-46)。結繩記事的習慣或可能表現於小篆的𥘅(祘)字，它象一條横綱上垂掛着數條繩索，索上并打有一些結形。後世所見的氏族社會的結繩習俗，其所打的繩結，有顏色及大小不同的種種形式，以代表不同的事類與數量(李家瑞1962: 14)。此傳説指示創造文字的目的，有可能是爲了幫助記憶數目，與結繩的目的一致。在伊朗發現的四千多塊西元前四千至三千年的泥土版，大都是與記帳有關的計數(Nisson 1984: 317-34)，也説明計數是文字書寫初期的一個很重要目的。既然陶器上的記號有可能作爲數目字，與文字初期的作用一致，似乎不妨承認它們已是文字了。但是我們還是不能不慎重考慮，是否只因有些記號有可能作爲某些私人的記數符號，或族徽，或甚至具有某種意義的功能，就可以肯定它們已具有真正文字的功能，普遍爲社會所接受呢？

當一個記號或圖形，比較固定地作爲語言中某個詞素的符號時，它可以説已具有文字的初步性質了。但它距語言中，大部分成分都

主要書體

從甲骨文到現在，中國文字又經歷了三千多年，雖然有些字還可以辨識其象形的特徵，但書體已起了基本性的變化，失去其象形的外觀了。七世紀以來印刷的廣泛應用，收到了正字的功能，使得字形少變化而趨於一定。以下介紹本書字形演化表所列的古代幾種比較重要的書體(李孝定1974: 371-92)。

一、甲骨文(圖1.7): 指刻在晚商龜甲或獸骨上的占卜記録。雖也有西周早期的甲骨出土(陳全方，**周原**: 101-57)，但數量少，重要性大減。商代甲骨的重要性在於其時代早而數量又多。估計有十多萬片出土。此系的文字大部分是象形與象意字，但已有不少的形聲字，即所有的造字法都已齊備。它是探索漢字字源不可或缺的材料。同時，因它是商代王室的占卜記録，包含很多商王個人與治理國家時所面對的諸問題，是珍貴的第一手歷史資料。此期字形的結構着重於意念的表達，不拘泥於圖畫的繁簡，筆畫的多寡，或部位的安置等細節，故字形經常在變化。由於刻辭絶大部分是用刀刻的，筆畫受刀勢操作的影響，圓形的筆畫被刻成四角或多角狀，也減少了很多圖畫的趣味性。

二、金文(圖1.8): 文字的時代約從西元前十一世紀，到秦始皇統一中國的西元前三世紀。因它是鑄於青銅器的銘文，故稱爲金文。此期的文字也出現於武器、璽印、貨幣、陶器、簡牘和布帛等器物和材料。青銅器是爲禮儀的需要而鑄的，所記的内容是希望傳之久遠的光榮事迹。故銘文書寫工整，筆法婉轉美麗。有些字形，尤其是族徽，看起來比年代在前的甲骨文更近於圖畫的性質。至於見於銅器以外的文字，因其主要目的是實用，不是因禮儀所需。故往往書寫草率而筆畫有省略、訛變等情形。此等文字與後世所發展的字形，一般説來其關係要較銅器上的疏遠。限於篇幅，本書所列的字形演化表不包括這些字形。此期經歷的時間長，銅器鑄造工藝在各地區迅速發展，不免反映强烈的地區色彩，使書刻其上的書體也呈多樣

義。當某個人看到一把石斧(𠂤)的圖形時，他很可能即時叫出『斤』這個詞來。但并不是每個人都會把它讀做斤，當做斤之詞來使用。但是當這個圖形被選爲代表特定的部族或個人時，所有熟悉該部族或個人的人們，就會通過這個環節，牢牢地把其圖形與音讀、意義結合起來。這種音、義、形三者的密切結合，就具備了文字的基本條件。因此把圖形符號作爲族名使用，是有定法的文字體系產生的一個重要途徑(Gelb, **文字**: 66)。

從造字法的觀點看，『㫃』形已顯然不是原始的象形字，應是第二類的象意字，或甚至是第三類最進步的形聲字了。大汶口的陶文雖也是單獨出現，不是使用於完整的句子。但處於其時落後的社會，人們有可能使用圖形的關鍵字去記載事件的中心内容，而具文字的雛形了。以大汶口陶文爲漢字的雛形，甲骨文的前驅，要較之以西安半坡仰韶文化一類的純記號刻劃爲中國文字之始，是較平實而可靠得多。簡而言之，西元前二千年時中國比較可能有某種系統的文字。至於近八千年前舞陽遺址的刻劃，它看起來比大汶口的象形字更抽象、進步。從演進的過程看，它與仰韶或大汶口的符號的承繼關係不但有中斷，而且也似是走回頭路，演變到更原始的階段。所以宜暫時存疑，不宜把它們當作中國使用文字之始。

具體的中國文字起源問題，還有待今後更多的出土資料去證實。但晚商的甲骨文已無疑是很成熟的文字體系。《尚書・多士》周公誥誡商遺多士有『惟殷先人，有典有册，殷革夏命』之句。商人革夏前的文字到底有多成熟，由於没有證據，目前還難猜測。如以雲南少數民族的麽些(納西)文爲例，麽些文創於十三世紀，還得力於漢字的啟發。但到十九世紀時，其經典還不免用關鍵字去提示主要的内容，没有固定的文法形式和語言的序列(董作賓，**全集**9: 659)。那麽，不提殷革夏命的時代，就是從晚商的甲骨文上推六百年，也已上及大汶口的下限，西元前二千年了。

書一直成爲後世最通行的書體。

書寫工具: 毛筆

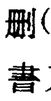
中國的文字雖與西洋的都起源於圖象，但書寫的習慣却很不同。書寫的方向，西方的主要是先左右橫行，然後再自上而下。有時於某種時機而須上下行時，行列也大都由左而右。不像古代漢字書寫的習慣是自上而下，然後又自右而左。人一般用右手書寫，自右而左的形式是較不切合實際，所以滿文和蒙古文雖也是上下直行，行列則採用由左而右的形式。中國之所以有這種書寫習慣上的獨異性，完全是受古代書寫工具的影響。

迄今所知，有大量存世的中國最早文獻，是三千多年前用刀刻在獸骨或龜甲上的商代貞卜文字。因此有少數人誤會，以爲商代的人們以刀刻字作紀錄。甚至有人以爲要等到秦朝的蒙恬發明毛筆後，中國人才有以毛筆書寫的事實。不知商代的甲骨和陶片都有以毛筆書寫的事實(圖1.16)。其實我們有相當的理由相信，商代的人已普遍用毛筆書寫文字。

從字形看，筆的初形是聿()字。它在甲骨文作一手握着一管有毛的筆形。中國從來普遍以竹管爲筆桿，乃於聿字之上加竹而成筆字。不著墨汁時，筆毛散開。但一沾墨汁，筆尖就合攏而可書寫、圖畫細緻的線條了(圖1.13)。甲骨文的書()字，就作手握有毛的筆管於一瓶墨汁之上之狀，點明毛筆沾了墨就可以書寫的意思。還有，甲骨文的畫()字作手握尖端合攏或散開的筆，畫一個交叉的圖案形。金文的肅()字作一手握着筆，畫出較複雜的圖案形，以便依圖案刺繡之意。見第八章。推知商代普遍使用毛筆，故才以之表達與書寫和繪畫有關的意義。其實，六千多年前的半坡遺址，從陶器上的彩繪就可充分看到用毛筆的痕迹(郭沫若1972a: 1-2)。

由於中國人寫字的筆尖是柔軟的毛作的。書寫的人可以控制一筆畫中有粗有細、有波折，呈現無窮的造形和體勢的變化。不像其

推測是由於主要用單行的竹簡書寫，寫時左手拿着竹片，右手持筆，寫完後以左手持放，因偶然而習慣由右至左一一排列，故而成爲中國特有的書寫習慣。竹片編綴後可捲成一握，故以卷稱書的篇幅。後來雖於紙上印刷，猶有以墨線隔間，就是保持片片竹簡的古老傳統。

由於修整後的竹片寬度有限，不但不能作多行的書寫，文字也不便寫得過於寬肥。因此字的結構也自然往窄長的方向發展。以致不得不把有寬長身子的動物轉向，讓它們頭朝上，四足懸空，尾巴在底下，如馬、虎、象等字都是如此。從龜甲、獸骨上的貞卜文字已是如此安排，可以推斷商代最普及的書寫材料是竹簡，不是木牘或布帛等有寬廣表面的東西(圖1.13)。以竹簡書寫不必預計長度。可以隨時增加竹片的數量。用木牘就不易確定需用的寬度了。所以後來雖有了紙張，但因受限制於竹簡寬度的古老傳統，字形的結構也始終保持着向窄長發展的傾向。竹簡一沾墨就擦不掉。而且寬度也不容劃掉它而在旁邊改正。如果寫錯了字，只有用刀把字迹削去再寫一途。故於文字，刪()字以一把刀在書册之旁，以表達刪削之義。在紙張未普及前，書刀成爲文士隨身携帶的必備文具，故東周時期的墓葬，銅削常與書寫的工具一起出土(考感考訓1976: 6; 湖南文管1957: 96)(圖1.12)。有人不明白其用途，才誤會它是用來刻字的。

紙張的發明

書寫用的紙與印刷、火藥、指南針是中國對世界有大影響的四大發明之一。用竹簡書寫，太過笨重，也不便携帶。如果利用布帛，則太過價昂。有人利用漂絮濾下的薄紙片(陳槃1954: 257-64)。但其産量太少，不足廣爲應用。考古發掘，發現西漢時代已有利用植物纖維製成的原始麻紙(圖1.17-18)。但它太過粗陋，還不易書寫(王菊華1980: 78-85)。《後漢書・宦者列傳》記載西元一零五年時，蔡倫奏上他的新造紙法。那是他基於前人的方法，改良以樹皮、麻頭、破布、破網等廉價的植物纖維，製成價廉物美的新紙。這種易於書寫

化。不過此期字形的結構已漸有一貫的安排，新的象形、象意字大爲減少而形聲字大增。

三、小篆(圖1.9-10): 取材自西元二世紀，東漢許慎編寫的《説文解字》一書中所録的字形。它反映先秦以來文字統一運動的結果。其文字的結構、筆劃、位置已差不多固定。大致説，此後的文字在筆勢上有所變化，基本的構架已少變動。此書所收的字形主要是小篆，有異體時就標明是古文或籀文等。許慎所依據以編寫的材料大概不早於戰國晚期。基本上小篆的字形與古文和籀文没有什麼不同。如有不同時，許慎才特别加以標明。所舉的古文，常異於自甲骨文、金文演變下來的正規字形，比較可能是地域性或訛變後的字形。籀文則結構常繁複，但合於傳統的文字組合趨勢，可能與小篆來自一源。小篆可以説是秦朝整理和簡省籀文而統一各國字形後的結果。小篆是已起了很多變化後的字形，難以依之以探索字源。但小篆有最齊全的材料，是後世書體所據的祖型，也是辨識古代文字的媒體，故是研究中國古文字必備的知識。

四、隸書(圖1.11): 它是小篆書體在快速及草率書寫下的結果。隸書的醞釀可上溯到戰國時代。一般以爲，爲求書寫的快速，以應付管理大批徒隸所需的繁重文書工作，官吏以簡易的波折改變小篆的渾圓、平衡、典雅的筆勢，因名之爲隸書。它盛行於漢代。本書所列字形，大都是取自隸書書體已確立的東漢時代。其草率的筆勢漸成有一定波折規律的筆畫，進一步破壞小篆僅存的圖畫趣味和結構。

五、楷書: 爲今日一般使用的書體。它是把隸書整理成更有法則，可以用幾種易於書寫的筆畫構成的書體。終於使漢字完全脱離圖形的趣味，變成完全由點、畫組成的抽象形體了。其體勢從漢代慢慢醞釀，至隋唐時代完全建立其筆勢。楷書的快速書寫又發展成爲行書與草書兩體。但因行書與草書的筆勢較難劃一，個人的風格太突出而不易辨識。加以印刷的廣泛流傳又起着正字的功能，使楷

他堅硬的工具，難作筆勢上的變化。中國書法所講求的美善外形和内在精神，需要長期的工力練習和一定的天分才情才能到達熟巧的程度。因此中國的書法才成爲各種文字中一種很受崇敬的獨特藝術形式。

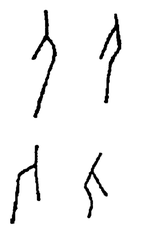
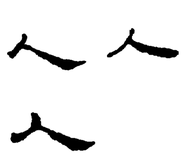
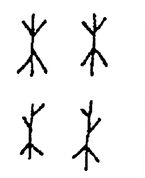
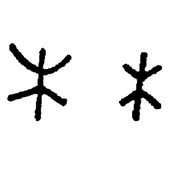
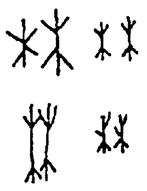
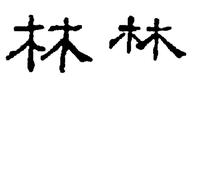
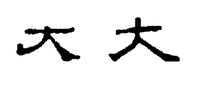
書寫的材料: 竹簡

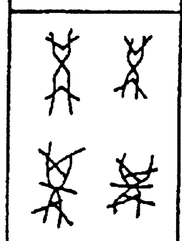
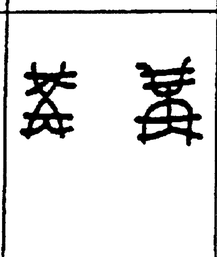
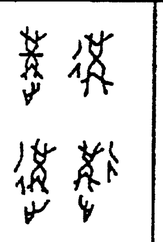
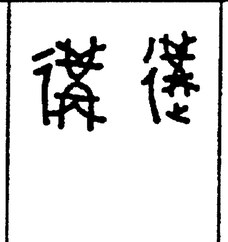
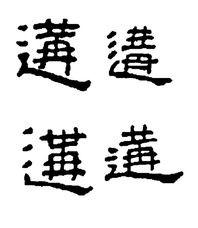
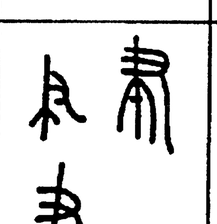
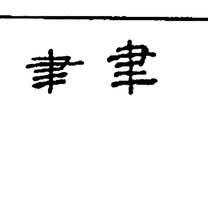
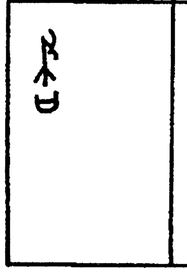
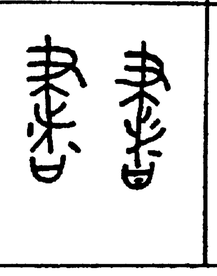
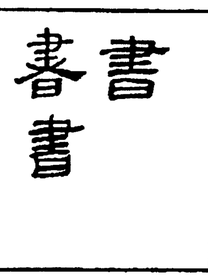
導致中國獨特的書寫方向應是書寫的材料。任何有乾燥平面的東西都可以書寫，土石、布帛、樹皮等都可以利用。但從幾方面看，影響中國書寫方向習慣的是竹簡，而且起碼從商代起已是如此(錢存訓，**文書**: 90, 174-75)。但因竹子易於腐化，難於地下保存，我們才不易見到其痕迹。上文提到的《尚書・多士》「惟殷先人，有典有册」。典、册都是用竹簡編成的書册。甲骨文的册()字，作許多根長短不齊的竹簡，用繩索編綴在一起成爲書册的樣子(圖1.14)。典()字則用以表示重要的典籍，不是日常的記録，故像恭敬地以雙手捧着的樣子。

竹子現今不是華北常見的植物。但在距今三千年的以前幾千年間，華北的氣候要較今日温暖而濕潤。竹子並不難生長。以竹子當書寫的材料有價廉、易於製作、耐用等多種好處。只要把竹子劈成長條稍爲加工，就可得平坦而可書寫的表面(錢存訓，**文書**: 104)。再在火上炙乾，就易著墨而不易朽蠹。在窄長的表面上書寫，由上而下作縱的書寫，遠較横的左右的書寫方便得多。因爲横着書寫，竹片背面的彎曲會妨礙手勢的運轉和穩定。一般人以右手書寫，也易於左手拿着直竪的竹片，寫完後以左手由右而左一一排列，故由上而下、由右而左的排列，就成中國特有的書寫習慣。

甲骨文偶有横着書刻的辭句。從後世的實例，也可推測商代有用木牘一類，有寬廣表面的材料書寫。用毛筆沾墨書寫時，墨汁乾燥緩慢。如果在可以書寫多行的表面上寫字，行列最理想是由左而右，手才不致塗污書迹。但是中國的習慣竟然是相反的由右而左。可以

而可大量製造的廉價紙，使文學的創作和流傳都急速發展開來。今日教育的能够普及，廉價紙張的製造可以説是其中一重要因素。

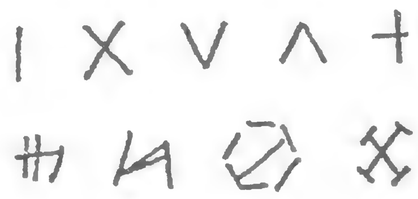
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				人 象側立人形。
				木 象樹木形。
				林 象衆樹生長之處。
				大 象成人身材大之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				冓　構 象兩木交構處以繩捆縛之狀。
				講 形聲字，行道義符加聲符。
				祘　算 象橫綱有幾條繩，繩上打結，有紀事、計算之用。
				聿 象手持毛筆狀。
				書 象手持筆將沾瓶內之墨汁以書寫狀。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				刀 象刀形。
				刃 象刀上刃所在之處。
				水 象河流形。
				眉 象眼上之眉形。
				湄 形聲字，從水眉聲



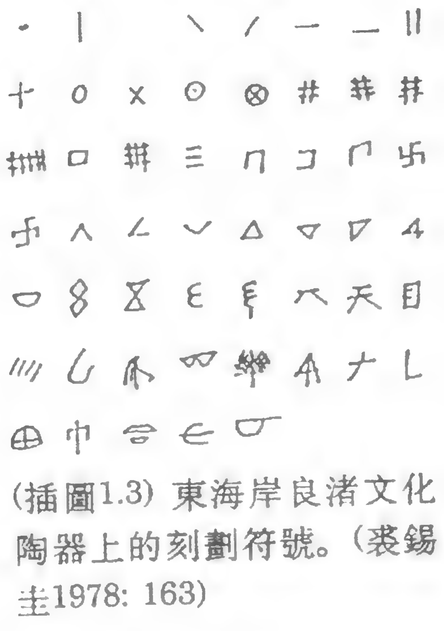
(插圖1.1) 西安半坡出土的仰韶文化彩陶上的刻劃符號。(西安半坡: 197)



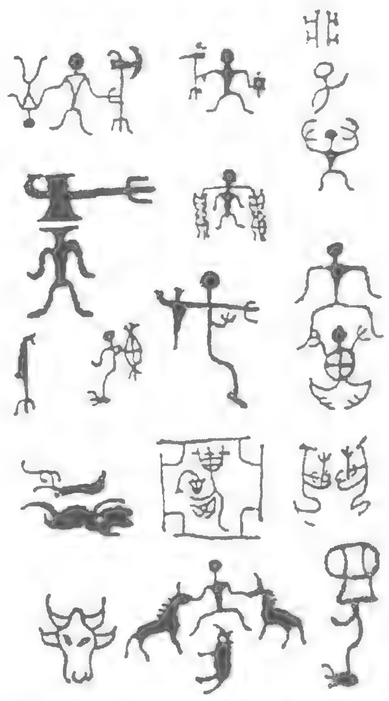
(插圖1.2) 青海樂都出土的馬廠文化陶器上的刻劃符號。(青海文管1976b: 376)



(插圖1.4) 河南舞陽賈湖遺址於龜甲上的刻劃符號。(河南文物所1989: 13)



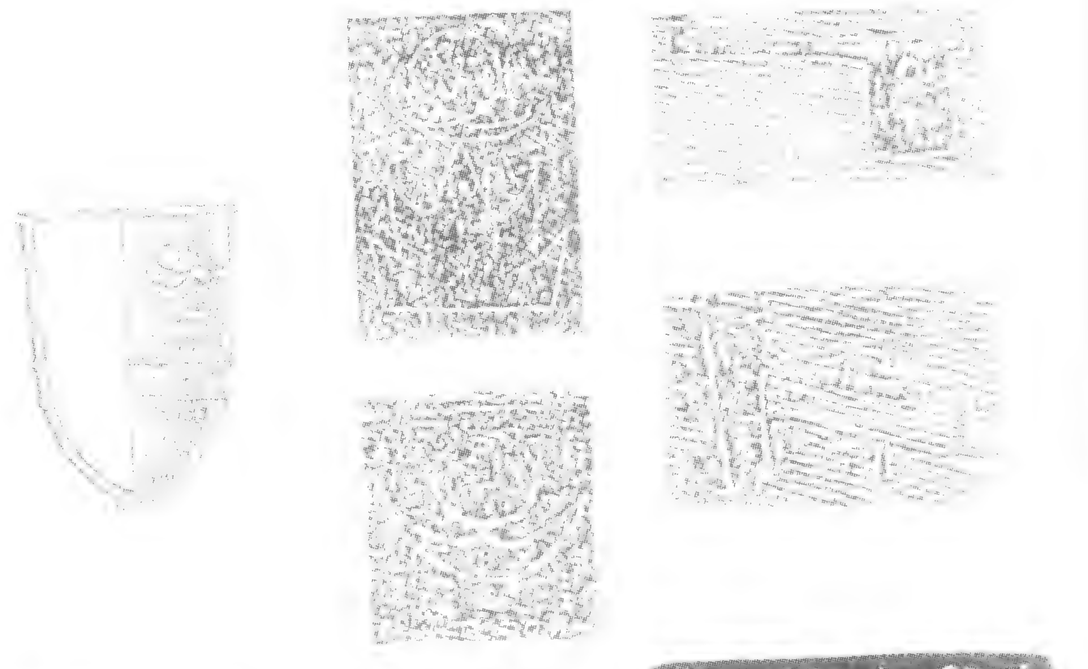
(插圖1.3) 東海岸良渚文化陶器上的刻劃符號。(裘錫圭1978: 163)



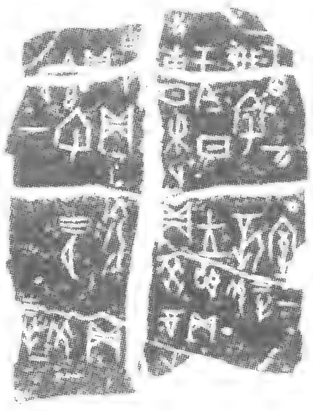
(插圖1.5) 商周青銅器銘文中圖形系統的族徽。(郭沫若1972a: 13)



商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				冊 象長短不齊之竹簡編綴成冊之狀。
			典 典	典 象雙手敬捧重要之典冊狀。
			冊刂	刪 象以刀刪削冊上之錯字意。
				麓 形聲字，從林，鹿或彔聲。



(插圖1.6) 山東莒縣的花廳期陶器上的刻劃符號。(大汶口: 118)



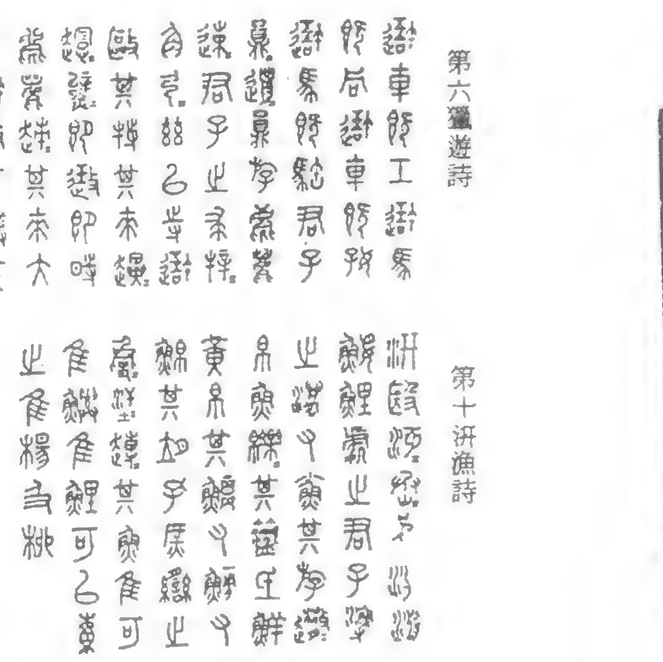
(插圖1.7) 商晚期甲骨文。(合集13563)



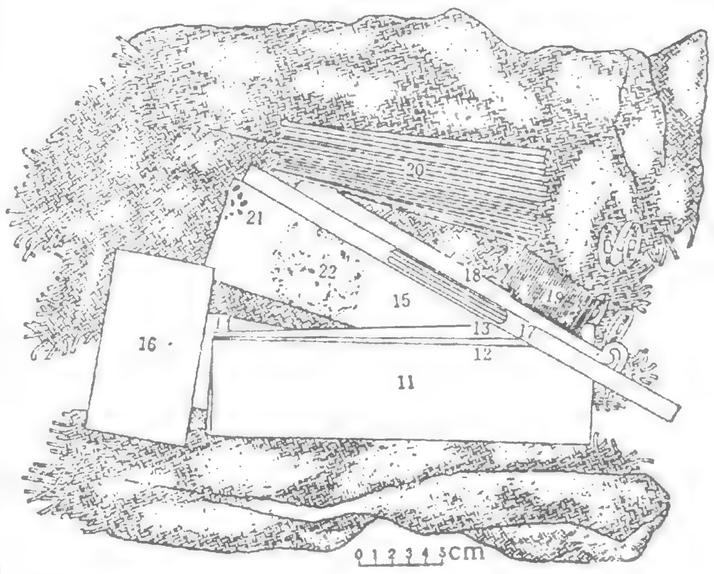
(插圖1.8) 西周早期金文。(北洞發掘1974: 366)



(插圖1.9) 秦詔版上的小篆。(王世民1973: 368)



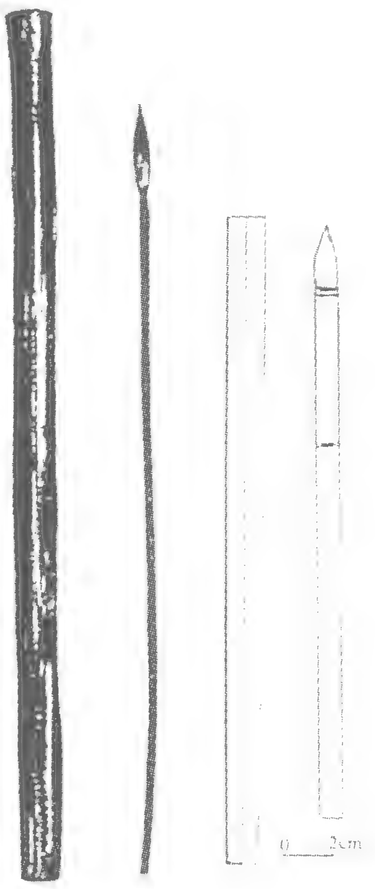
(插圖1.10) 春秋時期的秦石鼓文。(張光遠1979: 93, 104)



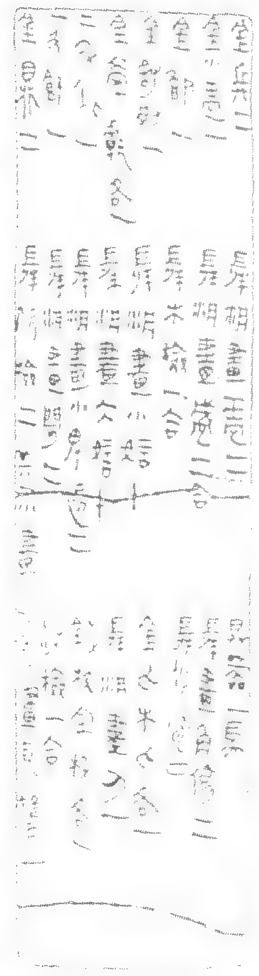
(插圖1.12) 漢墓中的書寫工具:木牘、毛筆、削刀、竹簡和墨。(鍾志成1975: 21)



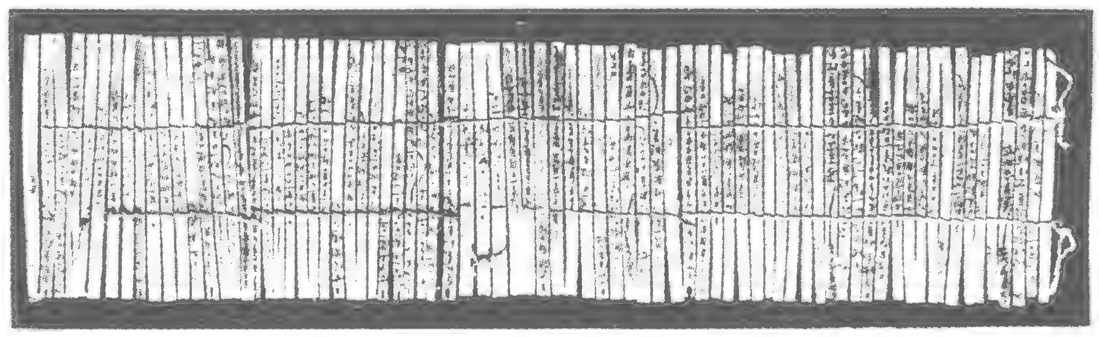
(插圖1.11) 漢代的隸書。(啟功1973: 58)



(插圖1.13) 戰國墓葬中的毛筆。(湖南文管1957: 圖版1; 信陽楚墓: 67)



(插圖1.15) 湖北雲夢西漢墓出土木牘。(湖北博物館1973: 36)



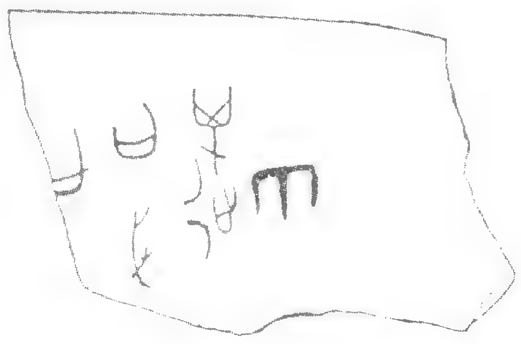
(插圖1.14) 漢代的竹簡册。(劉淵臨1973: 圖版11)

第二章 中國古史的傳統

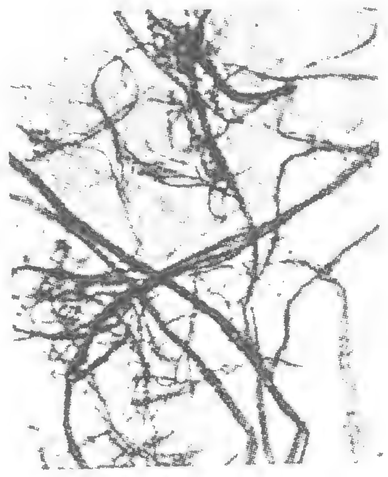
序 論

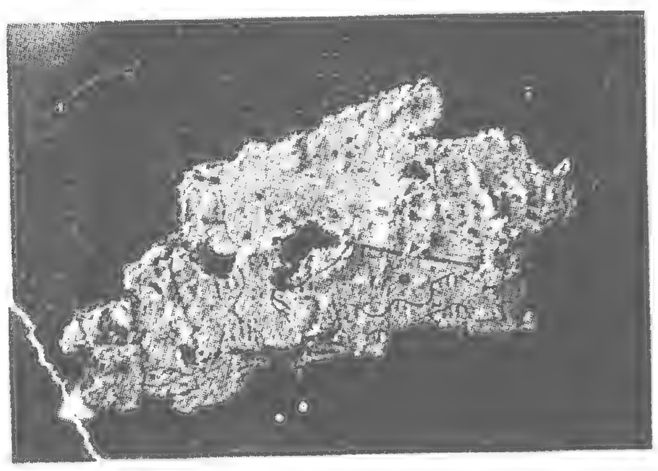
中國人對於自己祖先的事迹有特別的愛好。發表議論常引用古時的事例以爲印證。認爲越古的事例越有説服力，因此常把自己的議論冠於古人。致使其發展的歷史就被越推越早，很多器物的發明和制度創作的時代也被推前。這種塑造古史事迹的心態是研究歷史者所熟悉的，研究中國古代文明的人，自不能忽略這種不實的現象。

但是它不等于説，後世才知道的較詳細的古代事迹，都是捏造出來的。在人們使用文字把歷史記載下來之前，祖先的事迹是經由口耳，一代代以口述的形式傳遞下來的。由於人類活動的歷史很長，人們不能詳細地，完全地記住每一事件。自然就選取與本身關係較密切的事迹記憶下來，而逐漸忘記其他關係較疏遠的事件。如此長久傳承的結果，不但一件事情的真相在各部族間有詳略的不同，就是在年代、地域、名字的了解上，也會有分歧與錯亂的現象(屈萬里1976: 76-79)。由於這些事迹或傳説，被記載下來的時間有先後，記載使用的技巧也有優劣與詳略的不同。後代的人，其接觸傳聞的地域不免也超越前人，且能够作綜合性的比較，因而知悉更詳細的古代歷史，也是可以理解的。譬如説，漢代對於伏羲、女媧兄妹與建立婚姻制度之間的關係已頗模糊。但是通過二十世紀才記録下來的台灣高山族創生傳説，却可以探明他們創造人類的神話，與婚禮使用鹿皮之間的淵源，原來鹿皮是遂行男女交配的道具。見十三章的討論。但是如何把有根據的傳説和純粹是臆造的故事分開，就有待專門學者多方收集資料，作有系統的比較研究了。



(插圖1.16) 商代陶器上毛筆書寫的文字。(安陽工作1989: 900)





(插圖1.17) 甘肅天水出土的西漢初期紙質地圖及摹本。(天水文化館1989: 10)



(插圖1.18) 西漢麻紙的纖維放大。上，七十倍。下，八十倍。都還粗糙不易書寫。(王菊華1980: 圖版4)

歷史的三個階段

自戰國時代百家爭鳴以後，中國傳統的歷史常以三皇五帝開始。把文明演進的歷程擬人化，將整個古代社會，構想成一個有連綿不斷的帝王承繼的傳統。如以開天闢地的盤古氏開始，經構木巢居時代的有巢氏，鑽燧取火時代的燧人氏，網罟漁獵時代的伏羲氏，種植穀物時代的神農氏，創建帝國的黄帝有熊氏，以及以後一序列的承繼帝王。這一整段的歷程約可分成三段，每一階段正好又可以用一個稱呼其領袖人物的字來代表其時代的特色。第一階段是傳説聖人的作物時代，以聖字表示。第二階段是傳説帝王的創制時代，以黄字表示。第三階段是建立王朝的信史時代，以王字表示。

聖人的作物時代: 聖

人類由蒙昧進化到有組織的文明社會，是由無數人的勞力和經驗，逐漸纍積發展起來的結果。但無可否認，其中某些人的智力較高，做了一些發明的端緒，激起文明的進一步提高。一些有特別貢獻的人，後世以聖人視之。甲骨文的聖()字，是一個有大耳朵的人()在一張嘴之旁()，表示此人有聰敏的聽力以聆聽口所發出的聲音。在較早的時代，此人所傾聽的聲響可能是野獸的走步聲。但在較進化的時代，所聆聽的就可能是神的指示了。

在以狩獵維生或野獸出没的時代，敏鋭的聽力是種很重要的保命及獵取食物的機能。能够偵察野獸出没的地點及時機，自然增加狩獵的效果，容易在同伴中取得信賴而被敬佩，成爲衆人所信服的領袖人物(Pearson, 人類學: 216)。至於能聽到神靈的無形的指示，在到處充滿着神秘不解的時代，能够與神靈交通而得到趨吉避凶的指示，自是衆人全心信賴而擁護以爲領袖的人選(Pearson, 人類學: 231)。所以聖字的初義是才能遠超常人的人。推廣之，能造福社會的人都是聖人。

古史第一階段的英雄人物都是創造器用的人。戰國末年的《考

說的帝王時代。漢代歷史學家，班固的《白虎通德論》以爲此期帝王的取名，『黃帝始作制度。顓頊能正天人之道。帝嚳窮極道德。堯則清妙高遠，優游博衍。舜則能推信堯道而行之』。再也不强調如第一階段的創造器物的能力了。

戰國時代的人稱此第二階段最高的政治領袖爲帝。帝在商代是至高無上的神。後人以此至上神的稱號加之於人間最高的權位者，其動機不難了解。但帝字是以什麼樣的事物創意的呢？有以爲甲骨文帝(禘)字是蒂的初形，象花朵與莖蒂相連處的形狀。或以爲是來自木架上放置女陰，爲崇拜物。花是樹木結果繁殖的根源，女子是人類繁殖的母體。繁殖是動物、植物延續生命的根本方法，是古人膜拜的重要對象。很可能它經由信仰的圖騰，演變爲至高的上帝，再演化爲政治組織的王者(李宗侗1969: 32)。

甲骨文的帝字，比『不』的字形稍爲複雜，它們很可能是取材自同類的東西。不字在金文當作丕字使用。丕是胚的聲符部分。不(𠀤)字所取象的，可能强調其膨大的花胚部分，故引伸爲宏大一類的意義(杜學知1962: 91-113)。戰國時代以來，中國人自稱爲華夏民族，華(𦵏)是整株花卉的象形。也許古時的中國人有以花卉爲圖騰，崇拜之以爲民族的最高神，殷商的人取之以名其最高的上帝。彩繪花瓣紋圖案常見于六千年前後黃河中、上游的仰紹文化廟底溝類型，有人以爲該地區的文化就是華族的由來(王仁湘1989: 55-56)。黃帝是第二階段的首位和最著名的帝王，傳說他與蚩尤在涿鹿爭霸時，常有雲氣蔚成花葩之狀集於其頭上(**繹史**: 3)。暗示中國早期的信仰與花卉多少有點關係。

帝的稱號也好像反映，當時人們已有某種組織的宗教信仰體系，已不是草昧無組織的時代了。但是我們要討論的并不是這個後來才被用以稱呼政治人物的帝字。第二階段的開山人物是傳說中的黃帝。『黃』字才是我們要深究的。談到遠古的人物，沒有比黃帝的傳說更爲詳細的了。他被視爲中國人的共同祖先，後世的姓氏幾乎

以來，中國人就普遍喜愛鮮艷的紅色及黑色，並以之爲尊貴者的裝飾色(熊谷治1981: 17-29; 黃然偉，**賞賜**: 169)。戰國時代的人大概根據周代尚赤的事實，應用五行相生相勝的新理論，附會黃帝的名字，推演上古各個朝代所應崇尚的顏色，才得出黃帝取名是因得土德、尚黃的不正確結論。它與古代實際的情況不相合。

現今可知，七千多年前中國已有炊蒸的燒食法。這種方法需要一塊布防止穀粒掉到下面盛水的容器，並讓水蒸氣透過孔隙將上頭的食物蒸熟。而地下發掘的材料也證實，起碼六千多年前便已有蔴布。所以黃帝的創制衣裳，其意義應不只是裁剪衣帛，縫製衣服以遮身，主要還是在規定不同形式的衣裳或服色去區分階級，以達到政治上某種目的。傳說黃帝始作帶以束緊衣服，並以之作爲不同階級的標記。《禮記・玉藻》有『凡帶必有佩玉』。玉珮是帶上的懸掛物，很可能黃帝所創的衣制就是以璜珮增飾，並用以表示階級。

以漁獵採集爲主要生活方式的遠古時代是個平等的社會。人們向自然擷取資源，沒有產權及領域的概念，也不會產生太大的貧富差距。當時所謂的領袖是人們自動的依附，他不能强制執行權威，所以也沒有必要强調其個人的特殊地位。但是到了以園藝農業維生的時代，開始有產權及領域的概念，由於對環境的投資程度有所不同，個人擁有的財富漸有差別，就形成了有階級的社會。一旦社會中有了階級的區分，就普遍產生了以穿戴某些難獲得的動物皮毛、爪牙，或裝飾金玉、貝羽等東西，去顯示其權威及特殊身分的現象(Pearson, **人類學**: 233)。

中國在當時，玉即屬於難取得的貴重物質，是貴族階級才有能力擁有的。他們用玉爲材料來磨製禮儀及裝飾用具。一般說來，玉的色彩美麗，表面溫潤光澤，質地堅實。若磨成薄片將之串聯成組，行動趨走之際還會相互撞擊，發出清爽悅耳的聲音。以之作爲璜珮，還有節制步伐，增加肅穆氣氛的效用，很能表現統治階級不事生產，優閑儒雅的形像。

工記》說，『知者創物，巧者述之、守之，世謂之工。百工之事，皆聖人之作也。鑠金以爲刃，凝土以爲器，作車以行陸，作舟以行水，此皆聖人之所作也』。雖然這些聖人次第發明各種改善人們生活的勞動方法和器物，爲以後國家組織的建立提供必需的物質基礎。但他們都還未觸及政治設施所必要的種種人爲制度。因此在不少傳說中，這些早期的聖人就被描寫成半人半獸的神物，或未穿著文明產物的衣冠，以表示他們還處於野蠻的時代。如王延壽《魯靈光殿賦》，說『人皇九頭，伏羲鱗身，女媧蛇軀』、『黃帝唐虞，軒冕以庸，衣裳有殊』。

聖人本是中國人對於人類物質文明有極大貢獻者的稱號。他們都是備受同伴尊敬的英雄式領袖人物。除上述的有巢氏、燧人氏等外，孔子所稱贊的古來聖哲，如堯、舜、禹、湯、文、武、周公，無不具有政治領導權的人物。只是黃帝以前的聖人是衆人自願的附合，他們對同伴都沒有命令及約束的威權。後人由於孔子對中國文化的發展有深刻的影響，他雖不具王者的政治權威，在文化界却具有領袖般的崇高地位，也就把他當作聖人。從此，人們對於聖者的標準有所改變，認爲品德高尚才是人生最高的境界。創造器用的智者，政治組織的霸者，已都不被認爲是聖者的最佳人選了。可以說，古史的第一階段是强調個人體能及天份的時代。

帝王的創制時代：黃

第二階段的歷史以黃帝及以後承繼帝王，即五帝的時代爲代表。這個時代的人們繼續創造器物，如傳說中的黃帝。但更重要的是，也開始創作，并加强規制社會的各種人爲制度和設施。傳說這個時代已具有帝國的性質，有官員管理各種事務，并接受遠國的貢物。所以其英雄人物已不再具有神怪或野蠻的性格而已穿著文明產物的衣冠了。但據目前的考古證據，四千七百年前的黃帝時代，是否已進步到有中央號令，國家形式的政治組織，還值得懷疑，故只能說是傳

都可以在他的朝廷找到淵源(張光直1962: 73-74)。有關他的傳說特別詳細，故司馬遷《史記》所記載的中國歷史就是以他開始有人爲制度的王朝。其時創設的制度，較重要的有衣裳、旃冕、術數、律吕、文字等(齊思和，**中國史**: 201-17)。在歷史學家的眼中，他與以前的聖人有極大的不同。黃帝以前的創物聖人常被描寫成尚處於野蠻狀況的人物。而黃帝以下的帝王則穿戴着文明時代的衣冠，服戴着玉珮。考察這位第一個穿戴帝王衣冠的人物，爲什麼被稱爲黃帝，該是有趣的問題。甲骨文的黃(𡈼)字，本義是璜，象一組玉珮之形。中間是主體的環，環下則爲垂飾的衡牙及雙璜(圖2.1-2)。在商周時代，除其本義外，黃還被借用爲顏色的黃。那麼後人對此黃帝的取名，是因玉珮之璜，還是顏色之黃呢？又爲什麼要那樣取名呢？

歷來以爲黃帝的取名來自其順應土德而崇尚黃色的陰陽五行學說。西周的人開始想像宇宙是由木、火、土、金、水等五種物質構成。發展到戰國晚期時，鄒衍把這些種種物質，配合東、南、中、西、北五個方向，青、赤、黃、白、黑五種顏色，春、夏(孟夏、季夏)、秋、冬四季，認爲這些元素很有系統地，依次序輪番主宰宇宙，從而影響人間政治的更革。王者需要當運才能成功，否則就會遭遇敗亡(李漢三，**五行**: 47-51)。西周初《周易》的坤卦六五，有『黃裳元吉』之句。本來的意義應是有配有珮璜的衣裳，却被誤釋爲黃色的裳是大吉大利的象徵。根據陰陽五行學說，黃與土、中央相配合。黃是最高貴的顏色，土是穀物生物最倚重的物質，中是臨制四方最適宜的位置。黃帝既然是五帝中最偉大的，當然要坐鎮中央，穿起黃色的衣裳了。因此以爲古人有意以黃的顏色來命名此歷史上的第一位帝王。

但是五帝中，只有黃帝是以顏色命名的。在鄒源創演五德相勝學說之前，黃帝這個名字做爲齊國的高祖，出現於西元前三五七年左右的銅器銘文(郭沫若，**金文**: 219)。所以黃帝的命名原先不會是因他順應土德之運。再者，商周時代以前不見有尚黃的現象。自新石器

重要的政治動機，故演成除了遭遇喪事，君王有時刻珮玉不離身的風氣。

建立王朝的信史時代: 王

中國古史的第三階段是階級已確立，國家制度化，個人對於社會的義務强化，且已有文字的記載，已進入信史的時代。此階段的成熟期可以夏、商、周三代的王朝爲代表(張光直1978b: 303)。這時期掌握政治上最高權力的人被稱爲王。就目前的材料看，王的名稱雖是商人首先使用的，它很可能承繼自夏代。王權雖是種頗爲抽象的概念，却是一個有組織的社會或國家所必須有的制度(Vivelo, **人類學**: 62)。一旦有了文字，人們一定要想辦法用文字去表達其權威與地位。如此抽象的概念，不外用音借和與王權有關的事物去表達。王字的創造是否借用什麼事物去表達? 是否和其時的社會結構有關呢?

王()的甲骨文字形很簡略，較早字形作高窄的三角形上有一短橫，很難看出其創意。或以爲它象火炎形、牡性器形、斧鉞形、君王端坐、或冠冕形。它們都可以與王的權威取得某種直接或間接的關係。如果不與其他字形和字義相近的字作比較，就很難確定何種說法較接近原來的創意。甲骨文的『皇』，不論在字形、字義、字音上都與王字相近，宜於作比較的研究。皇()字或以爲象燈火輝煌、王戴冠冕、或冠冕之形。弁字的小篆有三形; 一作人戴冠形，冠上有三岐突出的裝飾()。甲骨的及金文的即可能是此形的前身。弁字第二及第三形則分別像雙手捧一頂三角形()及穹頂之帽形()。如以皇字與之比較，皇字應是弁字的人所戴之有三岐突出的帽子形。金文有一形作人加冠形，冠亦作三角形(李孝定, **詁林附録**: 2504)。也許是巧合，蘇末人的楔形文字，君王也作和甲骨文的王字同形()，作三角形之上有二短橫(Diringer, **字母**: 圖1.3)。王權是一個有組織的社會所必須有的制度，爲什麼古代的人會以帽子去表示?

羽毛的冠飾玉片(反山考古1988: 1-31)(圖2.5)。都與傳説的四千七百年前的黄帝時代相近。中國傳説創立冠冕之制的是黄帝。看來此傳説似有相當的可信度。

冠冕可能在衣制中最不具實際效用(Hoebel, **人類學**: 334)，但却是很多民族的權威象徵。人們往往因過度誇張其象徵作用而有損其實用性(Pearson, **人類學**: 286)。帽子的效用，我們可以想像，第一是增加美感。因此甲骨文的美()字就作一人的頭上裝飾高聳彎曲的羽毛或類似的頭飾狀，來表示美麗、美好等意義。自舊石器晚期以來，人們就曉得借用他種東西來裝扮自己，時代越遲花樣也越多。到了貧富有差距，階級有區别的時代，人們就以罕見、難得的飾物以表現其高人一等的身分。因此帽子也很自然會演變爲地位的表徵之一。譬如北美的印第安人，其酋長的羽毛頭飾就遠盛於其他的成員。中國雲南發現一處少數民族的崖畫。其人的頭飾與美字的形狀一模一樣，身子越大，其頭上的羽毛裝飾也越豐盛。絶大多數身子小的人，就没有任何頭飾(圖2.6)。頭飾在古代或氏族的部落，是種很重要的社會地位表徵。

羽毛不似非常貴重的東西。古代既然普遍有以羽毛爲高貴者的頭飾，就必然有其實用上的價值。既然黄帝的時代已有帽子的創製，但却到了有國家組織的多階層社會的時代，才以帽子代表最高位的統治者。帽子應該於表示階級權威、優閑形象、示人不戰的政治策略之外，可能還有應付新形勢的更爲重要的新作用。

競争是自然界爲求生存所不能不採取的手段。在尋找必要的生活物資時，當一個部落發展到必須與其他團體争奪自然資源時，如果雙方的利益不平衡而又不能迴避，爲了保全自己，就只有通過各種可能的方法，以達到壓制對方的目的，武力一向是其中最有效的途徑。尤其是到了經營定居的農業社會，不但有必要組織武力以保護自己辛勞耕耘的成果不被侵擾、掠奪。甚至爲了取得肥沃的土地，佔有温暖的地域，控制充分的水源，以保證糧食的生產。也得組織大規模

至於珮玉之制到底是基於什麼動機才創制的呢? 它雖已難考究。不過，禮器大半源自實用的器具。例如《後漢書・輿服志下》就曾以爲，『威儀之制，三代同之。五霸迭興，戰兵不息。佩玉戰器，皴非兵旗。於是解去皴佩，留其係璲，以爲章表』。《抱朴子》也有類似的意見。他們猜測珮玉源自工具或有關戰争的器物，很可能是正確的(林巳奈夫1969: 292-93; Hansford, **中國玉**: 70)。大概它是從可携帶於腰際的石製武器發展到禮儀用器圭璋，再從圭璋變成玉珮。

懸掛貴重而成組的玉珮於腰際，顯然會妨害勞動的進行，也不利於激烈的軍事行動，是只有不事勞動，優閑的人才用得着的服飾。既然它如此的不便，貴族却要服用它，就一定有其原因或目的。把兵器改變爲禮器使用，恐怕其最重要的目的就是在召告人們和平不戰的用心。《史記・周本紀》説周武王於克殷後，『縱馬於華山之陽，放牛於桃山之虚，偃干戈，振兵釋旅，示天下不復用也』。可見在安邦定土，天下一統之後，表示不再用兵的舉動是種很重要的政治技巧。起碼在很多人的心目中，仁慈的君王就該如此做。譬如《孔子家語》有，『黄帝與炎帝戰，克之，始垂衣裳，作黼黻』。即强調創制不便於作戰跳躍的垂地長衣裳，以及表現高階級的費工刺繡，其時機就是在戰後，亦即人民亟需和平以生產養息的時候。

玉珮的重要零件璜，是龍山文化早期才開始大量出現的(林巳奈夫1969: 224-31)。而龍山時代正是社會階級從開始分化，演進以及確立的時期。其時代約在四千八百年前，與傳説黄帝的時代約略一致(嚴文明1981: 41-48; 黎家芳1979: 56-62)，兩個社會的背景也相當。黄帝於戰後創衣制，於帶上懸吊玉珮增飾，以顯示其優閑與地位的舉動，也很符合那時代階級已建立的背景。因此我們可以肯定，珮的佩帶和不戰的思想有直接的關係。後人命名這位創建人爲制度的君王爲黄帝，就是因爲他以璜珮來表示不戰的用心，並以之區分階級，强固社會的秩序。這種解釋比來自黄色的後代思想要合理得多，而且也充分表現其時階級分立的時代特色。由於顯示君王優閑的形像有其

應也是值得探尋的。

晚商一塊骨板上所刻的圖案可以幫助我們了解，到底『皇』字是個怎麼樣的帽子。骨上的圖案表現一個戴帽的神祇或貴族。其帽飾有彎曲的角狀東西，帽子正中插有一枝高翹的羽毛。羽毛上端有孔雀眼花紋及三簇分岐的羽梢(圖2.3)。它正是皇字所表現的形像。皇字下半的三角部分是頭戴的帽子本體，一横可能是彎曲的角狀裝飾，有三分岐的圓圈就是孔雀羽毛尾部的特寫。皇字着重事物的羽毛裝飾，故古籍中皇字被用爲五彩染羽裝飾的帽子或舞具。皇本義爲有羽毛裝飾的美麗東西，故在銅器銘文被引伸爲偉大、壯美、崇高、尊嚴、閑暇、輝煌等形容詞(郭沫若1962: 6-7)。王字就是皇字下半部的帽子本體，只是裝飾簡單而已。在文字上，高窄的三角形常被作爲有結髮的人所戴的穹頂帽子。中國現在有人稱樸克牌的A爲帽子，就是因爲A形像帽子。北京地區的人又以『蓋帽兒』表示頂尖的人物。古今的中國人不約而同以三角形爲帽子的形象。中外以帽子表達權威或偉大的概念(Hoebel, **人類學**: 334)，實在是有趣的巧合。

從甲骨的令字也可以看出王字是個冠冕的象形。令()字作一個跪坐的人，頭戴一頂三角形的東西。此三角形即爲皇、王字的下半，亦即更爲樸素無文的帽子。令就是以戴帽子的人來創意的。食()字上部所表現的食器蓋子也與令字之人所戴的帽子同形，因它們本是同形狀的東西。甲骨文的冑()字，象戴於頭上的盔冑形。此字的頭部用眼睛來表示，可能有種盔冑把臉部全包藏起來，只暴露眼睛而已。如果把冑字的覆蓋頭部的下寬上鋭部分連結起來，也呈三角形，即同於王字的下半。故王字爲帽子的象形是不成問題的。

過去没有在商代以前的遺址發現有裝飾羽毛或高聳形像的頭盔或帽子的圖案。近年在一些四千到四千五百年前的大汶口遺址的陶器發現羽冠的圖案(李學勤1987: 75-80)(圖2.4)。在一個四千八百至五千年前的良渚文化遺址，發現神祇或貴族戴羽冠的紋飾，以及作爲插

77)，它與高聳的帽子具有同樣的作用。

古代的軍事領袖就是政治上的掌權者。戴高帽本是慶會以外，爲指揮作戰的臨時設施，它慢慢演變爲象徵權威的常服，同時它也被改良成保護頭部的盔胄。甲骨文的免(𠂤)字，作一人戴有彎角裝飾的頭盔狀。戴頭盔的目的在於避免箭石的傷害，故引伸有避免、免却、脫免等從保護頭部轉來的有關意義。戴頭盔本是武士才有的殊榮，作戰的裝備。後來非武士成員掌握政權後也可戴冠，頭盔也演變成行禮用的禮冠。所以免演變成冕字，是行禮用的冠。這種從實戰的頭盔演變到行禮儀的禮冠，也可以看出從武人掌權的氏族部落，進化到文士掌權的國家組織的過程。

如前文提及的，最先，政治上最具權威者叫王，神仙世界最具威力者叫帝。到了商代末期，某些王死後也被尊稱爲帝(胡厚宣，天神：10-11)。周人克商後沿用王的稱號以稱在世或去世的王。東周時王室衰微，有些諸侯的實力遠較王室爲强，大概認爲應該擁有比周王更具威風的名號。秦與齊曾一度採用帝號。也許因此人們興起以帝來命名傳說的古帝王。後來好古的人更以偉大、輝煌等形容意義的皇字，稱呼傳說比黃帝更早的三皇。到了秦始皇帝統一中國，他認爲自己的威權和統轄的領域，超過所有古來的政治人物，乃採用『皇帝』合一的名號。此後的當政者，不管其能力及疆域的大小，都無愧地承繼這個最偉大的皇帝名號。王就成次一級政治人物的稱號了。

三個階段的社會特徵

以上中國古史三個階段的區分，和人類學家以人類文明的進化程度去區分的階段也是一致的(Pearson, 人類學: 231)。中國歷史的第一階段，創物時代，約等于以漁獵採集爲生的平等社會。其社會特徵是；小團隊組織，易散易合，組團不穩定。流動性大，沒有一定的居處。向自然界摘取資源，但不補充與投資。首領是衆人自動的歸附，權威不能强制執行，人人的社會地位平等。勞動有依年齡或性別的分工，但無專業的家庭或氏族。雖然有親族的概念，但不嚴格。沒有產權及領域的概念。信仰多神。有小爭執，沒有大型的爭鬥。

第二階段，創制時代，約等于以園藝農業維生的有階級社會。其時社會特徵是；對環境下了投資，有產權及領域的觀念。漸成穩定的團體，過定居或半定居的社區生活。勞動基本依年齡及性別分工。依農耕程度的提高，社會漸有階級的分別。親族的聯繫貫徹而重要。團隊相互間的爭端擴大，或有戰爭的現象。崇拜祖先，或有至高上帝。

第三階段，國家組織的時代，約等于以農業維生的多層階級社會。其時社會特徵是；加强對環境的投資，肯定對產業及領域的所有權，農民爲經濟生產的主體。營定居的生活。有國家形式。行中央極權的政治組織。社會多層化。有專業的生產組織。爲政府服務，包括交稅、勞役、兵役等。控制自然資源。禁止私人間的爭鬥，有大規模的戰爭。有專職的神職人員。出現大城市(Vivelo, 人類學: 39-40)。

的武力以從事經濟性的掠奪或佔有的必要。不斷爲不可避免的戰爭所煩擾的社會，人們被迫接受强有力的中央集權的社會控制以便生存(Pearson, 人類學: 186)。

所以戰爭是進化到農業社會時所必經的過程之一，其規模由小而大。小規模的衝突不必有人指揮戰鬥。但是一旦衝突成爲大規模時，有成千上萬的人參與，就需要有人作全盤性的統籌指揮，才能獲得最佳的戰鬥效果。指揮者如希望他的指示能及時被部下知曉，以應付戰場即時的形勢，他就有必要讓部下容易見到他所下號令和指示的措施。而同族人的身材大都相差不多，王者的身材也不一定選擇高大的。如果沒有特別顯眼的標誌，就很難在人群中辨識其人。一般說，指揮者只有站在較高的地點、穿著特殊的服飾，其舉動才較易被人注意到。

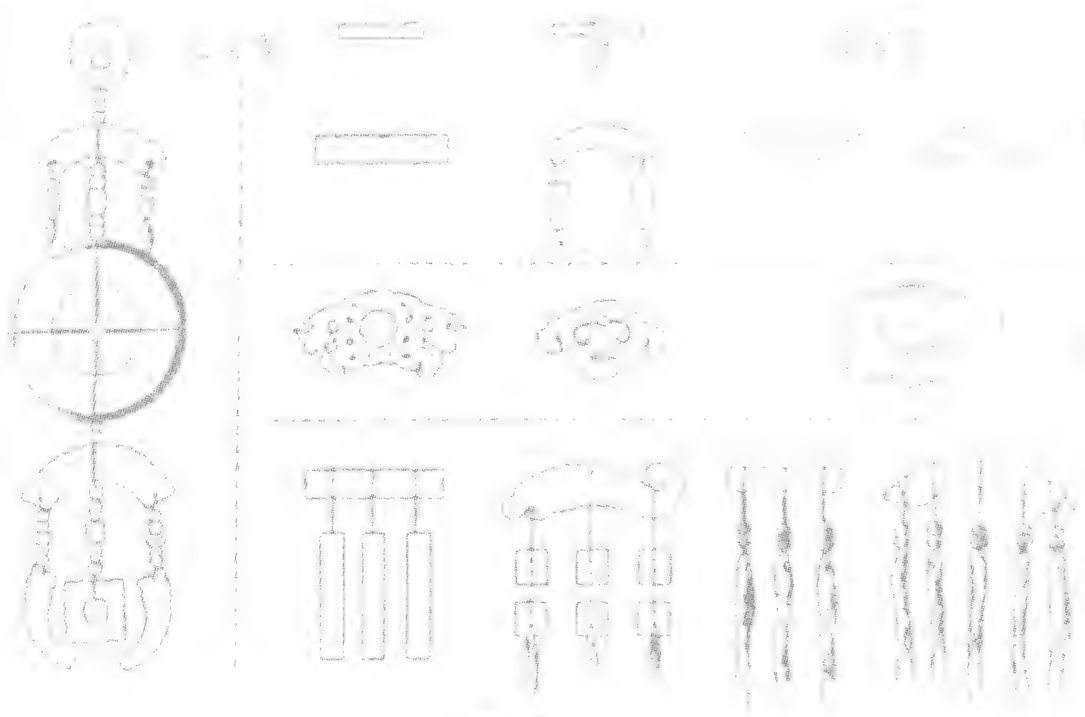
高聳的帽子不利於行動，本來是優閑的形象，不戰的象徵，原本不應在需要激烈行動的戰場上出現。但是，如果指揮者在戰場找不到人人可見的高位置來傳佈命令，戴上高聳的帽子也可以達到相似的效用。商代銅胄頂上有個長管，就是爲了插羽毛一類裝飾品用的。很可能就因爲如此，在戰爭時以頭戴高聳頭飾爲指揮官的形象。在古代，頭飾是獲得領袖地位的重要象徵(Hoebel, 人類學: 334)。它不但在族群中，也很容易被族外的人識別此人與其他成員不同的特殊地位。

高聳的將帥指揮旗幟也是領導者吸引其部下注意的辦法。古時部族的行動不離旗幟，以旗幟表示部族的駐紮所在，并指示部族的聚散進退。故封邦建國時，往往以旗幟和土地、人民一起授予邦君(武者章1979: 93-100)。《詩經・長發》咏懷商湯克夏和《尚書・牧誓》描寫周武王克商時，他們手裏都拿着斧鉞與旗幟。馬車在使用的初期并無衝鋒陷陣的功能，而商代的指揮者還是選擇站在易於傾覆的馬車上，車上樹有指揮的大旗。很可能就是爲了可機動地指揮軍隊，常處於可移動的居高位置，易於被部下看到(許倬雲，西周史：

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
黃 璜 象成組之玉佩形。	黃 黃	黃	黃 黃 黃	𡈼 𡈼 𡈼
王 象裝飾簡單的帽形。	王 王	王	王 王 王 王	王 王 王 王
皇 象裝飾有高聳羽毛之帽形。	皇 皇	皇	皇 皇 皇 皇	皇

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
免 象頭戴冑，可避免受矢石傷害之意。 冕 後起區別字，以帽爲義符。	免 冕	免	免 免	免 免

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
弁 象頭戴有飾物之弁形。 象手捧三角形之弁形。 象手捧穹頂形之弁形。	弁	弁	弁 弁	弁 弁
令 象戴帽者發號施令之意。	令 令 令	令	令 令	令 令
美 象戴高聳頭飾爲美麗之飾。	美 美 美	美	美 美	美 美
冑 象頭戴冑只見眼睛之狀。	冑	冑	冑 冑	冑



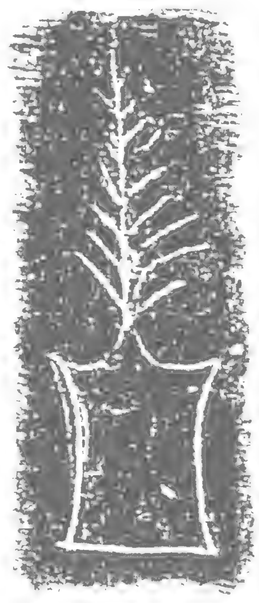
(插圖2.1) 璜珩的組合形狀。(郭寶鈞1948: 20)



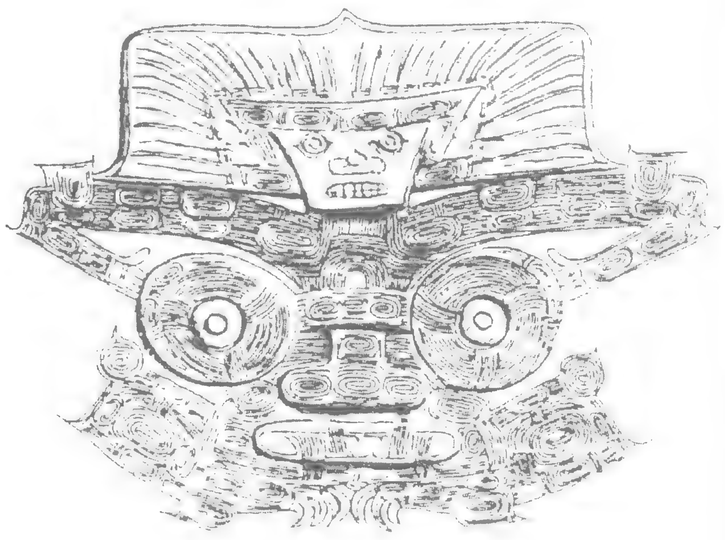
(插圖2.2) 戰國時期帶玉珩形的木俑。(沈從文, 服飾: 18)



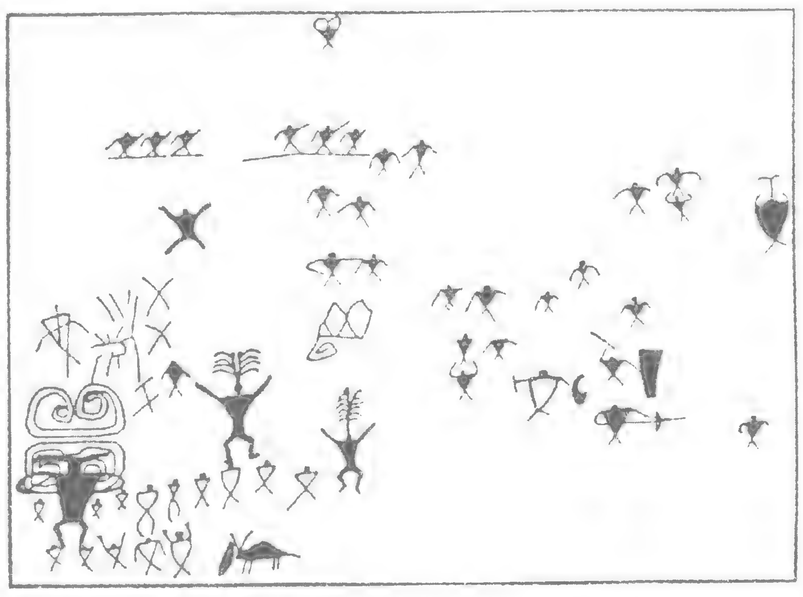
(插圖2.3) 商代骨器之花紋, 作頭戴裝飾羽毛之皇字形冠。(侯家莊1001墓: 圖版220)。



(插圖2.4) 大汶口文化陶器上的刻劃符號。作高聳的羽冠形。(李學勤1987: 78)



(插圖2.5): 四千八百年前良渚文化玉琮與玉冠狀飾上的戴高帽者紋飾。(反山考古 1988: 12)



(插圖2.6) 雲南滄源少數民族的崖畫。(雲南歷史所 1966: 9)

13)。農業生活未建立之前，採集與漁獵是人們最重要的謀生方式。就是到了農業已有長足的發展，完全可以賴以維生。爲了其他的原因，如保護農作物不受動物的踐踏、啄食，用獵獲物以祭祀的古老傳統，練習軍陣，或純爲游戲等種種原因，狩獵的活動在某些人當中持續到很晚的時代。在商代，狩獵是商王占卜的一個重要內容，常與軍事活動同時舉行(姚孝遂1981: 58-60)，顯示其附帶的軍事目的。對付野獸與同敵人爭鬥的技巧有相通之處，不妨一舉數得。既可捕獲獵物以供祭祀，練習行軍用陣的變化，又可以娛樂身心。故狩獵在商代是幾乎與祭祀等量的占卜事類。狩獵不但是耗費體力的活動，也涉及危險。後代的君王少親自參與軍事行動，多致力內政。以致不認爲有學習軍事訓練的必要，而少見從事狩獵的活動。

商王打獵的規模有時很大，一次可能獵獲三、四百隻之多(合集10198, 10344, 33371)。不過，通常是十隻上下，甚至也有無所獲的情形。商王占問田獵活動之頻繁，不能視爲當時人賴以爲生的證據。不知基於何種習慣，基本上，商王行獵，最先是不限日期，漸以一旬中之乙、戊、辛，而乙、戊、辛、壬，最後是丁、戊、辛、壬等日爲限。如果當時以打獵爲生，就不會如此限制自己生活的機會了。商王不是每次占卜都可以得到吉兆而前去打獵。約略估計，可能在狩獵季節，約十天才舉行一次而已(許進雄，明義士: 19-21; 姚孝遂1981: 34-66)。以下介紹幾種商代狩獵的常見動物，而今日的文字仍然保存其象形的形式，未爲形聲字所取代者。

象

象生活於茂密叢林或熱帶稀樹的草原，是現今陸地上最龐大的動物。甲骨文的象(𢀛)字是個象形字，清楚地描畫一種有長而彎曲鼻子的動物。由地下發掘可證實，象曾長期在中國境內生息。浙江餘姚河姆渡的一個六千多年前遺址，出土象的頭骨和有雙鳥朝陽的象牙雕(浙江文管1976: 11; 河姆渡考古1980: 7,9-10)。河南安陽的商代

第三章 漁獵與氣候

概 述

從現今靈長類的食物主要爲蔬果看，早期的人類亦不應例外。但對南猿人(Australopthecus africanus)牙齒的研究，知可能距今五百五十萬年前，人猿已開始吃食動物(Hoebel, 人類學: 125)。到二百萬年前，則已確實吃相當數量的肉食了(Isaac 1971: 294)。在中國，雲南元謀猿人已肯定捕捉和吃食動物。此遺址年代被定爲一百七十萬年前(張興永1978: 26-29)，但近來有人以爲它只有七、八十萬年的歷史而已(考古發現: 3)。遠古猿人捕捉的對象大半是比較羸弱的動物。到了知道使用石器，能够設阱之後，隨着工具與技術的逐漸改進，狩獵的範圍，就擴大到遠比人類力氣强大的動物，肉類食物的比重也逐漸增加而成爲人們的主食。資料顯示，緯度越高的地區越倚重肉食，有些地方竟達八、九成之多(Isaac 1971: 279)。但是人口的壓力，使大部分地區的人們，不能不發展可以提供更多食物的農業，再度依賴植物爲主食。農業一旦提供比較穩定的食物來源，狩獵就逐漸失去其重要性。狩獵的對象也就慢慢縮小到一些具有特定經濟價值的動物，肉食的供應就由畜牧業代替了。這種從不分品類的廣泛捕獵，到向少數特定動物捕獵的演變過程，可以從遺址所遺存的骨骼看出來。新石器遺址的動物骨骸以猴、猪、牛、羊、鹿、獐、犀、象、狗、虎、熊、貉、貛、獾、獺、猫、狸、鼠、豹等爲常見(黃文几1978: 241-43; 賈蘭坡1977: 49; 西安半坡: 256)。到了商代，遺骨則以猪、鹿、水牛、狗、獐、牛、羊等爲多(楊鍾建1950: 146-47)。除家畜外，對野生動物的捕獵已大減。至於具體表現日常食用種類而見於墓葬的動物骨骼，可以說只限於家畜的有數幾種了(石璋如1953: 5-

以編綴。

古代氣候較温暖，加以森林未盡被闢爲農田，象可以在華北很多地區生息繁殖。人們不須從遠地進口象牙的素材。又從古代中國曾經利用象以衝突敵陣一事看來，似乎應有大量的象群存在。但事實似又不盡然。商以前的遺址出土象牙的器物遠較其他的材料少(劉道凡1980: 91-92; 于中航1976: 67)，而且大多製作小件飾物。偶而才有杯、筒一類的容器(圖3.1)，而且只限於豐盛的墓葬。五千多年前新石器時代的大汶口文化遺址雖出土稍多，實不到其他材料器物的千分之一。甲骨文只見獲象的殘辭一條。象也是商代存在的一個國名。該殘辭也許是有關俘獲象國之人的占問。此現象可能表示象不是商人狩獵而較可能是馴養的對象，少有野生的。但從商代以前象牙工藝品之罕見，知不管是野生或馴養的，中國當時象繁殖的數量都不多。但是在西南的四川廣漢，發掘一個約是商時代的祭祀坑，却有大量的象門牙及整隻的象牙(廣漢文管1989: 2-3)，表示當地的象還成群生息。

象的食量相當大。每天消耗的草料和其他植物要超過二百公斤。商代的農業已頗發達，很多山林被闢爲農山。人們沒有足够的草料大量飼養這種龐然大獸。而且象至少要二十歲以後才能從事稍爲複雜的工作，工作效率遠低於牛、馬。再者，人們寶貴的是象的長牙。亞洲的雌象又沒有長獠牙，減少很多飼養它的經濟效果。故只有少量的象，作爲帝王的玩物，或應付禮儀所需而被飼養，如《匡簋》提到的象樂、象舞。東漢成帝時林邑王獻上會拜跪的馴象。大致春秋時代的江南還有些象，故楚王才能應用之於戰場。周代以後氣候轉冷，不再恢復過去有過的温暖。象於是被迫南遷，尋找更適宜的環境，同時因其本身及人爲的因素，更加速了它在中國境內的滅絶。《漢書・武帝紀》記漢武帝接受南海貢獻的馴象。東漢《説文解字》説象爲南越大獸。都説明漢代時，除了有限的茂林，連江南都少見到象的活動，已瀕臨絶迹的地步了(徐中舒1930: 60-75)。

遺址也出土象骨(楊鍾建1950: 146-47)，也有鑄造和琢磨得栩栩如生的寫實銅、玉象的器物(熊傳新1976: 49; **婦好墓**: 157)。這些都説明了象在華北地區棲息過，人們有充分的時間觀察它的生態，作正確的描寫。

甲骨文的爲()字，作手牽着象的鼻子，有所作爲之狀。它的創意大概來自象被馴服以搬運樹木、石頭一類重物的工作(周明鎮，**象化石**: 65)。《帝王世紀》有帝舜死後，群象受其偉大人格的感化，自動地在其墓地周圍耕田的傳説。西周銅器《匡簋》有作象樂、象舞的銘文(周法高，**金文**: 5880)，也説明古人知道馴象的技術。舜的時候是否已有以牲畜拉犁的知識尚待證實。但從此傳説可説明人們曉得服象的事已有長久的歷史。很可能傳説堯舜的時代就是中國開始馴象以服重役之時。象的性格雖温順，但非洲象體重可達七千五百公斤，肩高三、四公尺。印度象雖體格較小，也重有五千公斤，肩高二、三公尺。當人們初次見到如此龐大的身軀，一定對之有相當大的戒心。想法加以馴化必是相當遲的事情。

現今還有以象搬運笨重木材的事例。古代中國除以之從事這類勞役外，還利用其龐大的身軀於戰争。《呂氏春秋・古樂》説商人服象爲虐於東夷。但没有説明到底如何利用。《左傳》則具體地記載楚昭王於西元前五零六年，用火燒大象的尾巴以激怒之而衝突吳軍的陣地，取得很好的效果。在象大量生殖的印度，乘象作戰更是常事。

象之所以被人們珍惜是因它有終生生長的象牙。非洲的大象牙有二公尺長，四十五公斤重。象牙質地滑潤細緻，紋理規則，易受刀刻而不崩邊緣，可以雕刻出比玉、骨器更精巧細密的藝術品。《韓非子・喻老》説：『宋人有爲其君以象爲楮葉者，三年而成，豐殺莖苛，毫芒繁澤，亂之楮葉之中而不可別也』。象牙原有本身造型的限制，但巧匠能利用酸液加以軟化及應用套合的方式，製作大型而複雜的工藝品。《晉書》提到象牙細簟，乃是把象牙切絲，泡酸軟化後加

録相比，犀牛顯然在商代是種較易捕捉，且有大量存在的野生動物，應有較大量的繁殖。戰國時代的盔甲仍常以犀皮縫製，甚至《國語・越語》有吳國衣犀甲之士十萬三千人的浮誇記載。表示戰國時代中國華南仍有大量的犀牛存在。漢代也還有以犀牛隨葬的例子(王學理1981: 28)。

但是有人以爲，犀牛皮堅甲厚，發起怒來狂衝，幾千公斤重的身軀有如卡車，捕獵時很危險。以現在所知商代的青銅武器，似乎很難給予致命的打擊。台灣中央研究院收藏一件商代帝辛時的動物頭骨刻辭，作『在九月，唯王十祀肜日。王田孟，于X(地名)獲白兕』。雖經斷定是犀牛的頭骨(屈萬里，**甲釋**: 498) 但有人相信那是誤斷，以爲該頭骨是種已滅絶的水牛而不是犀牛，商代的兕字應指一種今日已滅絶的水牛，後來才被用以稱犀牛的種屬(林巳奈夫1958: 30)。其實獵犀並不要給予一次致命的打擊，設陷阱是古代常採用的狩獵方法。而且犀牛胸前腹下的部位並不如其他部位的堅厚，商代的弓箭已足給予有效的創傷。非洲土著用以獵犀的武器也很簡陋，但已使犀牛瀕於滅絶的境地。犀牛的嗅覺和聽覺特別敏感，不易接近，但視覺却很差。如果用木弩張設在地上，即可不接近犀牛而静待它觸動機括，射殺胸下的部位。商代習見的所謂弓形器，很可能就是固定弓體於木弩的零件。其中一件裝飾有像是『兕』字的圖案，該動物身上明顯披有大塊的皺襞厚甲(圖3.3)，明示弓形器用以獵犀的用途。所以商代的人肯定有獵犀的能力，兕字在商代已指稱犀牛。否則商王不會刻辭於其頭部以爲打獵的勝利品，以誇耀其武勇。

東周以後有兩字代表兕，一是象形字兕，一是形聲字犀。古人顯然把它歸屬於牛類，故以牛爲義符。或以爲此二字代表不同種屬或性別，有以爲兕是獨角而犀爲一大一小獨角的種屬，或以爲兕爲雌性而犀爲雄性。甲骨文提到兕的膚色有白(**合集**37398)，及戠(**佚存**518)。戠或以爲是黄或赤色，但《説文》以爲兕如野牛青色。白色與灰青色的色調較近，可能是不同觀察者描寫的差異。戠兕較可能是灰

古代罕見象牙工藝品，也有可能不全是由於材料的難得，而是與其材料的性質及中國人的喜好有關。因爲良玉也是從千里外的遠地輸入的，而且玉材比象牙還要笨重。但今日發掘出的漢代以前的玉雕，却千倍於象牙的數量。所以材料的稀罕絶不是主因。象牙樸素無文，没有晶瑩的外表和鮮艷的色彩，又不若玉珮相互撞碰時會發出悦耳的聲響。如以象牙作爲權威的表徵，也缺乏玉器的穩重感。對於遠古的人們來説，以象牙作爲階級的表徵，比之玉稍遜一籌。如作爲普及的日常使用的簪笄一類的飾物，價格又遠高於一般的骨料。尤其是當時的藝人，注意力全在玉器，較無餘暇從事象牙的雕刻。

兕 (犀)

犀牛形似牛而大，頭大、頸短、軀幹粗壯、皮膚韌厚無毛而有皺襞。因品種而異，體色有微黑帶紫、黄褐、青白幾種。常見的犀牛有兩種；一是印度産的，體格較大而性情温順，鼻端上長有一隻大獨角。一是非洲産，體格略小而性情凶暴，除鼻端有大獨角外，額前尚有一隻小獨角。此外還有所謂三角的，大概是作一大二小的縱向排列。兕牛獨生的角與其他動物成對的角大異其趣。故人們也於文字强調其獨角的特徵。現在用犀或兕字來指稱犀牛。甲骨文的兕()字，作頭上有隻大獨角的動物形。

兕是生活於濕熱環境的動物，現今的分佈，主要在非洲中、南部，中南半島，南洋群島，印度大陸等地區，都是屬於較温熱的地帶。中國境内，可能除了雲南、廣西交界，現今犀牛已絶迹。但在距今七千到三千年的一段期間，氣温要較今日温暖，犀牛有可能在中國很多地區生息繁殖。浙江餘姚河姆渡、河南淅川下王崗等六千多年前的遺址，都發現犀牛遺骨。説明中國那時有犀牛生息着。

兕在商代還是常見的捕獵物。擒捕的地點有好多處。捕捉的方法有設阱、箭射、追逐、縱火等方法。甲骨文曾有捕獲四十隻的記載(**合集**37375)，十隻以上的也有數次。與只捉到一、二隻老虎的記

種不可思議的妙用(孫機1982: 83)。《漢書・郊祀志》記載王莽時以之和鶴髓、玳瑁等二十餘物，煮之以漬種，希望吃其長成的穀粒以成仙。

虎

虎是貓科最大的動物。不計尾巴，身長可達二公尺，重二百公斤以上。它是一種凶猛的野獸，有强壯的身軀，銳利的爪牙，敏捷的動作，是亞洲野獸之王。它是個對氣候很有適應性的動物，故分布的地區很廣。應是古代中國常見的動物。但是因爲它的生活環境，雜草叢生，濕而軟的地區和森林，逐漸被人們開發爲田地而失去生活的天地。所以現在幾乎也在中國境內絶迹。但是在野生的動物中，虎可算是人們非常熟悉而常見於裝飾的題材。

甲骨文的虎()字，是隻軀體修長，張口咆哮，兩耳竪起的動物象形。在中國境內所有的野獸中，捕獵老虎是最具危險性的。如果不靠設阱、毒藥，古時候想要用武器獵獲它是很不容易的。所以對一個古代的獵人來說，它確是可誇示勇力的獵物(圖3.7)。從甲骨的記載，商王捕到老虎的地域雖有多處，但在大量的獵獲物中，只能見到一、二隻而已。譬如在一次大規模的狩獵，捕得鹿四十，狼一百六十四，麋一百五十九等，但才捉到一隻虎(合集10198)。比起皮堅甲厚的犀牛動輒捕獲十隻以上，即可見它難於捕獲的程度。由於老虎不易捕捉，最後的商王帝紂，在鷄麓捕獲一隻大烈虎，就特地取下其前膊骨，正面還雕刻很繁縟的花紋，骨橋上是一隻老虎，其上疊有二層饕餮紋，簡省的龍紋和蟬紋。兩面的花紋和刻辭都用貴重的綠松石嵌鑲(Proctor 1972: 21)(圖3.6)。顯然是炫耀其打獵的成果，作爲賞玩展示之用。此骨經鑒定是古代一般成年老虎的前膊骨。從而知其他一些同形狀有刻花紋而無銘辭的，也都是獵虎成果的展示品。戰利品的裝飾在古代也有表示地位的作用(Pearson, 人類學: 285)，個人難能捕獵到虎，只有擁有徒衆的貴族們才有辦法做得到。

青色的犀牛。從遺留的器物看，商代所指的兕大概是鼻端及額頭各有一角的一種(圖3.2)。戰國時代以前，犀牛還是中國人熟悉的動物，故以犀牛賦形的銅器還相當逼真傳神。但是漢代以後，大概因已難見其形像，只能依據書本的描述造形，形像就大有出入，如附圖3.4。

商人捕捉犀牛的最重要目的，應該是其堅韌的皮，因它是縫製鎧甲的理想材料。在鋼鐵武器未充分使用前，兕鎧對於青銅武器的攻擊有很好的防禦效能。在西漢普遍使用鐵甲前，兕甲雖已漸被鐵甲取代，已不是最理想的護身裝備，仍是兵士常見的裝備。故成書於戰國晚期的《考工記》，還詳細地記載其縫製及品質檢驗法。於兩人篇說犀甲壽百年，兕甲壽二百年，犀兕合縫之甲壽三百年。雖不免誇張，也有基於經久耐用的事實。故《楚辭・國殤》『操吳戈兮披犀甲』，以之爲理想的戰鬥裝備。從吳國衣犀甲之士之多，可想見古人濫捕的程度。所以犀牛之在中國滅絶，除了氣候變冷，草原被闢爲農田而失去食料來源外，最主要的原因應是人們要獲得其堅韌的皮。

除皮外，犀牛還有一樣最爲人們寶貴的東西，即犀角。犀角是一束毛髮硬化而成，所以没有長成如其他動物一樣的對稱。犀角含有碳酸鈣、磷酸鈣、酪氨酸等成分，具有清熱、解毒、止血、定驚的功效。其療效起碼已爲漢代人所了解。《神農本草經》列入中品，是種可久服兼治病的藥材。因品種不同，犀角的色澤、大小、外形都有些不同。有些尖而細，有些粗短。但都具圓錐形而根部有自然的窪陷，可因勢以製作容器。《詩經》的篇章，如卷耳『我姑酌彼兕觥，維以不永傷。』、七月『躋彼公堂，稱彼兕觥，萬壽無疆。』、絲衣『兕觥其觩，旨酒思柔。』等，已言明以犀角製作飲酒杯。但不知其時已着眼於其療效，或只是取其材料貴重。漢代既知犀角的療效，其後的製作當有此用意，希望飲用溶於酒中的藥性，以達延壽的目的。到了四世紀，鍊丹家以之與水銀、丹砂、硫磺、麝香等物合藥以製作小還丹，以爲有助成仙不老的效果。犀牛在漢代已比象更爲罕見，致犀角的效用被人神化，甚至以爲有避塵、避寒、避水等種

時也不噬人。一說扶南王蓄養生虎，如果有訟事而未能決定曲直，就投人於虎牢，不被虎侵犯的就是理直，因而蠻貊之人祀虎爲神。

虎會攻擊家畜，顯然會造成經濟上的損失。但它却被中國人當作農業的保護神。農業是種長期性的投資，在漫長的生長過程中，破壞大約來自兩方面。一是田苗受野獸的踐踏及嚙食。鹿類性喜結群行動，以草蔬爲食。其游食之地常是種植莊稼之處，其行動自有妨害農作之處，此外田鼠也嚙食植物的根。故古時有以孟夏驅獸以保護田苗的積極措施。虎以鹿、田豕等弱小野生動物爲食，間接幫助農業的生產，故農民歡迎它。農業的另一破壞是供水。在水利不甚發達的古代，農作的收成常取決於適時的降雨與否。水量不足的時候常多於降水過多。旱魃是傳說降下旱災的禍首，而《白虎通》說虎能噬食鬼魃(圖3.5)，這不也是幫了人們一個大忙嗎？有人甚至以爲龍、虎不相容，龍有造雨的神力，如投虎骨於有龍的地方，可將龍激醒，起而降雨。或者老虎代表收穫季節的秋季，農民因之祈拜，期望好收成。

古時的人認爲什麼東西都有精靈，威力越大的魔力也越高。還認爲與某樣東西有了關係，就會感染它的影響力，因此希望食用或服戴它。後世的人對這種原始的信仰雖已淡薄，但多少還有些遺留。故武士喜以虎頭或虎皮來裝飾戎服，希望藉其魔力去威嚇敵人或馬匹，起碼也有避邪的功用。同時也好向同伴炫耀。《左傳》記載城濮之戰，晉侯臣蒙馬以虎皮先犯陳、蔡而致楚師敗績。一般人，大概覺得凶猛的老虎有足够的力量，保護幼兒不受妖邪的侵害。或是希望男兒長得勇猛如虎，就把男孩的帽子縫製成老虎的樣子。老虎也就被視爲幼兒的保護神了(永尾龍造，民俗: 559-61)。甚至成年人也購買虎形的枕頭，希望避邪。

鹿

鹿類一直是商人獵獲最多的動物。鹿類繁殖快，性喜水草，生活

老虎既然對人類具有生命的威脅，又那麼難以捕捉。如果有人想誇示其膽力及勇氣，在上古恐怕没有比跟老虎搏鬥更具刺激的場面了。故扮演搏鬥老虎的故事劇，甚至與老虎真的搏鬥，就成了古代一種很有號召力的娛樂節目(圖3.8)。漢代就有這種記載，東海黃公年輕的時候以表演徒手搏鬥老虎爲職業，到了年老的時候不知身體已衰弱，有一次帶了刀上山要去捕捉老虎，反而被虎吃掉了。人們也因之編成有科白、化裝、舞蹈的戲劇。來自古城的表演者，『開圈弄虎，手探口中，略無所損』。金文的戲()字由老虎()，戈()及凳子()組成，想是表達一人持戈表演刺殺高踞的老虎的游戲之意。甲骨文的虢()字則作更驚險的雙手扭鬥老虎的樣子。都可證明此種表演來源甚早。見十四章介紹。

老虎雖然對人們的生命和家畜都構成威脅。中國人不但對之没有惡感，甚至還相當的崇敬。商代銅器上常見的饕餮紋，有大半是取材自凶猛的老虎(袁德星1974: 40-44)。它大概被視爲有毛的動物中最具神威的，有某種避邪的能力。河南濮陽一個六千多年前的墓葬，尸體兩旁用蚌殼排成龍和虎的圖案(濮陽文工1988: 4)。戰國時候就被取以代表二十八宿中的西方七宿(王健民1979: 40-45)。與鱗蟲之龍，羽鳥之鳳，介甲之龜蛇等神靈動物合稱四靈，分別代表四個方向及季節。後來更與五行說配合而有青龍、朱雀、白虎、玄武之稱。虎的膚色最常見的是黃色，有些呈黑的，白的就非常罕見，恐怕是變種。

在五行學說中，把虎的膚色說成白的，不知是偶然的配合還是有意的安排。它被視爲靈異的象徵，大概來自『白虎性仁而不害』的觀念。虎的平均壽命才十一歲，白虎太過罕見，故因而附會說虎五百歲毛色變白。要王者不暴虐，恩及行葬時才出現。不涉神怪的解釋，就說白虎因爲年老，不甚搏殺，只揀現成的食物而已。其實虎通常避開健壯的大型獸類，只有在餓壞了、或被激怒時才不擇對象。《易經・履》卦『履虎尾，不咥人，亨』。甚至還有被冒犯了也不發怒的時候。而且它喜歡在夜間捕食，對人群構不成大災難。大概在飽肚

的遺址雖深處內地，但都距離河流不遠，捕魚不難。故仰韶文化陶器上的魚類花紋遠較他種動物的花紋爲多(西安半坡: 163)。後世因爲人口壓力越來越大，迫使人們遠離河岸去過活。本來易得的魚，就漸漸變成不易吃到的珍肴了。《孟子・告子》孟子曾嘆魚與熊掌不可兼得。想見戰國時代頗近海岸的山東地域，魚也是珍貴的食品，其他的地方就更不用說了。甲骨文的魯()字，作盤上有一尾魚之狀。魯字在古時有嘉美的意思，無疑是從魚爲美味之食品的概念得來的。商代還發現從遠地運來鱘魚以供口欲的例子(侯連海1989: 947)。但是先秦的文獻，魚有時又不似很貴重的食物，價值在牛、羊、豬等家畜之後。如《國語・楚語》有『士食魚炙，祀以特牲。庶人食菜，祀以魚』。依《禮記・王制》，士以上階級的祭祀，品級依次爲牛、羊、豬、犬，不及於魚。這種現象很可能是因爲漢代以前，市場零售肉食不普遍。宰殺個體越大的家畜花費就越大，故非有大事不殺牲。魚則個體小，價格較低，一般人付得起。但如以斤兩論，魚肯定要貴些。人工養魚事業至遲在商周時期就已出現。一西周中期的銅器銘文提到某貴族漁于其池，并以三百魚贈送某人(陳夢家1956: 120)。到了春秋、戰國時代，人工養魚則已相當普遍了(周蘇平1985: 70)。

捕魚的一些方式可以從字形看出。甲骨文的漁字有幾種寫法；一作魚游於水中之狀()，一作手拿着釣線釣到魚之狀()，一作以手撒網捕魚狀()。此外應還有更原始的方式，如用木棍棒打或以魚鏢投射，或甚至空手捕捉的。《春秋》有魯隱公於西元前七一八年矢魚于棠的記載。大概是古時射魚以供祭祀禮俗的孑遺。七千年前的武安磁山遺址有魚鏢(邯鄲文管1977: 371)。撒網是很進步的捕魚法，上述磁山遺址也有網梭。表明七千年前也已進步到以網捕魚了。

魚常是美術的題材，宴客的菜肴也要包括魚。甚至在產魚少的地方，宴客時需要象徵性地擺設木刻的魚。這多半是因爲魚的音讀與『餘』同，有魚象徵有餘。中國人口密度大，食物常不足，能够飽

且可能有意地保留母鷄以生蛋供食用(周本雄1981: 343-45)。他種家畜個體太大，花費太多，除非有重大的節慶才捨得屠宰。鷄、鴨則適合一家一餐之量，可以隨時宰殺以招待客人，故成爲家家常備的家禽。

捕獵的方法

甲骨文有幾個常見的捕獵方法的象意字，亦介紹於下。阱( 、、 )字作一隻鹿或一隻犀牛陷入一個人爲的坑陷之中狀，阱是後來取代的形聲字。逐()字作一個足迹尾隨一隻野獸之後，表示一人追逐野獸之意。應用這種方式時，前頭應有坑陷或網羅在等待着。大概是對付不易捕捉，或欲生擒野獸的方法。焚()字作以火焚燒樹林之狀。這是把野獸從藏匿處驅趕出來的方法。射()字則作一枝箭搭在弓弦上，隨時可射出之狀，這是殺害野獸的直接手段。當時還可能在地上設木弩，靜待野獸觸動弩機安裝的伏線而遭射殺。商墓葬見到的所謂銅弓形器，很可能就是這種弩上的裝置。其上有鈐，可以告知獵人弩機已發。周代以後，貴族少從事狩獵活動，也就不鑄造這種弓形器了。

中國古時氣候的變遷

生態與氣候的關係密切是衆所周知的。不同的氣候，不同的環境，或它們的變遷，都會導致或改變不同的生態和生活的方式。因此研究孕育一個文化的氣候背景，也是不可忽視的問題。現在有很多方法可以測知過去某段期間，某地的氣候變化大概。如利用某地雪線的升降，以探測某段期間的氣温變化(竺可楨1972: 36)。利用氧十八放射性同位素的含量，以研究結冰時的氣温(Hoebel, 人類學: 105)。也可以從土壤中遺留花粉的種類和數量，以探測植物被的分布情形(考古科學: 139-49; 周昆叔1975: 64-70; 王開發1980: 59-66)。動物遺骸的百分比，也可以用來探測它們活動時的氣候概況(尤玉柱

環境與人類最爲接近，爲最近人類生活的野生動物。加以它們没有致命的攻擊能力，所以成爲人們最喜捕獵及最易捕獲的野獸。甲骨文的鹿()字，是描寫頭上長一對犄角的偶蹄動物形。其他屬於鹿類的捕獵物尚有不生犄角的  ，眉有特別花紋的  等，它們後來大致都被形聲字所取代了。

鹿的皮、角、骨、肉都有利用的價值。不但是商代，就是今日，鹿角還被認爲是美麗而可當裝飾品的東西。西周時代的甲骨文麗()字，就特別把鹿的一對犄角畫粗以表示美麗的意義。但是商周時代，捕捉鹿麋似有取其皮、角、肉以外，更重要的經濟目的。鹿類性喜結群行動。其游食之地常是人們種植莊稼之處。其活動會妨害農作的生長，故農民要擒捕之以防作物受其破壞。《春秋》魯莊公十七年有多麋爲災的記載，表示作者的關切。《禮記・月令》更有於孟夏驅獸毋害五穀，保護田苗的積極措施。其所驅逐的獸類主要是鹿。商周時代打獵之事也叫田。甲骨文的田()字是疆界分明的田地形。以種植穀物的農田去表達捕獵的活動，必是由於捕殺、驅逐野獸的工作常在農地舉行，以防野獸踐踏、吃食田苗。打獵被認爲是耕地的輔助作業之一。所以從田字的使用，可以看出至遲商代時，一般的行獵已是爲了保護農作物的附帶工作，不完全是爲了肉食或毛皮等的供應了。

魚

魚繁殖快，比動物難於被捕盡，故在早期，魚撈區比狩獵區可養活更多的人口。捕魚社區也比狩獵社區大，而且往往不發展農業也能營定居的生活(Pearson, 人類學: 379)，日本就是其中一個明顯的例子。但比起狩獵，捕魚算不上是一種興奮或刺激的活動，而且也不涉及軍事的訓練。可能因此，甲骨卜辭問及捕魚的占卜不多。甲骨文的魚()字，很容易看出是個有鱗有鰭的魚形。較早時候的人們，居住於取水容易的山丘河旁，捕魚是生活的重要活動之一。仰韶文化

食是人們最關切的事，人們都希望豐裕不匱乏，故形成這種習慣。

鳥

鳥類也是很早就成爲人們捕捉的對象。但是其利益價值遠較其他肉類供應的動物爲小，而且也不易捕捉。除了其美麗的羽毛，鳥没有太大的經濟價值，至於大型的猛禽，是作爲權勢的象徵，故以鳥作爲狩獵的對象不多(侯連海1989: 947)。但是鳥類會啄食幼苗，人們從事種植穀物，就得驅趕、捕殺鳥類以保護農作物。漢代的《説苑・君道》提及驅鳥維護桑葉及野蠶。商代的絲織業已頗具規模，大概也有相同的措施以保護桑蠶業。

甲骨文有兩個鳥類的象形字；一是假借爲語詞唯的隹()字，是鳥的簡略輪廓。一作爲鳥類總名的鳥()字，畫得比較詳細，羽毛較豐富的樣子。有以爲隹字畫的是短尾鳥，鳥字爲長尾鳥。但這樣的區別并不適當，因爲有些鳥類的形聲字，義符部分的隹和鳥是可以互換的，如鷄與鵲字，而從隹的雉却是有名的長尾鳥。

甲骨文的隻()字，商代使用爲獲字，作手中捉着一隻鳥，有所捕獲之意。捕鳥常用箭射及設網。甲骨文的離()字作以一把山網撲鳥之狀。甲骨文有一字今已不使用，象一人高舉兩手在設網，一隻鳥即將陷進之狀()。箭射的方法可從鳥的名字看出。商代捕捉的鳥主要有兩類；一爲雉()，以一隻鳥和一枝附有繳的箭以會意。用有繳的箭射飛鳥，可防止射中的獵物失落。就是射不中，也容易收回放出的箭，減少損失。用繳射鳥起碼可以追溯五千年前(宋兆麟1981: 77)。另一種不知是何種鳥類()，很可能是飛不高或飛不久的鳥。故商人用追逐的方法去捕捉它們。射鳥很可能是練習射箭的好方法，因爲它們是移動的目標，比不動的靶子更符合實際的情況。

鳥類雖不是古代捕獵的主要目標，被培育成爲家禽的鷄和鴨却是一般家庭的肉食供應者。鷄很早就被豢養。西元前五千二百年的武安磁山遺址發現大量的鷄骨，且多屬雄鷄。明顯是家養的現象，而

度約比今日低攝氏五度的樣子。此後氣温一直升高，於距今七千到三千年間，約是最暖的温度。其間在四千二百年前稍爲低降，而三千六百年前回升。其年平均温要比現今高攝氏二度，而一月份平均温，則可能比今日高達攝氏三到五度之多。個別地區的差異還要大些。此後氣温大大下降而波動在低於現今平均温一到二度之間。西元一千七百年是近期氣温最低點，然後又逐漸升高到今日的温度(安田喜憲，環境: 97)(圖3.4-5)。

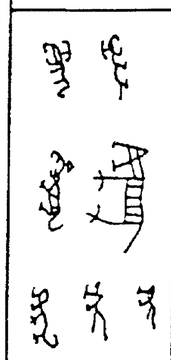
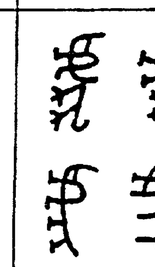
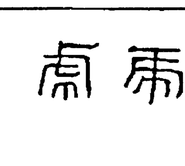
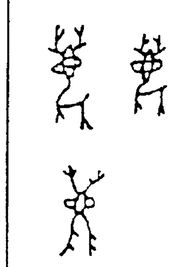
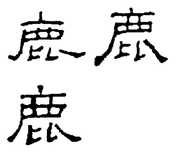
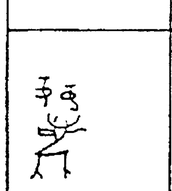
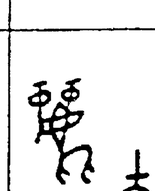
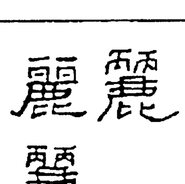
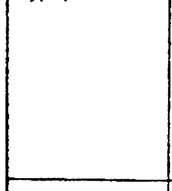
從以上敘述，知過去一萬年間，年平均温曾有攝氏七度之多的變化，一定對人們的生活習慣起了很大的影響。譬如在浙江省，六千多年前年平均温比現在高三至五度，雨量多八百毫米，約二千毫米。但到了四千多年前的良渚時期，氣候就變得乾燥，降雨量才七百毫米而已，使水稻的分布大爲縮小(林承坤1987: 283)。雲南地區於三千五百到二千五百年前之間，平均温度也較今日低攝氏二至四度之多，乾燥涼爽得多(雷作淇1985: 90-94)。西元前五千到一千年期間，中國文化正是從孕育發展到成熟的階段。根據對動被、植被的研究，長江沿岸的氣候，在六、七千年前約如今日的廣東。則當時的廣東無疑會過於燠熱而不適宜人們生活。而那段期間華北地區的氣候正好是温暖和濕潤，都對狩獵和農耕提供相當有利的條件。八、九千年前氣温的升高很可能迫使華南地區的人們北移，以適應此氣候的變化。同樣的，春秋戰國時代以來華南地區的次第開發，也多少與氣候的趨冷有關。第五章將討論此種氣候的變化，與中國移民路線和農業發展的關係。

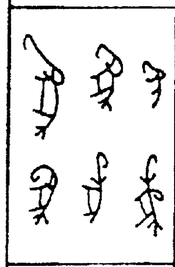
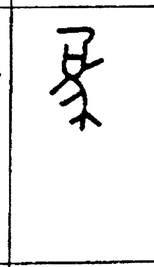
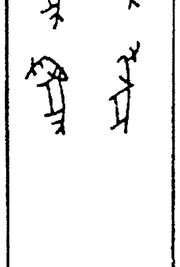
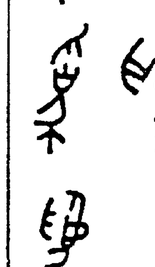
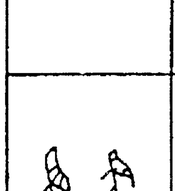
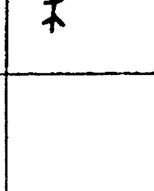
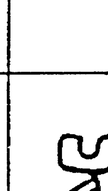
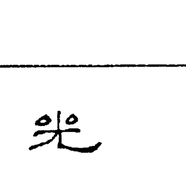
1985: 68-73; 許宏祥1985: 85-89)。遺址中發現的大量動物骨骸是人們屠殺的具體表現，可以反映那些動物群生活時的氣候，順便在此章介紹。

對於氣温的變遷，人們可以採取居所、服裝等種種方法去適應。大多數的動物則除了遷移以外，沒有其他太有效的辦法以適應不利的氣候。因此從一遺址不同地層動物群的變化，可以給我們一些該地氣温變化的啟示。從河南淅川下王崗遺址的動物骨骸，可以看出中國文化孕育的一段最重要時期，六千年來中原地區氣温變化的大致情形。

該遺址的第七到第九層，是屬於西元前四千到三千年的，仰韶文化早期到晚期的地層，這幾層，犀牛一類喜暖的動物佔百分之二十九，其餘爲長江南北均可見到的，如犬一類適應性强動物。第五到第六層，是屬於西元前二千五百到二千二百年的，屈家嶺文化中期和晚期的地層。此層不見喜暖的動物。第四層則爲西元前二千至一千七百年的龍山文化，喜暖動物佔百分之二十二，麂等較爲喜冷的動物佔百分之十一，其他適應性動物佔百分之六十七。第二和第三層，約爲西元前一千六百年的先商和早商文化，其喜暖動物佔百分之二十五，其餘爲適應性較强的動物。第一文化層是西周時代，約爲西元前一千年的地層，不見有喜暖的動物(賈蘭坡1977: 41-49)。總結以上的統計，它反映該地區在距今三千到六千年間，以六千年前的氣温達到最高點。到了距今四千二、三百年前後，年平均温有趨冷的趨勢。三千六百年前又恢復一些温暖，并持續到三千年前，以後則氣温又轉冷。

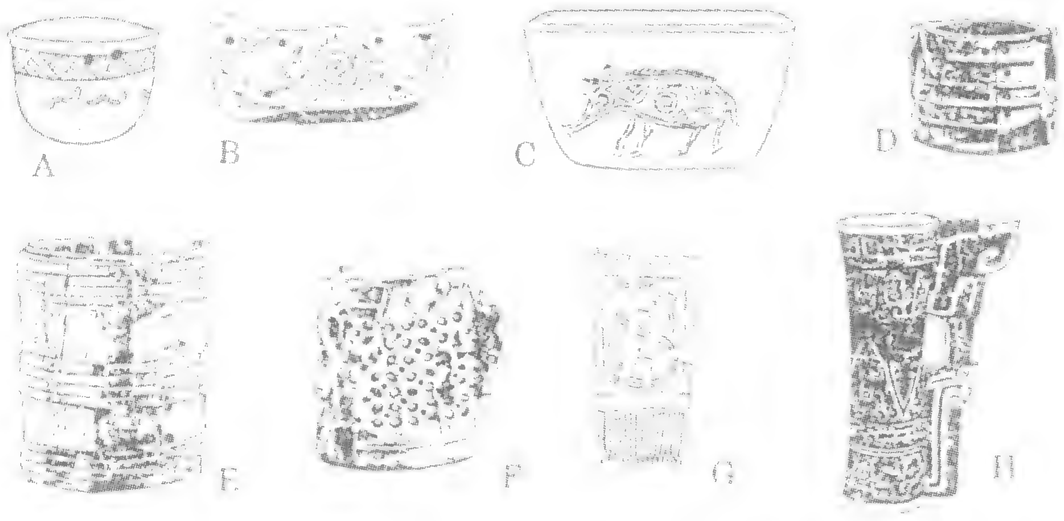
從動物群遺骨的變化以探測氣温，當然只能得到相對的概況，還得根據他種材料加以校正，才能得到較實在的情況。根據各種科學方法對古時氣候的研究，都表現氣温的波動是全球性，而又彼此先後呼應的。雖然全球的氣温不是各地同時轉冷或趨熱，但波動的曲線是相應的(Flint & Brandtner 1961: 321-27)。過去的一萬年間，地球各地的氣候有了相當大的變動。約在距今九千到一萬年間，年平均温

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				虎 象虎形。
				鹿 象有歧角之鹿形。
				麗 象鹿之兩角可爲美麗的裝飾物之意。
				田 象規劃整齊之田地形。

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				象 象長鼻象之形。
				爲 象手牽象鼻以服勞役，有所作爲之意。
				兕 象有一大獨角之犀牛形。 犀 形聲字，從牛，尾聲。

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
魚 象魚形。	魚	魚		
漁 象以不同方法捕魚之意。	漁	漁		
魯 象盤上有魚之美味，可喜之事。	魯	魯		

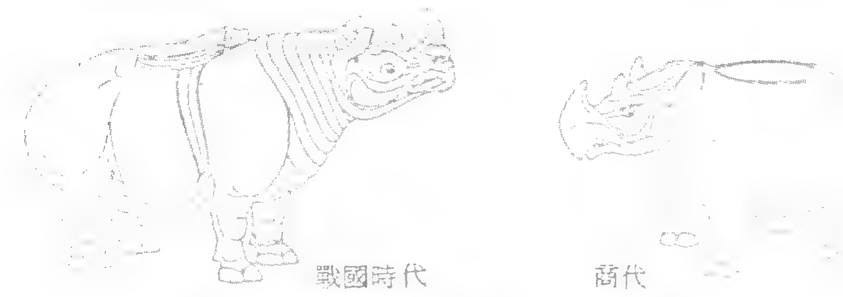
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
隹 象鳥的簡略輪廓形。		隹		
隻 象捕獲鳥於手中之意。 獲	隻 獲	隻		
鳥 象鳥形。	鳥	鳥		



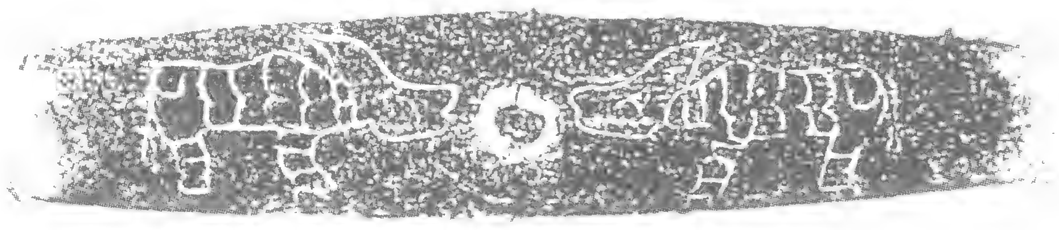
(插圖3.1) 商代及以前遺址的一些象牙雕。(劉道凡1980: 91-92)

A-C, 六千多年前浙江河姆渡。　D-G, 五千多年前山東大汶口。

H, 三千多年前商遺址嵌鑲绿松石象牙杯。

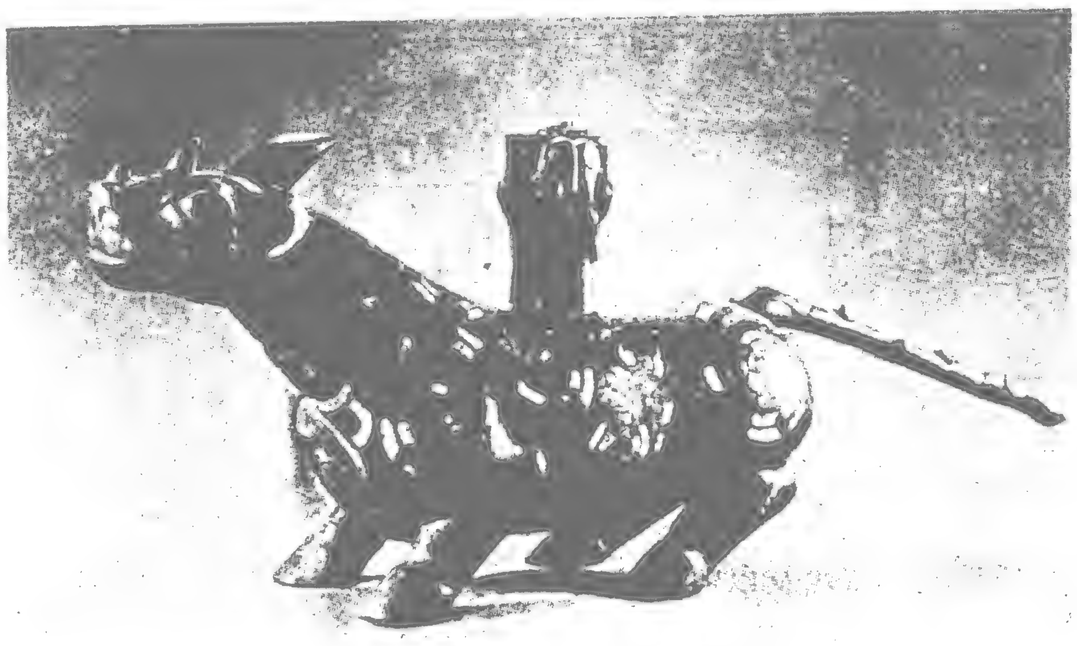


(插圖3.2) 犀牛形青銅鑄器。(孫機1982: 81)

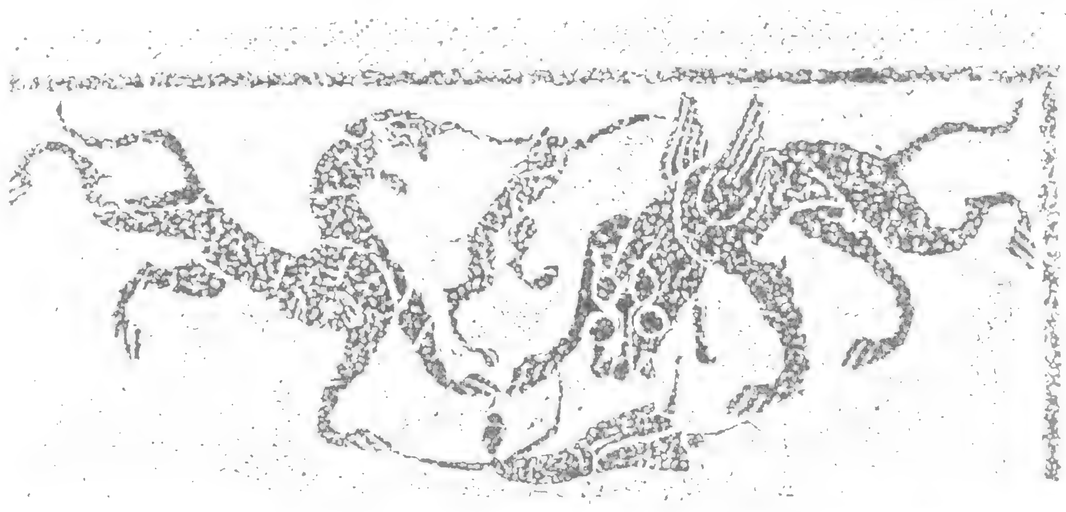


(插圖3.3) 商代弓形器背部上的犀牛花紋。(唐云明1982: 45)

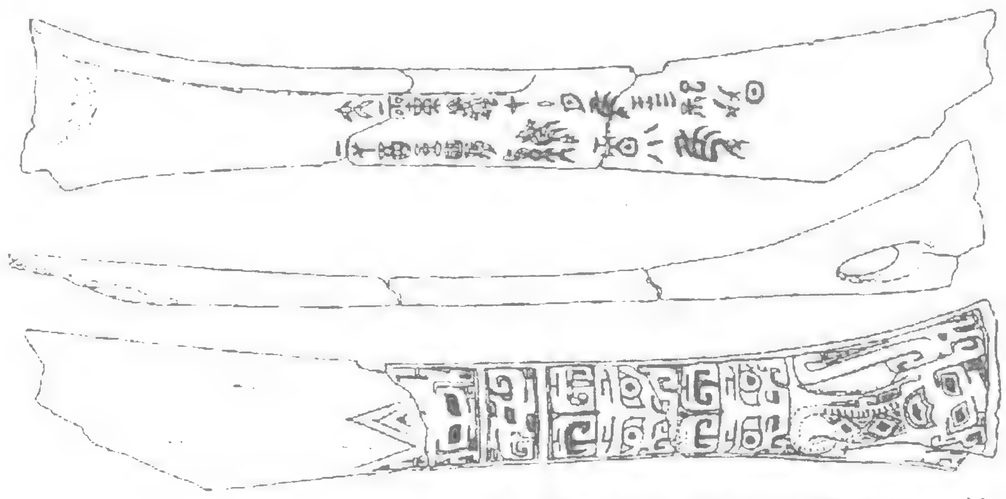
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
逐 象脚步於野獸之後追逐之意。	逐	逐		
陷 象野獸陷入一坑陷之意。	陷	陷		
焚 象以火焚燒樹林之意。	焚	焚		
射 象箭在弦上，待射出之狀。	射	射		



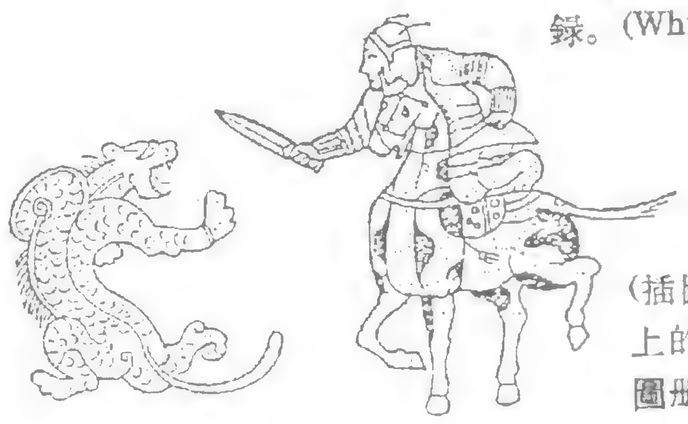
(插圖3.4) 河北平山戰國時代中山王墓出土的銅犀，那時華北已少見犀牛，故造型不逼真。(河北文管1979: 圖版4)



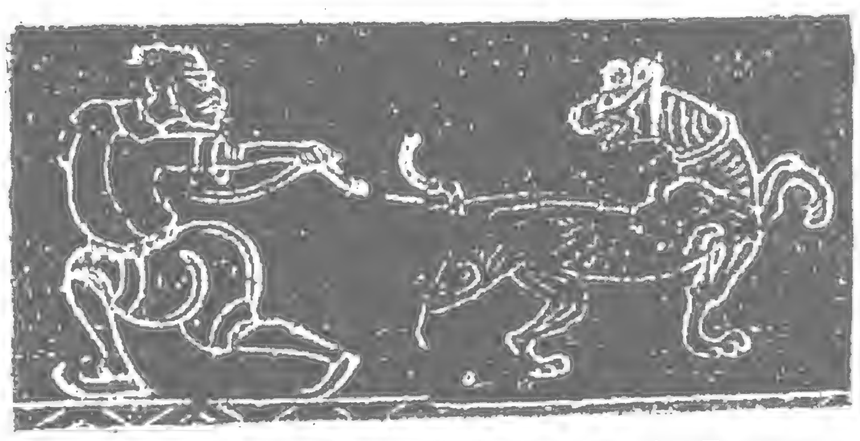
(插圖3.5) 漢畫像石上的虎食女魃圖。(周到1973: 40)



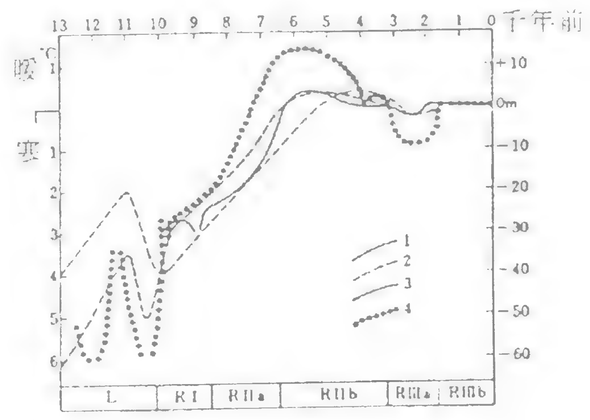
(插圖3.6) 商代嵌鑲綠松石的虎骨雕刻，上有商紂獵虎的紀錄。(White, 骨文化: 圖版15)



(插圖3.7) 戰國時代銅鏡上的騎士鬥虎圖。(歷史圖册: 43)



(插圖3.8) 西漢空心磚上的鬥虎遊戲圖。(呂品1989: 55)

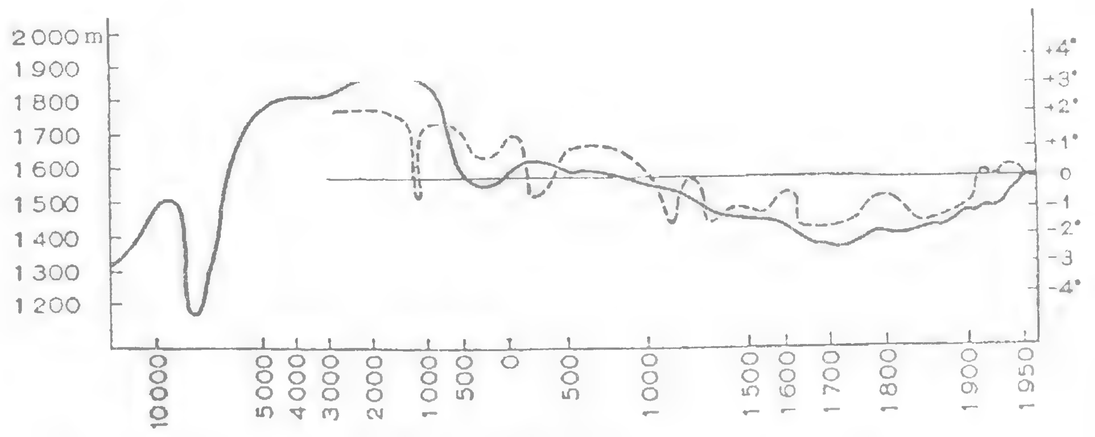


(上) 海面變化與年平均溫度的變化。
1-3 不同地點的海平面變化曲線。
(下) 年平均溫與乾濕的變化。
5 年平均溫的變化曲線。
6 夏季降水量的變化曲線。
7 冬季降水量的變化曲線。
8 平均海面變化的曲線。

(插圖3.10) 一萬年來日本海面的變化與氣候的變化。(安田喜憲, 環境: 97)



(插圖3.11) 中國現今年雨量與氣溫等高線圖。(中國地圖: A6)



(插圖3.9) 一萬年來挪威雪線(實線)與五千年來中國氣温(虛線)變遷圖。(竺可楨, 文集: 495)

第四章 畜牧

畜牧之起

凡是爲了食用、賞玩、勞役等目的而普遍被人們飼養的禽獸，都可以稱之爲畜。後來大概人們難得見到野生的動物，就推廣之以名所有的動物。曾經被人們飼養過的動物有許多種，但在中國，一談及家畜，一般就限定常見的牛、馬、羊、犬、豬等種屬。畜()字在商代的甲骨文，作動物的胃連帶有腸子的形狀。古時未有陶器之前，人們常以動物的胃爲天然容器以儲裝水、酒及食物，於行旅時使用。家畜是人們豢養以待他日之需，因此借用畜字。或有可能，人們平日所吃的腸、胃等內臟都取自家畜，故以之表意。

人們從幾百萬年前就開始捕捉小動物而有了雜食的習慣。後來曉得製造工具及設陷阱，就漸漸獵取大型的野獸，以增加肉食的分量。狩獵除了爲取得肉食的供應外，還有可能是爲了減少社區受到野獸的攻襲及侵擾。但是打獵並不是很可靠的肉食供應法。野獸的生息繁殖有一定的地域和季節。不可能整年都適時地滿足人們的需求。何況捕捉野獸須費相當的力氣，有時還不免有受傷，或甚至死亡的危險。所以人們便設想，如果野獸能圈養在住家的附近，隨時可取來宰殺，那該是多麼的理想！所以人們一旦學得馴養家畜的方法，體受其方便，自然會大量飼養和培育自己需要的良種家畜了。故西方的考古學家，有以植物的栽培、動物的馴養的出現標識新石器時代的來臨(彭景元1990: 63)。

馴養動物既然是人們有了狩獵經驗百萬年之後的經驗，則必非偶發的事件。那麼，到底是什麼促使人們興起飼養動物，以待不時之需的動機呢？一般地說，開始從事家畜的飼養要比農業早些。故中

國有傳說，在神農氏教民耕種之前，伏羲氏以網罟捕捉野獸以充庖厨而創立了畜牧業。它反映創造此傳說的人，了解活捉野獸是動物家養的先決條件。一般的理論是，古人捕獵到過多的野獸，其中有受傷未死，或尚未成長的幼獸，並不立即食用而暫時加以圈養，以待他日打不到獵物時食用。有時圈養的時間極長，幼獸與人們相處久了，習慣於人們的飼養和保護。甚至壯獸偶有生產小獸的情形發生。慢慢地促成人們飼養的興趣(Fagan, 人類: 184)。甲骨文的豢()字，作雙手捧豬加以照顧之狀，其中一形的豬，腹中還孕有一仔豬。又從經驗得知，某些獸類的習性較馴良，易於豢養，且不費事，因此便漸漸擴大飼養的種類和規模(考古科學: 245)，並作有選擇性的培育。後來還學得通過閹割的辦法以減輕動物不羈的野性，並以之馴化難於馴服的動物，或使牠快速增肥。

一談到家畜，大家總想知道人類飼養家畜的歷史有多久，何種動物最先被馴養，而各地發展的情況又如何？要解答這些問題，首先就要判定何種情況才是有家畜的現象。當然我們可以用科學的方法檢驗骨骼的骨質及體態，以判斷其家養的程度(孔令平1980: 551; 考古科學: 250-68)。但是要經過千年以上家養的過程，動物的骨骼才會起明顯的變化。如以豬爲例，亞洲的野豬，其前軀佔有全身七成的比例。而原始的家豬就只佔一半。現代的家豬則已演變到前軀只佔三成。不過，這種變化的歷程幾達萬年，很難用以判斷家養初期的時間。故一般以遺址所遺留幼獸骨骼所佔的比例爲依據。雖然幼稚老弱之獸較易被捕獲，但它們較少四出閑逛找食，因此打獵時通常不會擒獲大量的幼獸。而且獵人也比較喜愛獵捕肉多的壯獸，只有在家畜業已相當發達的社會，才會因某種需要而大量屠殺幼獸，以及保留壯獸繁殖的習慣。如果一個遺址遺留的動物骨骸，某段年齡的個體佔有不尋常的高比例，就表示是在人爲有意的選擇下所宰殺，可以看作已是家養的階段(Fagan, 人類: 184)。譬如廣西桂林甑皮岩一個至少已有八千年的遺址，發現有六十三個豬的軀體，年齡都在一歲半左

於經營畜牧業省下的覓食時間，讓人們有充裕時間觀察野生植物生長的情況而加以實驗，一如實驗飼養各種家畜。而且畜牧與農業的發展可能相輔相成。家畜的發生雖早於農業，但大部分的家畜却是農業發展後才馴養成功的。帶領大批的家畜逐水草的生活總不如固定圈養於一地的方便，而且發展農業以生產飼料，還可以喂飼更多的家畜。家畜也可以提供勞力來增加農產。如中國的牛，馴養的時間大致有五、六千年。雖不能肯定說最初馴養牠的主要目的是爲了勞役，但可確定以牛拉車載重起源相當早。不過農業與畜牧更有基本上的矛盾。發展畜牧業，譬如飼養牛羊，就會讓牧草佔有耕地。而發展農業就要盡量開闢草原、山地爲耕田。因同面積的土地，生產糧食比飼養家畜可以養活更多的人口。在人口壓力下，如果氣候、土地等條件許可，需要牧地的畜牧業就會被農業所取代。中國的情形就是一個好例子。上章所介紹的打獵，常是農人爲驅逐野獸以保護農作物的業餘活動。再者，牛與羊因其軀體大，供肉多，在春秋時代以前爲重要的肉食供應。但到了春秋時代，牛就成爲拉犁耕地的主要勞動力，不再是一般人的食品。漢代牠成爲皇帝賞賜臣下的特殊食品。羊則根本失去重要家畜的地位，只利用不能生產農作物的地點才加以飼養。雜食的豬雖不被認爲是高貴的食品，但因其不妨害農作，終於成爲中國最重要的肉食來源。這些都是畜牧業讓位於農業的具體表現。至於馬，在中國大概只有四、五千年飼養的歷史，大半以取代牛爲國家生存所繫的工具而被家養的。

又如，甲骨文的牧字有兩類寫法；一作手拿牧杖以驅趕牛形()，一則作趕羊之狀()。有時又加一行道()。它反映商代的放牧是發生於行道之旁的業餘小規模方式，不是在山坡或草原的大規模專業放牧了。在造字的時代，牛與羊都是重要的家畜，故二者都被取以造牧字。但羊沒有農業上的大用，且需牧草作爲飼料，難於與農地共存。所以春秋時代以後羊少見飼養。漢代以後，也只取以杖驅牛的字形以表達畜牧的意義。

右，就可斷定那已是家養的階段(黃展岳1983a: 2)。上章提到的武安磁山遺址，發現大量的雄性鷄骨。它應也是家養的具體現象。

人們狩獵的最初動機大致是肉食，後來才有保護農作物、以供祭祀、練習軍陣、舒展身心等文明高度發展後才有的目的。可以想像飼養的種類是從人們狩獵所熟悉的、有供肉價值、且易於飼養的動物開始。後來才逐漸注意到皮、毛、乳等的副產品，甚至是運輸、運動的效能。才進而發展有選擇性的控制交配，以期培育提高某些產品的質量和產量的優良品種(Fagan, 人類: 184-85)。依據遺址的現象，中亞在一萬一千年前已馴養綿羊。大半是因爲綿羊易爲人們所生擒，其性情又溫良，性喜群居，可以任其游食，不必特別準備飼料及費力加以看顧。但是理論上，狗被馴養的時間也應甚早，可能不晚於羊，至少也該有萬年的歷史。因爲犬的行動敏捷，嗅覺敏銳，奔跑快速，是協助捕獵的好手，對於過漁獵生活的人們有莫大的好處，故很早就被馴養。

家畜飼養的種類和發展的遲速也要視地區而定。中亞屬半乾旱的氣候，適於羊的生存，所以中亞在一萬一千年前綿羊首先被馴養，大半是基於上述的原因。但中國在一萬年至八千年前這一段期間，比較有人居住的地區是華南。其地溫濕，不適宜綿羊的繁殖，比較適宜發展農業。而豬體肥脚短，不堪遠行，不適宜游牧的民族。它又是雜食的動物，可喂飼人們吃剩的食物或不吃的蔬菜，頗適合農民的需要，故繼犬而後成爲中國人普遍飼養的動物。當農業推廣到華北地區時，才把飼養豬、犬的知識帶去，故早於西元前四千年的遺址，出土的骨骼以豬和犬爲多。較晚的遺址才漸有牛、羊的骨骼。

畜牧與農業之相成相斥

不管草原有多大，野獸如何繁殖的快速與易於捕獲，從事狩獵的工作，多少要費相當長的時間及作必要的準備。畜牧業的建立，使人們可以節省一些時間多從事其他的活動。農業的發展有可能得力

重要家畜。人類馴養家畜雖已有萬年以上的歷史，但牛的馴養却相當遲才開始。在西方，牛被人們豢養的最早遺址可能早到七千八百年前(Hoebel, **人類學**: 205)。中國七千多年前的遺址雖曾出土牛的骨骼，都不能肯定是否已是家養的階段(周本雄1981: 340)。要等到五千多年前牛骨才普遍見於遺址，且能肯定是家養的品種(**考古收獲**: 32)，骨骼的形態也有明顯的變化。牛雖是龐然大獸，但性情溫順，甚至孩童都可以牽引其穿鼻而加以指揮。不過那是牛被長期馴養以後的現象。相信在未被馴養前也相當的凶猛不羈。起碼古人見其體型高大，且有尖角，一定不敢想像牠是溫馴的動物，因而遲疑將其馴養爲家畜的動機。

『食肉寢皮』是古代常見的咀咒用語。牛皮没有柔軟的毛，不是寢具的好材料。但是經過曝曬，柔化的牛皮具有堅硬、强韌、耐磨等特性，是製造控馬的皮銜、曳車的皮帶、車輿的坐墊、鼓風的橐、納兵器的鮑、函、鼓面、甲胄的好材料，也可以隔絶地上的濕氣。牛骨可製作笄、梳、錐、針、銜、哨、鏃等耐用的小型用具，而肩胛骨在商代更是王室用以占卜的材料，向神明請示治國的大事。牛角則是製造有强勁反彈力角弓的材料。西洋在五千年前且已懂得擠乳飲用。牛全身没有不可用之材料。但最大的用途却是牠的力氣。

牛由於力氣大，行路平穩，且有耐力，能載重致遠，不但是老弱婦孺適用的交通工具，更是軍事上、經濟上依恃的負重運輸工具。故《風俗通義・佚文》有，『建武之初，軍役亟動，牛亦損耗，農業頗廢，米石萬錢』。而《史記・周本紀》説周武王於克殷後，『放牛於桃山之虛，偃干戈，振兵釋旅，示天下不復用也』。古代如果没有牛的負重致遠能力，就難有辦法遠征，建立霸業。

牛對於經濟的最大效益不是拉車而是拉犁深耕。深耕可以縮短休耕期間，提高農地利用率。牛耕也可以連續翻土，加速土地翻整的速度。無疑是對農業生產有鉅大影響的技術。晚商時候的安陽是人

問改換別的牛隻。牛、羊是貴族特許的祭品，故有隔離飼養的特別措施。至於士庶階級祭祀所用的猪、狗，就不必如此鄭重的圈養了。牛不但要加以圈養，爲了要盡量取悦鬼神，有時還要問清楚牛的性別及年齡。《禮記・王制》有『祭天地之牛，角繭栗。宗廟之牛，角握。賓客之牛，角尺』。祭天地和宗廟要用剛長角或角尚短，肉嫩味美但價昂的幼牛。幼牛剛長角，質軟而可能被鼠咬嚙，故有卜問改牛之事。宴饗賓客就取最具經濟價值，即日常驅使或食用的多肉的壯牛了。於文字，就在牛角上加一劃表示一歲，甲骨文就見用四横表示四歲的牡牛字(牭)。其他的動物就没有得到商人的這種對年齡的特別注意，并爲之創造專字。牛在商代雖是最隆重的祭祀犧牲。但還與羊、猪、犬等同視，爲肉食的供應家畜。東周時候牛拉犁深耕的效果有極大的經濟效益，受到主政者的重視，不再是一般人的肉食供應，限制其屠殺，故《禮記》王制篇有『諸侯無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕，庶人無故不食珍』。東漢以後又受佛教教義的影響，人們更少吃牛肉，牛幾乎不是供食的動物而爲君王賞賜大臣的珍食了。

猪

山珍海味是富貴人家盛宴才能享有的難得的珍食。一般人家只能享受鷄鴨魚肉，且只有在節慶的時候才得享受。人們平日説到的肉食，雖可廣義地泛指家畜的品類，大多情況只指猪肉而言。其他一度爲人們飼養以供肉的畜牲，因種種原因，逐一從一般人的餐桌上消失。譬如，牛主要因有拉犁耕田的大用。羊的飼養則與農業的發展有衝突。馬是爲供應軍事及運動上的需要。犬則個體不大，又成爲人們看家的寵物良伴。只有猪的飼養不妨害農業的發展，供肉的經濟價值一直保持不變，猪一直是中原及華南等農業地區主要的供肉家畜。秦漢時代以後就成爲中國人最重要的肉食來源。

在商代，猪有家養及野生的兩種。反映於甲骨文，家養的是豕

羊

羊與牛都是古時放牧的重要家畜，它們與其他家畜形像的最大不同點在於有角。故甲骨文的牛(𠂤)和羊(𦍌)字，就分別以牛、羊的頭部來代表其種屬。牛角上曲，羊角下彎，分別明顯，不用多加解釋。羊可以放任於草地取食，不需人們需要的食物去喂食，也不費太多的人力去照顧，故在大多數地區，尤其是半乾旱地帶，羊是最早的家畜。但在中國，羊恐怕不是最早馴養的家畜。雖然西元前六千年的鄭州裴李崗遺址已見陶羊及羊的遺骸。但在經營農耕的主要區域，六千年前或更早的遺址，出土的骨骼大都以猪、犬爲多(**廟底溝**: 63; 周本雄1981: 340; 邯鄲文管所1977: 371)。到了龍山文化時代才有較多量的牛、羊骨骼。至於中原以西、以北的半乾旱地區，則自新石器以來一直是牛、羊的骨骼多於猪、犬(鍾遐1976: 25; 烏恩1981: 45-61)。顯然中原地區羊的飼養，是受游牧地區的影響。在西元前八、九千年時，由於氣候的因素，華南較有人迹。那地區氣候温濕，適宜猪、犬的活動，故先有猪、犬的飼養。華南的人們北移經營農耕，也把猪、犬帶去，華北才有多猪、犬而少牛、羊的現象。

羊在漢代以前是僅次於牛的重要祭祀犧牲，牛大概因其體格高大的關係，羊則可能因飼養數量少而被視爲珍食。大半因爲需要發展農業，草地大量被闢爲農田，斷絶了羊的食料來源，致飼養數量大減，逐漸失去其主要供肉的地位。羊在後世雖不是主要的肉食家畜，却是藝術作品的重要題材。不知是因羊的馴良性格，還是語音上的借用，可能早至商代，羊就被取以爲吉祥的象徵。三隻羊成群是後世常見的圖案。這是取自代表春季第一個月的《周易》泰卦(屈萬里，**易例述評**: 80)。泰卦是由下三陽爻和上三陰爻構成，羊的讀音與陽同，故以三羊象徵三陽。正月以後陽氣漸積，萬物從此活躍滋生。

牛

體型高大，壯碩魁偉，屬於哺乳綱偶蹄目的牛，是中國很常見的

口比較集中的城市，應當有相當高的土地利用率，才足以應付衆多人口的食物需求。商代是否有牛耕的事實，就成爲學術界爭論很久的論題。

中國的傳説，《山海經・海内經》説『稷之孫曰叔均，是始牛耕』。《古史考》則以爲中國之牛駕始於距今四千六百年的少昊氏時代，至夏禹時才有駕馬。時代都在夏朝之前。根據研究，發展較早的古文明，出現靠牲畜力量拉車和拉犁的時間是相近的，因爲它們利用的原理是一樣的。埃及和蘇美爾在五千五百到四千八百年之間，已有構造複雜的牛耕拉犁(Hoebel, **人類學**: 218)(圖5.8)。商代的馬車，如以其製造之精美估計，説那時的車子已經過一千多年的發展似不離譜。商代有以牛拉犁應是不成問題的事，見下章的討論。先秦典籍提及牛車遠較馬車爲少，不能因此就認爲當時罕用牛拉車。因爲牛駕供載重，不是貴族階級用以游樂的工具。牛車不及馬車威武及快速，故貴族從事的文學作品少見描寫牛車。

牛在後世有軍事及農業上的大用。不用説，剛開始時也與其他野獸一樣，主要是當肉食的供應。不知是因牛肉味美，或是體型高大，在家畜中，牛是商、周以來最隆重的祭祀犧牲，是高級貴族特許的祭品。商代祭祀使用的牛、羊犧牲各有兩種寫法；一是常見的以頭部代表全軀的牛、羊字。一是在牢圈中特別豢養的牢(𤰞)字。作一牛在欄中的牢字今日還在使用。大概是因爲羊已失去重要家畜的地位，牢作羊在欄柵中的字形(𤰞)就被淘汰掉了。商代的祭祀，用牛的牢常以大，用羊的牢常以小去形容。這兩者到底是表示飼養的方法，或地點有異於一般的牛羊，或表示祭祀時有成套的不同數量，學者間頗有爭論(孔德成1966: 181-85; 張秉權1968: 211-15; 胡厚宣1939: 155-57; 黄然偉，**殷禮**: 19-28; 嚴一萍1970: 14)。從字形看，其中心意義恐怕是爲表示祭祀的隆重而特別加以圈養的。大概不放任到處游蕩，表示對神的禮敬及慎重。欄柵要建造牢固，不要讓畜牲走失，故此字引伸有牢固、監牢之意義。《春秋》經記載有因牛角受鼠咬嚙等事而卜

有些動物可用長期圈養的方法加以馴服。不知何時人們又發現閹割後，動物不受羈絆的野性可以大爲減低而能馴養。有些家畜爲了達到某種效果，閹割還是必須的手段。譬如馬於閹割後，較可穩定性情，不輕易相互踢嚙或不走動。故現代賽車、賽跑的馬都要經過閹割的手術。中國至遲在三千多年前的商代已知道閹割的方法，且主要是施之於猪，以增快成肉的速度，縮短飼養的時間，減低飼養的成本，大大增加飼養的經濟價值。

甲骨文的豕()字，作性器已遭閹割而與身軀分離之動物狀。此字用以表示供祭祀的品類，必是已去勢的雄猪。後來所造從豕聲的字也大都與鑿擊的閹割手術的動作有關，如琢、啄等字。現在猪的閹割大致在出生後二至六個星期施行，商代也許也一樣。八千年前甑皮岩的猪都在一歲半左右被宰殺，那應是不經閹割的情形。現今幼猪大致飼養六個月至一年的時間就被宰殺。商代既然已使用閹割的方法加速猪的成長，則宰殺的年齡一定會早於甑皮岩的，大致是一年左右吧。不但家養的猪用閹割的手段以增成肉率，商代的人也以之馴化野猪，以培育新品種。野猪的身軀雖較牛小，但衝勁大，且有粗壯尖銳的獠牙，可以造成傷害。但一旦去了勢，性情就會變得温和，衝勁大減而不太具危險性。故《周易・大畜》有『豶猪之牙，吉』之語。意謂已遭閹割的野猪，雖有利齒已難再傷人，故爲無險的吉兆。甲骨文的豵(、)字，其中一形作一中箭的野猪被圈養於猪舍之狀。

從遺址的動物遺骨看，六千年前的仰韶文化時期，猪尚與牛、羊等同待，有圈養於露天的情形。上文提到的圈養牛、羊的牢是有狹窄入口的露天欄柵。馬也是一樣。甲骨文的()字，作養馬於柵欄中之狀。但猪由於調節體温的性能不完善，最好避免過冷過熱的環境，飼養於通風良好的乾燥地方。炎夏時還要有陰凉的地方避免烈陽的直接照曬，以降低體温。受寒是猪仔病死的大誘因，尤其是閹割後體格跟着衰弱，不便再飼養於露天任雨淋霜凍。故起碼從商代

()字，作體態肥胖，短脚而尾巴下垂的動物形。野生的是()字，作動物的身軀有箭穿透之狀，表示是捕獵所得。後來少見野生的品種，故字也用於指家養的猪。

一看猪肥胖而脚短的體態，就知道它是不能遠行的動物。因此它比較可能是定居農民馴養的家畜(Ucko & Dimbley, **馴養**: 367)。猪是雜食的動物，不需牧草，能喂飼人們吃剩的食物或不吃的菜蔬，非常適合農業經濟的需要。所以其被馴養的時代，很可能是在有定居的農業之後。

中國開始從事農藝的時代甚早，可能早到一萬年前(何炳棣，**摇籃**: 107)。前文所提桂林甑皮岩的一個八千年以上的遺址，六十三個猪的軀體，年齡都在一歲半左右(孔令平1980: 550)。顯然是在最具經濟利益的情況下被宰殺的。一萬年前的氣温大大低於現今的温度。華北地區太過寒冷乾燥，不易發展農業。華南地區則較温暖，宜人們居住及發展農業，也較適合猪的生長。當華南的人們因氣候的趨熱，北移華北經營農耕，也把馴養的猪帶去。所以中亞雖早至一萬一千年前，即農業發展之前，已馴養綿羊。在中國的主要文化區，六千年以前的華北新石器遺址，尤其是墓葬，多見猪、犬而少見牛、馬、羊的遺骨(王仁湘1981: 80-81; 彭適凡1980: 78-79)。屬於半乾旱的游牧地區的遺址，才多見牛、馬、羊而少見猪、犬。顯然是猪不利遠行的習性的直接反映。

動物被馴養後，經過千年以上的長期間，體態和骨質才會起明顯的變化。亞洲的野猪，其包含前脚的前軀約佔全身的七成。河南新鄭裴李崗、浙江餘姚河姆渡兩遺址都發現猪陶塑(開封文管會1979: 202; 浙江文管會1978: 70-71)。裴李崗的猪骨已鑒定屬於家畜(李友謀1989: 13)。六千多年前河姆渡遺址的陶猪(圖4.2)，其腹部明顯下垂，肥胖的體態和現代家猪已十分相似，前軀幾佔全身的一半(鍾遐1976: 25)。顯然已經歷長期的圈養和培育的結果。至於現今的品種，則前軀只佔三成，供肉的分量大爲增加。

覺器官發達，眼大位高，視野寬闊。記憶力、判斷力强，方向感也極正確。加以力大善跑，是非常有用的畜牲。但是馬的性格不羈，很難馴服控制，故不論中外，在常見的家畜中，馬都是最晚被馴養的。晚期的新石器遺址，猪、牛、羊、犬等家畜的遺骨遠比馬多得多(楊鍾健1950: 146-47)，可見其罕見的程度。中國傳説在四千二百年前的夏禹時代，即已用馬取代牛拉車。這個年代與發現馬家養的最早遺址，山東章邱城子崖的龍山文化年代相近(**城子崖**: 91)。這傳説可能反映馬被馴服之遲，主因是人們要利用它的力氣拉車而非其皮肉的事實。

從文獻得知，自商代以來馬或被作爲國與國間盟誓時的犧牲，但不作爲一般的祭祀犧牲。即非供食用，而是供軍事及田獵之用。戰國以前的隨葬坑中，可以發現馬常與車子一起埋葬(楊泓1977a: 90)(圖12.4-6)。因爲老馬識途，在荆莽中常能引人們脱離迷途，馬既然有此種軍事上的大用途，當然主政者要重視馬的培育。從甲骨刻辭，得知商代不但中央政府有馬官，各方國也有各自的馬官，主管馬的培訓工作。而方國是否來貢馬匹的記載也多次見於貞卜刻辭。

現存的甲骨文已見十五個以馬爲意符的形聲字(**甲骨類纂**: 11-12)(圖4.8)，遠較以其他家畜創義的字多。可見三千多年前人們對於馬的分類已較其他家畜精細。因此可見人們對馬重視的程度。《詩經・駉》一詩中，竟提及十六種不同的馬的名稱，反映出東周時代人們善於相馬，及秦穆公、燕昭王等以各種手段尋求良馬的社會背景(謝成俠1977: 23-26)。

《春秋左氏傳》是本歷史著作，也是優美的文學作品，有生動的車戰描寫。但商代的道路不及後代修建的多及平直。而且車箱離地甚高，約有七、八十公分高，重心不穩。駕駛太快就容易翻覆，達不到衝鋒陷陣的效果。甲骨刻辭就提到武丁時發生兩次翻車的事故(**合集**10405, 10406; **佚存**980)。乘坐馬車不是没有危險的。這種情形到春秋時代似乎還不見改善。《左傳》記鄭國子産以駕馭馬車比喻

起，猪已習慣飼養於有遮蓋的地方。同時，猪與人均爲雜食，糞便都是很好的有機肥料。人們就因方便飼養於自己所住的有屋檐的地方，與厠所爲鄰，便利肥料的收集(蕭璠1986: 630)。故甲骨文的家()字，作家屋之下養有猪之狀。上文已介紹意義爲厠所的溷字，作一隻或二隻猪養在有斜頂屋檐的猪圈之狀。漢代隨葬的陶猪圈模型，也大多數是有屋檐遮蓋的(張仲葛1979: 88-90)，其他牛、羊等的牢圈就很少如此了。説明在造字的時代，猪已習慣性被飼養在有遮蓋的地方，與人們日常的生活非常接近。也許其他高大的家畜也是經閹割的過程而馴養的(謝崇安1985: 283)。猪的去勢既被造爲專字，當是家養的常法。想來當時閹割的技術及消炎的藥物必有相當的把握，才敢施之於視爲財富的家畜。這種知識對治人的外科醫學也多少有所助益。

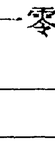
在商周時代，祭祀犧牲的品級，猪雖次於牛、羊，但猪肉已無疑是全民最普及的肉食。而且商代供奉時有豚、豕、彘、豕等不同名目，想見烹飪取材時已有不同的要求。有些取小猪的肉嫩，有些則取壯猪的多肉、多肥。野猪則取其吃起來有勁。其他的家畜就不見有這些分別，因爲它們已不是經常食用或一般人食用的對象了。《孟子・梁惠王》『鷄豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣』。《禮記・大學》『畜馬乘不察於鷄豚』。戰國時代以來，鷄和豚是小民所畜以謀財利和充庖厨的對象，牛、羊是爲貴族祭祀所需而飼養的。

馬

甲骨文的馬()字很容易辨認，作張口嘶叫，長鬃奮發，身軀高大，健蹄善走之動物形。馬的最大特徵是長臉長鬃，故戰國時有時只畫此兩特徵。雖然商代以來已有三千多年，字形已經過很多變化。但今日的馬字還保留長臉長鬃及四腿奔躍的氣魄。

馬的體型雖有高矮之别，大體是屬於大型的哺乳動物。它的感

椁大夫之禮葬之的愚痴行爲。其他如訓練馬銜杯跳舞，種種馬戲以爲娛樂，只算是小焉者了。

一般説來，騎在馬背遠比坐在馬車上行動更爲靈活，可算是較遲的應用。不少人以《史記・趙世家》記趙武靈王於西元前三零七年，開始胡服騎射以對抗游牧民族，爲中國單騎之始。但是從《左傳》的一些描寫，很可能早在西元前六世紀中葉，就有騎於馬背的事實。只是到戰國時代，其技術才普遍被應用於戰場(陳槃1967: 888-89)。或以爲安陽的一座一人一馬的商代隨葬坑，出土了馬鞭、弓、箭、戈、刀和馬的裝飾物，不見馬車上常見的青銅裝飾零件，就是坐騎而不是拉車的兩馬之一的證據(石璋如1947: 23-24)。更有以爲甲骨文有一字()很像是人騎在馬上之狀(**合集**22283, 22284, 22288, 22289, 22290)，即奇字，爲騎的初形(康殷，**文字**: 5)。騎馬只需一馬，不像馬車需要兩馬或四馬，故奇有單的意義。有人甚至認爲商代單騎與騎射已頗盛行(楊升南1982: 378-80)。

根據事理推測，不管是作慢步或進行活動，商代應已存在單騎的事實。但也許貴族們認爲跨馬的姿勢不太高雅，並非一般情況所宜採用。因此，很可能流行於下層的武士之間。而趙武靈王以一國之尊，親行跨馬騎射，非比尋常，才會被鄭重地記載下來。由於其效果確實，其他的貴族們也紛紛仿效，導致戰場主力漸由馬車步兵而轉變爲騎兵。到了漢代，兵車戰略便完全被淘汰了(楊泓1977b: 28)。從秦始皇的兵馬坑只有少量的車，已可以看出這種形勢。

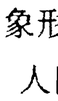
識別良馬自是重要，但品種的改良更不容遲緩。因爲有的馬太矮，只堪拉重，不能快跑或騎在背上。商代有專人管理馬政，可能就已從事育種的工作。中國從很早開始就向游牧民族索求優良馬種。如《今本竹書紀年》有西周孝王時西戎來獻馬，夷王時伐太原之戎而獲馬千匹之記載。漢景帝在西北邊境大興馬苑達三十六所，養馬三十萬匹(**科技史稿**: 163)。最著名的是《史記・大宛列傳》，漢武帝於西元前一零四年，派遣大軍向大宛索馬的歷史事件。前後費了三

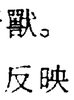
爲政之道。『譬如田獵，射御貫則能獲禽。若未嘗登車射御，則破績厭覆是懼，何暇息獲』。是以有些學者以爲馬車在商代只是用來旅行、傳遞消息、發號施令，不是用來在高速衝刺時，從車上發動攻擊的(Creel, 西周: 270-71)。不過，馬車既用於狩獵的時機以追逐野獸，隨葬的車上也發現配備有可供遠射的弓箭以及近攻的刀、戈(石璋如1947: 18-19)(圖17.3)。很難肯定殷人並未利用馬的快速奔馳以加强戰鬥的效果。問題該是接受這種特殊的訓練有多少人，使用的頻度及規模的大小而已。

拉曳車子作快速的奔跑，並不是任何馬匹都可勝任的。一定要受過長期訓練的精選良種才辦得到。有時甚至還要閹割以穩定馬的性情，消除其相互踢嚙，或使性子不肯跑動的不良習性(鄒介正1985: 311)。譬如魏文帝曹丕的乘馬，就因爲不喜歡主人身上的香味，咬嚙曹丕的膝蓋而遭處死。而且，馴養良馬不是一般人的財力所能負擔。所以漢武帝時鼓勵養馬，制定政策，馴養一匹馬可使三人不用服兵役。而《漢書・武帝紀》記一匹牡馬的價錢竟高達二十萬錢。因此，自古以來，馬及馬車一直爲有權有勢者所珍愛而成爲地位的象徵。

而且，不論是在戰場、田獵場或競車場，馬的優劣與主人的榮辱可謂息息相關。所以良馬也成爲貴族們賞賜或賄賂的貴重品物。如《易經・晉》之卦，『康侯用錫馬蕃庶，晝日三接』。《春秋左氏傳》記載西元前五三六年，楚公子棄疾以乘馬八匹贈鄭伯，六匹贈子皮，四匹贈子産，二匹贈大叔。馬與騎士或駕馭者要有相當的默契，尤其是單騎時，才能發揮最大的效用。馬還能感覺出乘騎者的心情。如果騎者猶疑不決，心存畏懼，馬就會受到影響，顯得較不服從。所以，貴族不光只重視馬的訓練與飼養，還得時時垂顧，與馬建立感情。乘馬成爲貴族的寵物，養馬的心情完全不同於飼養其他供肉、負重的家畜。《史記・滑稽列傳》記載楚莊王有愛馬，衣之文繡，置之華屋，席以露床，啗以棗脯，馬病肥死，竟要使群臣喪之，以棺

狗的體能遠差於許多大型野獸。難於離群，在野外過獨立的生活。因而養成集群合作的本能，易於被早期的人們所馴養。但牠異於羊，羊是人們爲了肉食和皮毛的目的，主動加以馴養的。狗則可能基於牠本身的需要，前來依附於人們。有可能人們被狗依附之後，才有靈感以之應用於他種野獸而發展畜養的技術。

狗可能自狼馴化而成。因爲牠們獨自捕獵的能力有限，難於同大型的野獸競爭，常無所獲而挨餓，以致經常徘徊於人類的居處，吃食人們丟棄的皮、骨、肉等。人們既習慣於牠們友善的存在，對自己生活也不生什麼負擔。因此温馴者就被留下，通過互相的合作和選擇，狗終於失去其野性而成家畜，幫助人們捕獵。犬被家養後體態發生變化，與野狼的主要分別在尾巴捲起。所以甲骨文的犬字主要特徵是尾巴上翹，只有少數作身子細長而尾巴下垂。有別於肥胖的猪的象形字豕()。

人因能使用工具以彌補體能上的缺陷。使任何大型、凶猛的野獸都逃不出被擒殺的命運。但是野獸可以深藏起來，逃避人們搜索擒殺的厄運。狗正好在這方面有所作用。狗有嗅覺上的天賦異能，能從野獸遺留的血、汗、尿、糞等氣味去分辨動物，並加以追踪、誘發和驅趕，以方便人們的捕殺，從而分得殘餘。所以甲骨文的獸()字，作一把打獵用的田網及一隻犬以會意。兩者都是打獵時需要的工具，故以之表達狩獵的意義。後來才擴充其意義至被捕獵的對象野獸。而甲骨文臭()字，其本義即後來的嗅字，以犬及其鼻子表意。反映人們完全了解在所知的動物中，犬的嗅覺最爲敏銳，故取以表達辨別味道的嗅覺感官。臭的本義是兼有人們喜好及厭惡的味道，後來被偏用於不愉快的味道，就加口之義符而成嗅字，以與臭字區別。

犬的敏銳嗅覺不限於探查野獸，對於偵察敵踪也能起很大的作用，故很快被貴族利用於軍事和追捕逃犯。商代的中央和方國都設有犬官，除報告野獸出没的情況以供打獵的參考外，並隨行參加軍事

年的時間，無數的生命與財物，才完成得到大宛種馬的願望。西漢墓葬常見赭衣灰陶馬，取形可能就是來自西域血汗馬。漢武帝曾有歌詠之，『太一貢兮天馬下，霑赤汗兮沫流赭。騁容與兮策萬里，今安匹兮龍爲友』。利用這些西域引進的馬匹與源自蒙古的中國馬交配，培育了不少優異的雜種馬。我們看漢及唐代的馬畫像和塑像，確比前代的雄偉得多(張廷皓1985: 139-40)，便可得到證明。

犬

狗一直是和人們生活最爲接近的家畜。經過長期的培育，人們發展牠某方面的賦性和特長，以順應不同的要求和目的，以致狗的品種在家畜中最爲複雜，有專門培育爲肉食、打獵、看守、偵察、牧羊、表演、賽跑、嚮導、拉轎、及玩賞等等專門種類。不但體型和外觀懸殊，價值也有天壤之別。不過中國漢代時基本只有兩型，一爲肥胖而矮，一爲瘦長而高，都帶有項圈，主要爲看守門户及玩伴。但後者還有助獵之能。

考古證據，人類最早馴養的家畜是綿羊，已有一萬一千年的歷史。狗被馴養的時間普遍也認爲很早，甚至不晚於羊，或以爲早至舊石器的晚期就已被馴養(鍾遐1976: 25; **考古科學**: 243-44)。甲骨文的犬()字作狗的象形，與猪的主要分別是身細，尾上翹。狗的個體不大，生長緩慢，與其他大型獵物比較，供肉與皮毛的價值少得多。牠之早被馴養，一定有供肉以外的特殊條件。否則人們是不會自找麻煩，費心地加以飼養和培育，以改變其野生的狀態。狗是很能適應環境的動物，且有强健的下腭、犀利的牙齒、善跑的腿，加上嗅覺和聽覺敏銳，適於追逐、捕獵的生活。對於早期以漁獵採集爲生的人們來説非常有用。狗無疑是因有此種協助捕獵用處才被接受的。因此認爲牠比農業社會的猪更早被人們豢養。猪有八千七百年以上的豢養歷史，故狗應在未有農耕以前，至少西元前七、八千年就被豢養了。

伙伴，建立了感情，人們不忍殺害自己飼養的忠誠寵物。再加上古代市場少，狗生長的速度不快，要餵飼有用的食物，成本較放任到處啄食的鷄、鴨，快速成長的猪都高，飼養以販賣的意願就較少。自己既不屠宰寵物，市場也少販賣，自然漸漸不習慣吃它了。

的行動(陳夢家，綜述: 514)。尤其是夜晚可以替代人們偵察意外的侵犯徵兆。金文的器(𤔔)字，可能表現犬善吠，好像有多張嘴，有對外來物示警的器用。

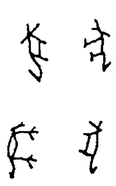
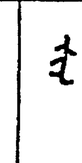
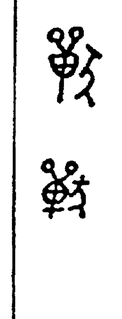
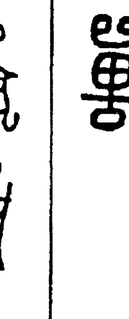
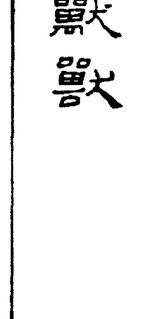
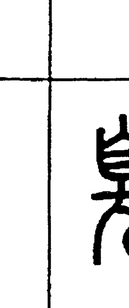
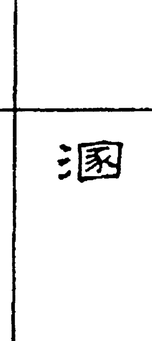
狗有很好的德性，牠勇敢、堅毅，有耐力，忠誠和殷勤。牠聰明而機警，能掌握主人許多細微動作和聲音的命令。甚至能判斷主人的喜惡，故人們以之看守門户，驅逐可能不受歡迎的人物。以致被人奚落牠勢利眼，依仗權勢而欺負窮苦者。商代的大型建築物有埋狗於大門旁的奠基儀式(宋鎮豪1990: 96)，就是以狗看門的具體表現。又可能因牠是人們的玩伴寵物，商代大多數的墓葬，埋有一隻狗架於尸體腰部下的坑洞，有些則埋在填土或二層台上，以便永久陪伴主人於地下。較之殉葬的近臣、武士、奴僕更接近主人。這種習俗在周代慢慢消失，大概西周中葉以後就不見了。它可能不表示周人不把狗當作寵物看待。應是周人較富人道思想，不再輕易犧牲人命殉葬。把愛寵的狗也比照人類看待。但不知爲何？漢之前以家畜爲美術的題材，最少見到的却是狗。

狗因有利於狩獵而被人們所接受。當農業漸漸發展，捕獵漸漸不成爲生活的要事時，其敏銳的嗅覺對農人無太多實質的利益，除統治階級爲軍事、遊獵、玩賞的需要而刻意培育外，一般就較少飼養了。狗雖不是爲了肉食的原因而馴養，但有必要時人們也不會忽略牠在那一方面的可能用途。中國從很早開始就受人口太多之苦，農業比畜牧能養活更多的人口，以致肉類生產少，難得吃到肉食。《孟子・梁惠王》裏理想的王政，『鷄豚狗彘之畜無失其時，七十者可以食肉矣』。肉食如此短缺，當然要儘量利用資源。所以狗到漢初還常是一般供肉的家畜。但牠在祭祀上的重要性，可能因體型較小的原故，漢代之前被排在牛、羊、猪之後。

魏晉以後，中國絶大部分地區逐漸棄絶吃狗肉的習慣。其主因頗不易猜測，但不外幾點。一是一般人在節慶、祭祀時才能吃到肉，狗不是祭祀的大牲，故吃牠的機會就較少。二是牠成爲人們忠實的

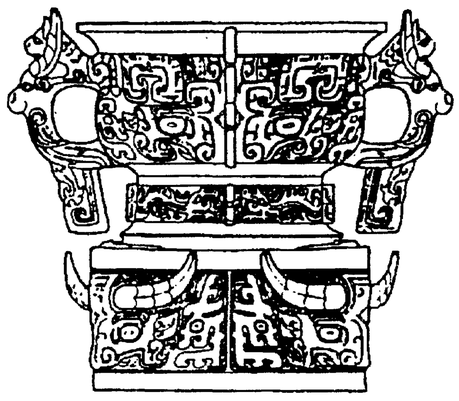
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
			畜	畜 象連有腸子之胃形，可蓄藏食品之意。
			牧 牧	牧 象以牧杖驅趕牛或羊以放牧之意。
				牛 象牛之頭形。
				羊 象羊之頭形。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				豢 象雙手捧豬加以豢養照顧之意。
			牢 牢	牢 象牛或羊關於牢中豢養之意。
			馬	馬 象馬之形。
			廄	廄 象養馬於廄中之意。

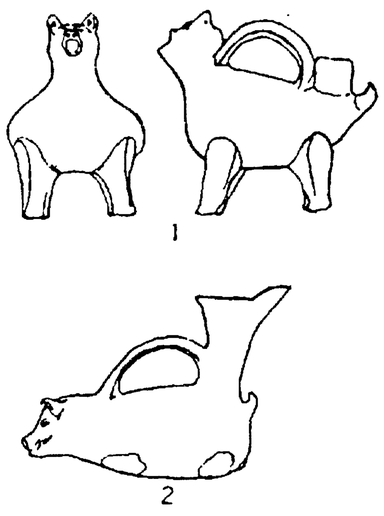
商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				犬 象犬之形。
				獸 象犬與田網皆爲狩獵之用具之意。
				臭 象犬的鼻子有敏銳的嗅覺之意。
				溷 象養豬之處，亦爲人之廁所之意。



(插圖4.4) 商代玉牛立雕。(婦好墓: 157)

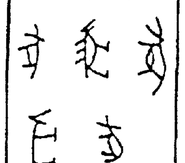
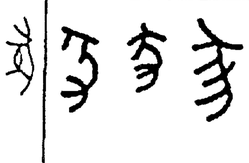
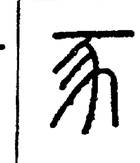
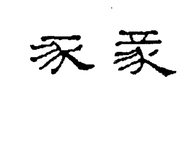
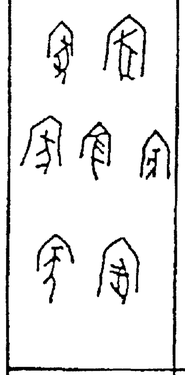
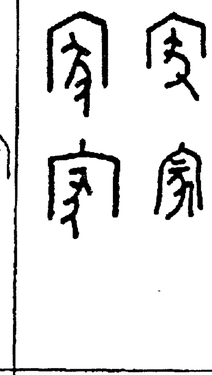
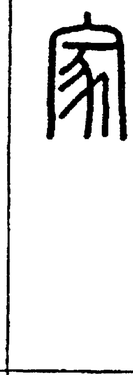
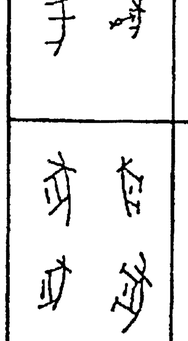
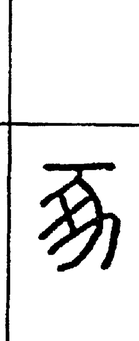


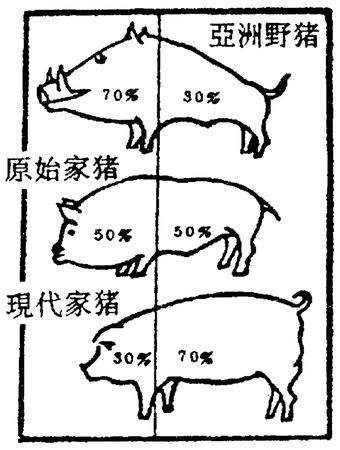
(插圖4.5) 西周初期銅簋上的牛頭裝飾。(胡智生1988: 23)



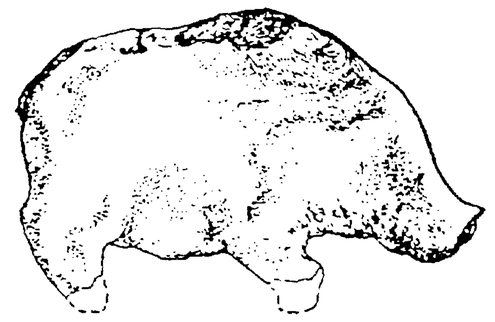
(插圖4.6) 山東大汶口文化的狗形和猪形陶容器。(競放1988: 41)

(插圖4.6a) 可能表現單騎的甲骨文字形。(合集 22283, 22284, 22288-90)

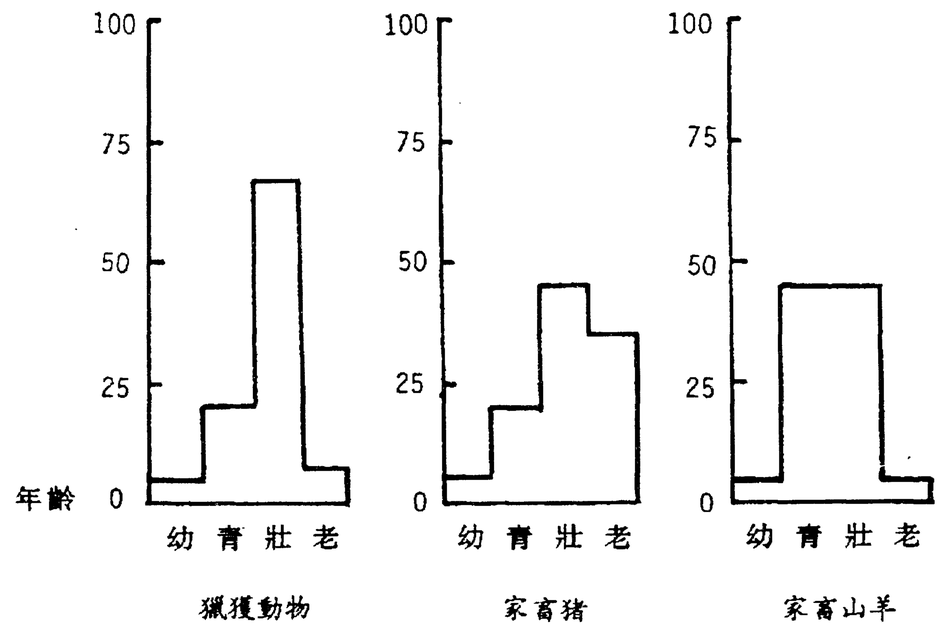
商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				豕 象肥胖之豬形。
				家 象有屋檐之養豬處卽家居之意。
				彘 象以箭射得之野豬之意。
				豕 象豬被去勢，器官已與身體分離之狀。



(插圖4.1) 猪的進化與前軀所佔的比率。(歷史圖册1: 55)



(插圖4.2) 六千多年前餘姚河姆渡遺址的陶猪塑像。(鍾遐1976: 24)



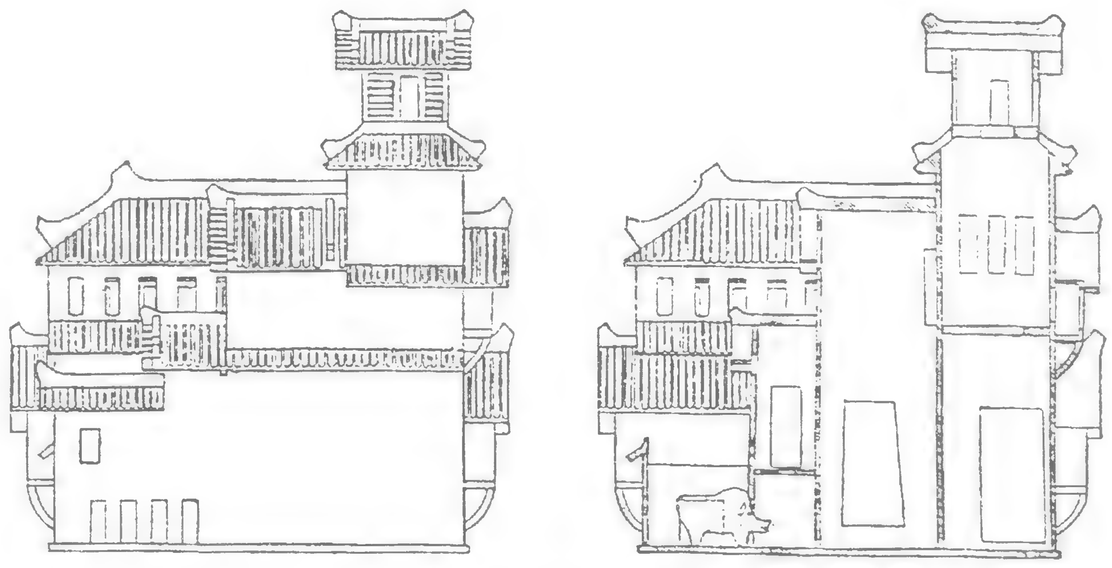
(插圖4.3) 獵獲動物與理想家畜的年齡百分比。(Fagan, 考古學: 229)



(插圖4.10) 出土於陝西眉縣的西周中期駒尊。爲蒙古馬的造形，脚短，較不健行。(陝西銅器: 185)



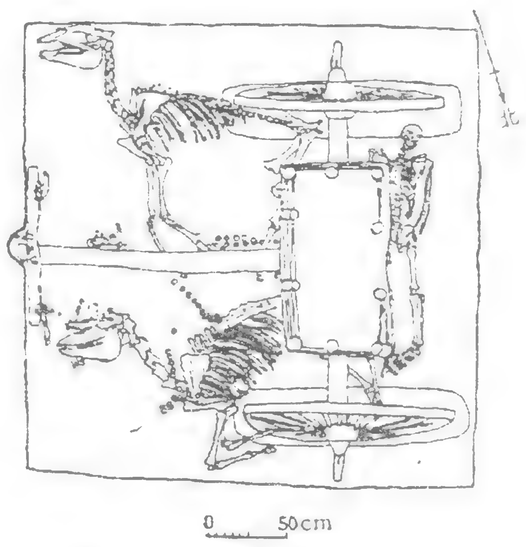
(插圖4.11) 陝西茂陵出土的西漢鎏金銅馬，造形即依中亞的天馬。(咸陽文管1982: 圖版1)



(插圖4.7) 湖北雲夢出土東漢陶屋明器，猪飼於有遮蓋的厠所旁。(雲夢博物館 1984: 610)



(插圖4.8) 甲骨文以馬爲義符的形聲字。(甲骨類纂: 11-12)



(插圖4.9) 安陽孝民屯南地晚商的兩馬車坑。(安陽工作 1972: 25)

一般説來，採集的生活要較農耕省力輕鬆。如無充分的壓力，人們没有必要選擇這種辛勞的生活方式(Ucko & Dimbleby, 馴養: 75-76)。換句話説，野生的植物如果能够滿足人們生活的需要，農業是不會發生的。

農業既然是被迫而發展起來的，則在人口壓力不大，野生穀物叢生的地方，就比較不會産生自發的農業。又因爲植物的生長有一定的土質、温度、日照、水分等必要條件。地理環境也成爲農業發展的重要決定因素。根據考古證據及學理的推測，有人以爲舊世界種子作物的起源地區比較可能是，北緯二十五度到四十五度之間，人口壓力大的邊緣地區，氣候冬冷、春秋多雨而夏季炎熱的地域，地點也限於河的兩岸、砂礫層、石岩的陡坡、塌方等有限範圍的山上(Ucko & Dimbleby, 馴養: 19-21)。

中國早期的三個農耕區

一個地區興起農耕的生活方式不外二途；即自發或得自外來的知識。自發的知識是人們經過長期的採集，對於採集的植物逐漸有一定的認識。當遇上長期的人口壓力，才因某些啟發而産生種植的念頭。如果我們想知道中國的農耕知識，到底是自發還是得力外來的影響？或什麽時候，那個地區開始發展的？首先就要看看中國有那些古老的文化區，其遺址的年代早晚，以及農業發展到怎樣的層次，然後才能比較合理地加以推論。

中國較古老的文化中心有三處；一是長江以南的廣大華南地區，二是黄河中游的華北地區，三是長江下游及淮河流域的東海岸地區(張光直，考古: 83-84; 潘其風1980: 84-89)。以下一一討論各地區遺址的年代及農業發展的層次，來看各地區有無自發農業的可能(圖5.1)。

華南文化區的範圍相當廣，包括台灣、福建、江西、廣東、廣西、湖南、四川等省(彭適凡1976: 15-22; Meacham 1977: 421-27; 丘立誠1985: 24-28)。幾個經放射性碳十四的年代測定，比較古老的新

第五章 農業的發展與中華民族的形成

農業的重要

農業的發達，在幾個方面可以促進部落的社會發展成爲國家。經濟的掠奪常是引起戰争的主要動機之一。經營農耕的人們，有必要組織武裝力量，以佔有温暖的地域，肥沃的土地，獲取充分的水源以生産糧食。爲了要保護辛勞的成果不被侵奪及毁損，也有必要武裝起來。小武裝集團在强有力者的領導下，逐漸擴張成爲大集團及部落。這種爭奪自然資源的戰争促成産業發達，組織能力提高。同時，水源是發展農業的重要條件，爲了要有效控制水源，開鑿渠道、蓄水庫以彌補降雨量的不足，或爲了維護渠道及合理的分配用水。不但要有衆多的人力去修建，更需要有效的組織及統一的號令去執行。這些因素都會激起人們建立中央集權政府的需要和願望(Vivelo, 人類學: 65)。在中國，國家組織的建立和農業的高度發展，可以説始終是有極爲密切的關係。

農業的生産遠比採集、漁獵與畜牧的生活方式，可以養活更多的人口。《白虎通》有言，「古之人民皆食禽獸肉，至於神農，人民衆多，禽獸不足。於是神農，因天之時，分地之利，制耒耜，教民農作。」已充分了解農業發生的背景。而且，一般説來，農業的成果比較可以預期。但是農耕的成果要經過一段相當長的期間才可以實現，不像採集與漁獵的生活方式，很快就可以得知成果。因此農耕的發生必是漸進，而不是突然及偶發的過程。我們不確知何時人們開始種植作物。發展農耕有必然的氣候、土質、品種等複雜的條件。由於發展的條件較畜牧複雜，因此推測其發生前的一段過程，自然要較難而不易肯定(Fagan, 人類: 178-83; Cohen, 食物危機: 1-17)。不過，

遺址爲: 西元前五九三四年的河南新鄭裴李崗(碳十四: 77)、西元前五三四零年的河南密縣莪溝(碳十四: 83)、西元前五三一五年的河南鞏縣鐵生溝(碳十四: 75)、西元前五四零五年的河北武安磁山(碳十四: 11)、西元前五千二百年的甘肅秦安大地灣(碳十四: 138)。裴李崗遺址發現石鏟、石斧、石鐮、石刀、石磨盤、石磨棒等(開封文管1978: 73-79), 提供鋤地、伐林、收割及穀物加工等完備農耕需要的工具。小米也在很多遺址發現。見第六章。顯然已建立相當高程度的農業經濟了(周本雄1981: 339), 其原始的階段應上溯更早的時期(嚴文明1987: 45)。

東海岸文化中心包括江淮流域的浙江、江蘇、安徽、山東等省。經碳十四年代測定, 較早的遺址有: 西元前四三六零年的浙江餘姚河姆渡(碳十四: 53)、西元前四四五零年的浙江桐鄉羅家谷(碳十四: 52)。河姆渡出土大量可作農耕工具的石斧、石鑿、骨耜、木鏟等, 且有大量的籼稻粒(浙江文管1978: 51-60)。可知這個地區的農業生產已是生活的主要方式, 不是初期的階段, 才有大量的農具和糧食的貯藏。

最早發展農耕迹象的華南地區

比較以上三個區域的農耕程度, 東海岸的年代太遲, 農業也相當進步。華北的遺址雖早, 地形是靠近山麓的河濱台地, 又有整套的農耕工具, 表示已不是初有農耕的現象。而且此兩地區又都不像有年代更早的農耕文化。屬新石器早期的遺址都在華南(嚴文明1987: 43-44), 其鋤耕工具未齊全, 而接近八千年前又有稻穀的發現。雖然還未能確定它是栽培或野生的品種, 有理由假設中國境內最早從事農耕的地區是華南(李光周1976: 131-32; Gorman 1971: 305-06)。華南地區能較早產生原始農牧的主因爲氣候温暖, 有多元性繁殖根莖, 較多遺址和人口壓力(張之恒1985: 41-46)。雖然華南的早期遺址有發生自發農耕的地理條件, 但目前的材料尚難確定, 這一地區的農耕是自發的,

期, 因適應地理的環境, 人們以粟代替稻作而改變收割的工具(趙世綱1985: 33)。

華南地區早期的遺址都在山上, 華北及東海岸則在山坡及水邊平地。這種從山上逐漸移居平地的生活習慣的改變過程, 也普遍見於其他早期的農耕文化(孔令平1986: 29; Pearson, 人類學: 347)。如泰國北部 Mae Hong Son 的仙人洞遺址, 約一萬年前, 人們終年居住在山上過着採集與園藝的生活。到了八千五百年前, 就可能因發展水稻而降居水邊平地(Fagan, 人類: 210)。在湖南澧縣的中國最早的稻穀遺址也位于小山丘上, 而稍遲的東海岸稻作文化則生活在平地上, 可能就是這種人們居處因適應農耕發展而起相應變化的具體反映。

自西元前五千年以後, 中國文化的主要中心, 就因上述的種種原因, 轉移到華北的河谷階地及東海岸兩處地區了。它們都因氣候的變遷, 成了氣候適宜, 雨量分配理想的地方。加上地勢平緩廣闊, 土質肥沃, 宜於發展農業。這兩地區的農耕文化比較可能分別自華南發展而來, 較少相互傳播的可能。因爲處於這兩地區之間的華北平原無早於六千年前的遺址。華北地區可能經陸道, 而東海地區大概經海岸, 分別自華南發展而來(許順湛1980: 15)。湖北西部和四川東部的漢水上游和長江中游, 提供華南與華北地區交流的一條途徑(張光直, 考古: 200)。由於華南地區廣闊, 文化面貌有地域性的差異, 故由之發展而成的華北和東海岸文化自有其相似及相異之處。

中國東西文化的融合

處於東西兩文化中心之間的華北平原, 是中國有史以後的政治活動中心。它是黃河及其支流冲積而成, 是氾濫區, 不適宜初級的農耕, 所以很少發現六千年以前的遺址。在開始的階段, 西邊的華北中心大致往西發展, 循黃河及其支流而成仰韶文化, 接着又西進, 到達甘肅省而形成齊家文化(張光直1970a: 90-107)。在東海岸的文化則向

石器遺址爲: 西元前九九八零年的廣東封開黃岩洞(碳十四: 101)、西元前八九二零年的江西萬年仙人洞(碳十四: 60)、西元前八七七零年的廣西南寧豹子頭(碳十四: 106)、及西元前九三六零年的廣西桂林甑皮岩(碳十四: 107)。有些遺址的標本取自貝殼, 測出的年代可能比實際的要早些。不過, 通過很多數據的比較, 知這些遺址的年代早到西元前七千年是不成問題的(北大歷史1982: 249; 張光直1978a: 116)。仙人洞遺址出土的遺物包括石錛、角鑿、牙刀、穿孔石器、骨針、骨錐、骨刀、骨魚杈、石鑿、蚌器及大量動物遺骸(江西文管1963: 6-9)。表明此遺址的人們, 其主要的生活方式是從事採集與漁獵。但非常可能已有較初級的鋤耕農業(彭適凡1976: 19)。此遺址早期階段磨製石器有限, 但蚌器數量可觀(王仁湘1987: 146-147), 表明常有收割穀物的活動。

華南地區尚有不少遺址與以上幾處遺址有類似的面貌。對台灣台中日月潭地下採集的花粉分析, 發現西元前一一萬年已有人類砍伐森林的活動迹象(張光直1974: 280)。繩紋陶是當時人類活動的常見標誌, 也普遍見於華南地區的其他遺址(張光直1970c: 154-58)。在湖南澧縣彭頭山一個有九千年歷史遺址的陶片中, 發現大量碳化的稻殼(裴安平1989: 106)。[但是直接測定的炭化稻穀殼齡是距今七七七五年(陳鐵梅1994: 93)]。從以上資料雖然還不足以解答, 此地區的農耕到底是自發或是外來的知識。起碼它告訴我們, 此地區在很早時候就對穀物有相當的認識, 而且有從事砍伐森林的農耕現象。而此地區更南的地方, 有些學者以爲保守的估計, 在一萬至一一萬二千年前已有人工栽培植物, 是世界最早農業發祥地之一(張光直1970c: 158; Solheim 1971: 339)。華南地區在西元前七千年時, 應達到相當程度的, 使用手斧、尖木棍一類粗陋的工具, 從事不維護自然資源的簡單農作的園藝農業了(孔令平1979: 96)。

華北文化中心的地域包括河北、河南、山西、陝西和甘肅等省(安志敏1979: 334-46; 李友謀1979: 347-52)。幾個經碳十四測定較早

或是從更南的地區引進的。

如果華北及東海岸兩地區不像有很初級農業的樣子, 則其知識較有可能是從華南地區引進的(Solheim 1970: 155)。西元前六千至四千年之間, 華北及東海岸的遺址大增, 但華南地區不見相應的增多。這種現象可能是由於人口壓力, 迫使人們往北尋找適宜的耕地。更有可能是由於氣候的轉變, 迫使人們北遷, 尋找適合居住及耕作的地域。第三章介紹過, 距今九千到一萬年前, 年平均温要比現今温度低攝氏四到五度之多。在那時候, 華北地區恐怕太冷, 不適宜農耕的發展。到了七千年前, 氣温就升高到高於今日平均的兩度。根據對動物和植物被的研究, 那時候長江沿岸的氣候約如今日的廣東、廣西和雲南等省, 華北地區將如今日的長江流域, 都很適宜發展農業(王開發1980: 59-66; 賈蘭坡1977: 41-49)。反之, 華南會過於燠熱, 會妨礙穀類作物的生長, 也不適宜人們的生活。最適宜人類繁殖的温度是年平均温攝氏十五到十八度(Binford, 追尋過去: 209)。華南在一萬年前的氣温正屬此範圍。很可能七千年前以來氣温的升高, 使得住於已甚温暖的華南地區的人們, 被迫北移華北, 選擇此因氣温的變化而成最適宜人們繁殖的區域, 因而把種植穀物的知識帶到華北及東海岸去(仇士華1982: 318-19; 碳十四: 309-10)。

稻米本是發展於温熱多水地區的種子植物(張光直, 考古: 142), 後來被改良成有較耐乾旱的品種。華北以種植半乾旱的小米爲主, 但在較遲的文化層也發現過稻米。很可能華北的粟作農業是華南的農耕知識因適應北地氣候而發展起來的(吳汝祚1985: 12-17)。一如大豆, 本來也是種植於低濕地域的作物, 後來變成耐乾旱的山區作物(何炳棣, 農業: 167-69)。華北地區條件較優厚的個別地區, 仍有保留稻作傳統的可能, 發現稻米的新石器時代遺址已有河南的澠池、鄭州、淅川、洛陽, 陝西的户縣、華縣、西鄉, 山東的棲霞(陳文華1987: 422-24)。或以爲齒刃鐮是南方收割稻子常見的工具, 華北最早遺址裴李崗見到它, 但較晚的磁山就不見。很可能就是到了磁山時

1987: 49-50)。作爲搖籃的華南，則因地理及氣候因素，在文明的成長期反而不具作用。要等到西元前一千年以後天氣轉冷，才又次第開發，終成人文薈萃之區。

農耕技術: 除草

農業是中國人在有史以來的主要生活方式。甲骨文的農()字由林及辰組成。林()表示農業是在有很多樹林的地方從事。辰()即蜃字的初形，象有硬殼的軟體動物形。河蚌是舊石器時代以來人們捕食的對象，并被製爲裝飾物。蚌殼的破裂處很銳利，其量輕，質硬，又不需費太多的加工，是人們常利用的理想切割工具。蚌殼雖不堪用以砍伐樹林，却是理想的除草及割穗工具。《淮南子・泛論訓》就有『古者剡耜而耕，磨蜃而耨』的言論。因此農字的原來造意是，在樹木衆多的地方，以蚌殼工具去從事除害苗及收割等農耕必需的工作。江西萬年縣仙人洞在早期的階段，就發現數量可觀的蚌器了(王仁湘1987: 145-55)。

較初期的農耕方式是，焚燒山林，清理耕地，并以樹灰爲肥料。在那時候，人們尚無能力開闢草地，農地也没有一定的疆界。看起來，甲骨文農字的創意是基於甚爲古老的農業技術。後來發展到在規劃整齊的平地上操作，不再是無計劃、不規整的燒山方式。於是西周的金文就在商代的字形上加個界畫整齊的田，表示已普遍採用比較進步的耕作方式了。

在農業發生的初期，人們還不易過定居的生活。往往於一地播種後，就游獵到別處去，等到收穫季節才回來收割。如此連續幾年的耕作，耕地的養分減低，生產量減少，人們就放棄該地而別闢新耕地。後來又發現丢棄的耕地於多少年後，又恢復地力而可以再行生產。於是學會在幾塊土地上輪流耕種，導致較長期的定居生活。定居於一地就會有機會發現雜草妨礙穀物的成長，而有意加以翦除(郭寶鈞，**銅器**: 37)。去除雜草雖是費時而辛苦的工作，爲了期望有好的

北和南推進，形成青蓮崗(崧澤或大汶口)和馬家濱等文化(南京博物院1980:31-36; 張光直，**考古**4: 196)。北進的主流到達山東和遼東半島。這兩個東西的文化中心都没有向平坦的華北平原發展。也許是東海岸的人們比較習慣於水道縱橫的沼澤地，於受到人口壓力後，不能不被迫向這一大片不適宜粗耕的地區移民和開發。爲了尋找合宜的土地，他們逐漸西移而終於與西邊的山坡居民發生接觸，在相互爭執與協調的過程中，漸漸溶合成有同一背景和傳統的中華民族。

從古代的傳説，我們可以看出這種由東向西移民的迹象。黄帝時代以前的傳説，看不出有具體的，東西文化的接觸、争鬥以及建立國家的現象。這大概是東西兩文化還没有接觸及衝突的反映。傳説黄帝於取得號令西方地區的霸權後，在河北的涿鹿地方打敗了東方强悍的雄族蚩尤而統一全中國(郭沫若，**中國史稿**1: 122-24)。涿鹿在西部文化區的邊緣，比較可能是東方的人侵入西部的利益才引起的爭戰。傳説的黄帝是西元前二千七百年的人物，與華北平原在西元前三千年後才漸有遺址的考古現象也不衝突。

根據另一個傳説，從商的始祖契到湯建國的那段期間，商人在華北平原共遷移了八次。充分表現出在這樣地區謀長期安定生活的困難。在這段期間，商人與西邊安定生活的居民有了接觸及衝突，終於打敗夏朝而建立商王朝(鄒衡1979: 68; 傅斯年1935: 1094-1103)。商於建國後又遷移了五次，直到盤庚搬到現今的安陽，才算安全定居下來。大概此後商人才基本上克服了洪水氾濫及在冲積平原上耕作的困難。地下發掘揭示，安陽期以前華北平原甚少早商的遺址，到了晚商就遍布各處了(張光直，**商文明**: 289-321)。從夏代開始，東、西兩文化在整個華北地區的接觸越來越頻繁。到了原來源於東方而崛起於西方的秦統一全國時，其間各部族之間無數次的戰争、聯盟、遷徙，使原先的氏族、血統、地域等界限都打破了，終於溶合成似是一體的漢民族(陳槃1978: 703-10)。其遷徙動輒數百或千里。華北地區因爲發展農業的原因，被開發而成爲中國文明的主要中心(嚴文明

具。協字以三把原始的挖土工具表示衆人協力工作之意。此字常作三力之下有一深坑之形(、 )。只有修建大型宫殿基址，或蓄水、堰水的工程，才需要糾合衆力挖掘深而大的坑陷。此字在甲骨刻辭用於與農田有關的設施。以商代的社會背景看，以挖掘水壩工程爲最適當。因爲耕地不必鋤土太深，深坑既是協字表達的重點，則衆人合力挖坑的目的比較不會是爲農耕的鬆土，應是防旱、防澇的水利工程。盤庚移都安陽後不再遷徙，一方面得力於安陽的地形和地勢，另一方面也可能是有了堤堰一類的建設。

遠在西元前四千多年的西安半坡遺址，以及其他像磁縣下潘汪、臨潼姜寨，人們都會挖掘深溝，以防備野獸的侵襲或排洩雨水(**西安半坡**: 49-52; 河北文管1975a: 83; 半坡博物館1980: 3)。西元前四千至三千年的東海岸馬家濱文化也有開鑿小渠道，引水以進入居住地的設施(浙江文管1960b: 93-106; **考古三十年**: 218)。河南的龍山文化遺址也有水渠的遺迹(河北文管1975a: 89)。商代更有控制水流量的水閘痕迹(石璋如，**建築**: 245-46)。在安陽發現的商代水溝有不少埋在基址之下(石璋如，**建築**:268)。那些水溝很可能是廢棄的灌溉系統而不是爲排洩雨水修建的。其溝道有木柱護堤(圖5.2)，顯然這些溝道經常流通大量的水，故設計木柱護堤以防止岸崩。金文留()字，作田地之旁有水渠之狀。水渠滯留他處引來的水以備灌溉田地，故有保留、存留等有關的意義。蓄水灌溉是水溝的進一步應用。安陽水溝及木樁護堤的烏瞰形，與留字田邊的水渠形狀一模一樣。安陽也發掘到像是蓄水池的商代長方形水池(石璋如，**建築**: 202)。從以上種種迹象推測，商代有蓄水灌溉的設施是不成問題的(張政烺1973: 102-03)。

牛耕

自然及人爲的因素都可能影響耕作的效果。除灌溉、施肥、除蟲、除草及效率高的工具外，牛耕是一項對生產效果有大影響的技

收穫，只好不辭勞苦，在夏季三番五次的去除野草。甲骨文的薅()字，就是表現這種作業。作一手拿着蚌刀，刈除在山坡()上妨礙穀物成長的雜草狀。甲骨文的蓐()字，創意與薅同，只是少個山坡，作以蚌刀割草狀。演變到後來，蓐被用以表示割下之草，或由割下之草編織成的席子。到了商代，農業已是一般人主要的生活方式，是一早起來就得去做的事。故甲骨文的晨()字，以雙手持拿蜃製的工具以會意，表示以蚌刀除草是衆人一清早就從事的工作。不過在商代，晨與農的意義似無差别，都是管理農業生產的官員。在較遲時候晨才被用以表示早上的一段時間。

農耕技術: 灌溉

盤庚遷居安陽之後，其時氣温已不像其前數千年的温暖，比現時的平均温已高不了多少。見第三章的討論。黄河水道已經常因暴雨而在下游改道，使華北平原經常遭受水、旱的災難。如果没有有效的防洪、洩洪和蓄水的水利設施，很難在那裏建立人口高度集中，長期定居的農業經濟和政權。也許因爲如此，該地區罕見早期的遺址。浙江餘姚河姆渡的人們從事水稻生產，應已初步掌握了根據地勢高低，開溝引水和做田埂等的排灌技術(**科技史稿**: 15)。因此從此文化發展起來的，住於江淮地區的人們，對於低平地勢及縱橫交錯的水道，已累積了二、三千年的經驗，他們比較可能有堰水開渠的知識而到華北平原去謀生活。

建造水渠需要大量的人力。爲使工程進行順利，又需要良好的組織及號令。考古工作人員在河南鄭州發掘到一座早於安陽期的中商城址，有人估計動用一萬勞工，要十八年的時間才能完成(安金槐1961: 77)。或以爲只需四、五年的時間(**商周考古**: 59)。從這個工程的規模，知組織民衆建造大工程的能力，早在商代就有了。甲骨文的協()字由三個力字組成。甲骨文的力()字，是一種比較原始的挖土工具象形，是縛捆踏板於一尖木棍的下方，以便踏脚刺土的簡單工

用爲供祭祀的某種牛，大半是指灰黑色的水牛。這些以犁與家畜動物組成的字，實在没有比表示以牛曳犁有關之事更恰當了。

從犁的形制也可以看出商代有使用拉犁的方式。當時耕作的犁頭有兩種形式；一是單齒，一是雙齒。甲骨文的力，是單齒的起土工具象形字，已介紹過。甲骨文的方()字，則是頭部有兩齒分岐的耕具象形（或高厚犁頭的側視）。其形制與用法可由耤()字看出，甲骨文作一人以手扶犁柄，以脚踏方字形之犁頭以耕作之狀。以上兩種犁都是比較原始的。較進步的就附有犁壁(圖5.3)，是拉犁耕作方式才用得着的。拉犁是連續不停地推犁前進，犁壁把刺起的土塊打散，并推到兩旁。它比一脚一脚地鏟土的踏犁方式要省很多時間。甲骨文的旁()字就是以這種犁來表達的。此字作有岐齒的犁刀上裝有塊横板的犁壁形。由於犁壁的作用在於把土塊打碎并推到兩旁以方便耕作的作業，因此有了近旁、兩旁等意義。尖圓的犁刀也有裝置犁壁的，其形制表現於甲骨文的  字，作雙手持一已刺入土中之有壁的尖圓犁頭狀。此字也寫成雙手持刺入土中之尖圓石斧形()。石斧是犁未發明前的原始挖土工具。在商代此字是種開闢荒地的作業(張政烺1973: 117; 于省吾1972: 41)。鋤地是開荒墾田的基本工作。有壁的犁是拉犁的特有裝置。生地堅硬，要牛才容易拉得動。這個具有開闢荒地意義的字，有時寫成拿着與褱字之一形的犁相同的犁()。那是彎曲型的犁壁，稍異於平時使用的平板犁壁。平板壁多用於生地，因可減少阻力，而曲板壁則多用於熟地(倪政祥1964: 56)。

此外，甲骨文的疇()字，也間接可以看出商代有使用拉犁的耕作方式。它作一土塊被拉犁刺起後的翻卷狀。踏犁的方式，土塊不會因犁壁之阻擋而翻卷。商代既然以所翻起的土塊表達田疇的意義，就可知道在當時那不是太罕見的方式。商代既然有拉曳的犁制，又知以牛、馬拉車，實在很難辯稱他們只會以人力，而不以畜力拉犁。有些學者以爲新石器時代的大型石犁，復原後達九十公分長、四十公分寬，是難以人力操作的(葉玉奇1981: 93)。

意。田地被開墾成熟田後，人力就可勝任而不必用牛了。這樣子的耕作方式大致延用到春秋時代。當時諸國交鋒多，作戰人員需要多。正好當時鐵器應用日廣，耕作效果大增，各地才開始發展這種節省人力，增加生產效果的牛耕技術。《孟子・滕文公上》有『夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。』因農業技術的改良，耕作面積增大。西周時代以百步爲畝，人百畝。春秋後則以二百四十步爲畝，一人亦耕作百畝(林甘泉1981: 37)。耕作面積爲周時的兩倍半，無疑與鐵犁牛耕的發展有絶對的關係(越智重明1977: 23-24)。

農業發展的階段

過原始生活的人們，不必太勞苦就可以採集到足够熱量的食物。但是人口壓力，經常是使人們發展比採集更進步的生產方式的主要推動力量(Fagan, **考古**: 321)。在舊石器時代的晚期，一百平方英里的區域約可支持十二個半人的生活。在初級採集、漁獵社會可支持一百人，高級採集社會則可支持一千五百至二千人(Pearson, **人類學**: 322)。但是發展園藝農業後，同樣的面積却可養活二千五百到二千七百人(Pearson, **人類學**: 349; 張光直1970b: 121)。商人不積極發展牛耕的效用，可能就是因爲没有太嚴重的人口壓力。農業發展的一般過程是：森林休耕、灌木休耕、短期休耕、一年一穫及一年多穫制(Boserup, **農業**: 15-16)。一種新生產方式的採用，經常伴隨着新工具與新技術的使用。越進步的生產方式越要花費時間及勞力從事各種預備的工作。農業的工作包括浸種、除草、施肥、除蟲、培種、灌溉等。總的來説，在近代改變能源方式，使用機械以前，較進步的農業耕作法，往往要花費更多的時間以生產等量的食物(Boserup, **農業**: 36-41)。除非人口壓力逼得休耕成爲不經濟的土地利用方式，人們是不會主動的採用更費勞力及時間的進步耕作法，以期提高單位面積的產量。簡單地説，古代中國農業到達的階段，仰韶文化時代約是森林休耕(張光直, **考古**: 97)。龍山文化時代約是灌木休耕。商

術，以灌木休耕的方式種田時，依土地肥沃程度而異，每耕作二至八年，就要休耕六至八年以待地力恢復(Boserup, **農業**: 15)。這種樣子的低水平生產方式，很難滿足密集村落或城市生活的要求。晚商時候的安陽，應該是人口比較集中的城市，應有相當高的土地利用率，才足以應付衆多人口的要求。但是古代文獻很少有反映耕作方式的記載。所以中國何時開始牛耕，就成了一個争論很大的論題(郭沫若, **奴隸制**: 21; 郭寶鈞, **銅器**: 32; 李亞農, **史論**: 456; 許進雄1981: 91-104; 倪政祥1964: 53-57)。

根據研究，世界上發展較早的古文化區，畜力拉車及畜力拉犁出現的時間，有些是相差不多的，如古希臘和古羅馬。有些則是畜力拉犁早於畜力拉車，如古代的埃及和蘇美爾，在西元前三千五百至二千八百年之間，已有很複雜的牛耕拉犁(Hoebel, **人類學**: 218,246; 何炳棣, **搖籃**: 116)(圖5.8)。中國的傳説，利用牛隻拉車要早於以馬拉車。商代的馬車已製造得頗爲精美和複雜，應已經過長期間的發展(係機1980b: 448)。到了商代，利用牛來拉車應已積有長久的經驗，以之應用於拉犁應該是不成問題的事。

要證明商代已有牛耕，目前還得從文字入手。甲骨文有一田獵地名，和《説文解字》褱的古文非常相似。它們應是同一字的前後發展形式。褱在《説文解字》的解釋是『解衣而耕。』其引伸意義如闢地、反覆、舉駕、攘除(**説文段注**: 398)，都與用牛拉犁耕地的作業有關。褱的古文字形雖有訛變，基本上還保留甲骨文的字形。此字應解釋爲雙手扶着插入土中的犁，犁前有一動物拉曳者，并激起土塵之狀。有時它被寫成雙手扶住雙犁，由兩頭動物拉着之形。它與另一田獵地名  的結構非常相似(圖5.9)。有人以爲後者作兩犬各曳一犁之狀。其實這兩個字中的動物都是牛。牛的側面輪廓與猪、犬等難於分別，只有在點明個別的種屬時，才以牛、羊的頭部代表全軀。此兩字偏重於動物與犁的關係，故才畫全軀側視之形。甲骨文又有一字，以牛與起土的犁組成，被釋爲犁或物()字。在商代被使

根據以上所述現象，商代有以牛拉犁耕田應是不成問題的事實。牛耕可深刺入土而縮短休耕的期間。根據後世的經驗，牛耕可抵五人之效(**嶺南代答**: 55)。其利益明顯，似應爲關心生產的統治者所大力提倡的。但從有限的西周文獻，我們尚看不出當時有大量採用牛耕的現象。西周的骨作坊的骨料大多取自牛隻，知當時大量屠殺牛，還不珍惜其拉犁耕田之能。一方面可能當時有足够的人力，没有强烈的必要發展節省人力的技術。另一方面，也可能牛在當時的社會，有比生產糧食更重要的任務。所以没有普遍以牛拉犁耕作。

西周早期文獻，《尚書》的酒誥、無逸、微子，《詩經》的蕩等篇章，都反映商人有群聚飲酒的習慣。表示當時穀物的生產必甚有餘，人們才捨得以之大量釀酒。如果當時没有長期儲存糧食的技術及設備，生產過多的糧食并無大用。故不必太講求增產的技術。再者，商人使用大量的祭祀人牲(黄展岳1974: 158; 胡厚宣1974: 56)。也表示他們并不缺乏人力資源。家畜中堪當拉犁的大獸只有牛與馬。馬有軍事及田獵上的大用途，是貴族們的寵物，不會以之耕田。牛則是祭祀時最隆重的犧牲，也是作戰時運送輜重所依賴的家畜。在古代没有比『祀與戎』更重要的事。《風俗通義》佚文説，『建武之初，軍役亟動，牛亦損耗，農業頗廢，米石萬錢』。到了東漢的時代，牛對於農業上的用途還得讓位於軍事上的需要，遑論其前千年的商代了。既然當時不虞糧食的供應，牛有比生產糧食更重要的任務，加以商代使用的銅犁或石犁，也不具有後世鐵犁五倍人力的效果，難怪當時不積極發展牛耕的技術(李根蟠1986: 129-132)。甚至到了春秋時代，《國語》晉語記載晉國的貴族還在惋惜牛，『宗廟之犧，爲畎畝之勤』的身價低降，被普遍用以耕田(圖5.4)。

既然商人已知牛耕，但牛又有其他更重要的用途。就比較可能在人力難以勝任的情況下才使用牛耕。生荒的土地堅硬，没有足够的力量難以拉動深刺入土中的犁，那時就不能不使用牛了。故開墾荒地的意義，如上文所介紹，甲骨文就以雙手拿着有犁壁的犁以表

代則進步到短期休耕，有些地區甚至已達到一年一穫了。《荀子・富國》言『一歲而再穫之』，表明戰國時代有些地方可一年二熟。

一個社會的經濟力，無疑與其時資源取得的方式有密切的關係。如以農業爲例，較進步的耕作法往往產生較高度的文明。但是社會的內涵頗爲複雜，某種生產方式或工具的出現，也未必是該社會已一定達到某種文明程度的絶對指標。其他相關的因素也要加以考慮。如就農業技術來説，不但該地的地理狀況、氣候條件，就是人們的思想、社會組織的優劣等等人爲因素(Fogg 1983: 108)，也都可以給予很大的影響。譬如商代雖也使用青銅農具，有牛耕的經驗。但因爲青銅與牛都有祭祀和軍事上更重要的用途，商人就没有積極地發展這些提高生產效率的技術。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				農 象在林地以蚌殼工具從事除害苗及收割等農耕的工作。
				辰 象爬行於平面的有硬殼軟體動物之形。
				晨 象雙手持蚌刀，表示從事農作是一清早就要做的事。

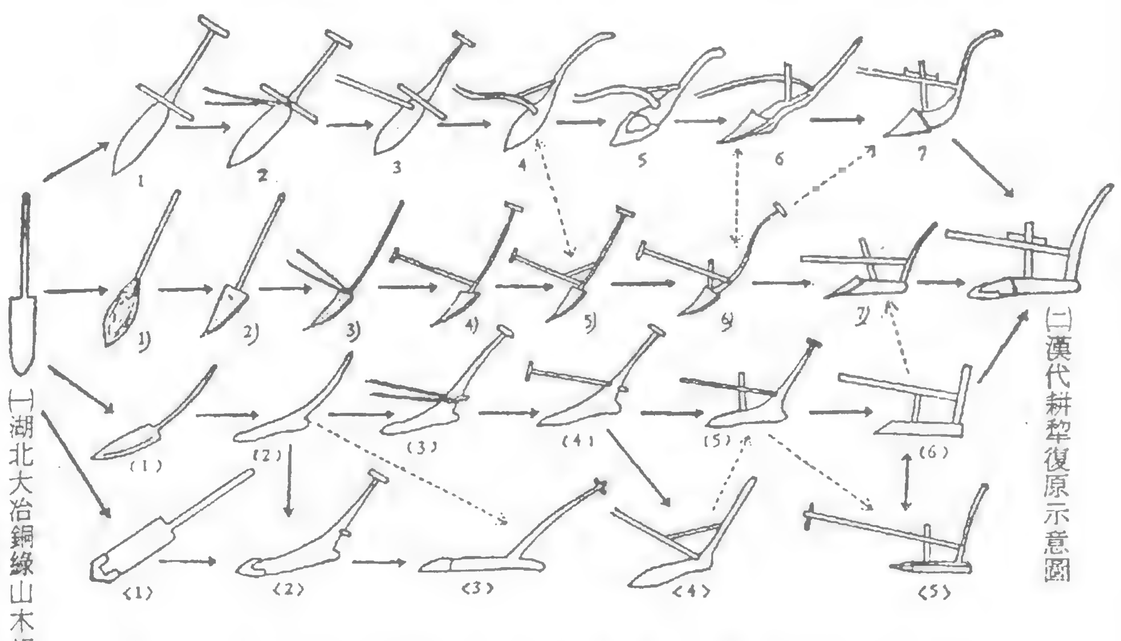
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				留 象田地之旁有水溝，可蓄水以灌溉之意。
				襄 象雙手扶住插入土中之犁，前有動物拉曳，激起土塵之狀。
				犁 象翻土之犁形。或加上牛，表示用以拉犁的牛。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				薅 象手拿蚌刀刈除山坡上妨害嘉禾生長之雜草狀。
				耤 象以蚌刀割草狀。
			協	協 象衆人以挖土工具協力工作之意。
			ㄌㄧˋ	力 象有踏板的尖木棍形，是一種簡陋的挖土工具。

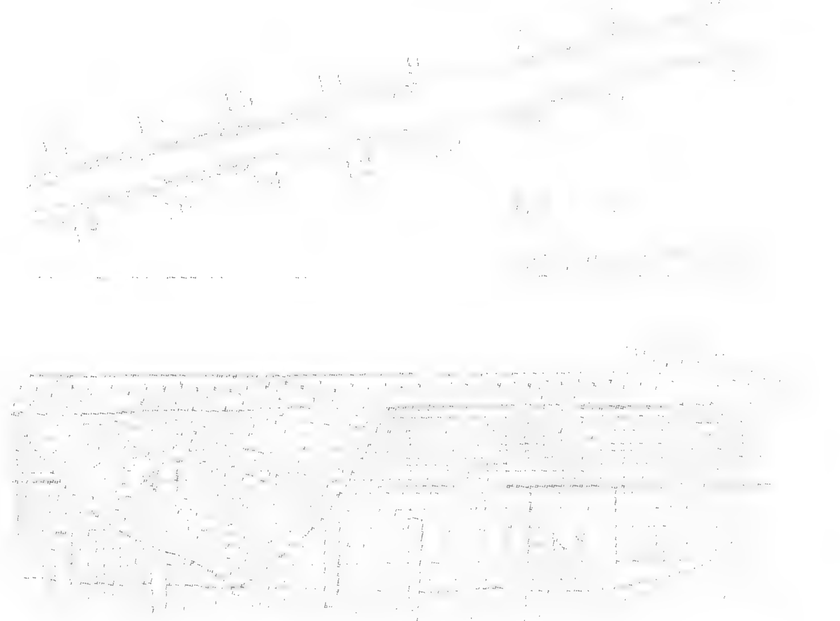


(插圖5.1) 碳十四年代測定，超過西元前三千年的新石器時代遺址分佈圖。(根據碳十四: 之資料，碳素7-16; 北大歷史系1987、1989等數據繪圖)

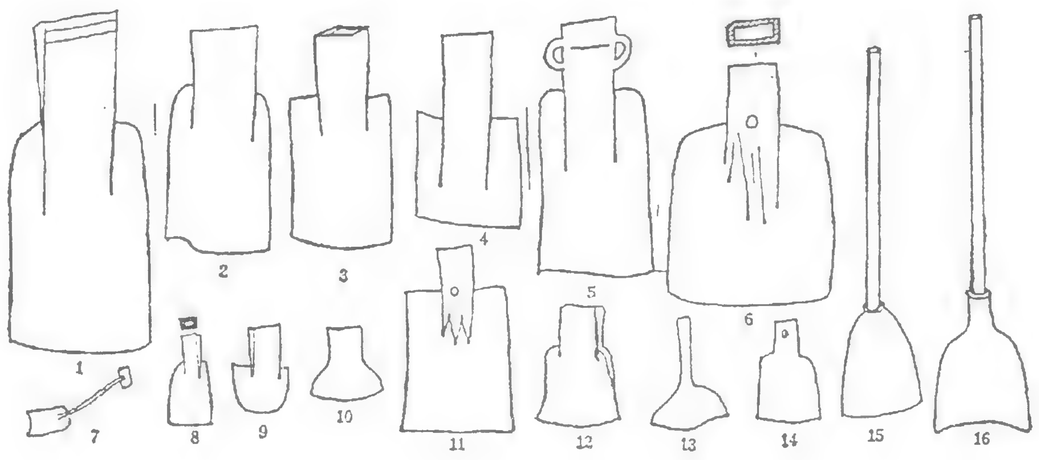
商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				方 象頭部有兩齒分歧的耕具形。
				旁 象有歧齒的犁刀上裝有犁壁，可推散土塊到兩旁之意。
				耤 藉 象一人手扶犁柄，腳踏犁板以耕作狀。
				疇 象被拉犁刺起後的翻卷土塊形。



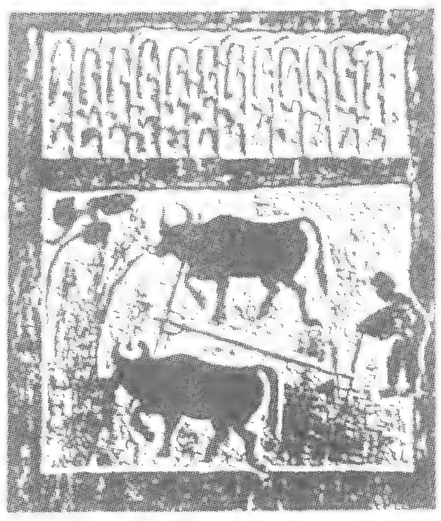
(插圖5.5) 由耜到犁的演變過程示意圖。(陳文華1981: 420)



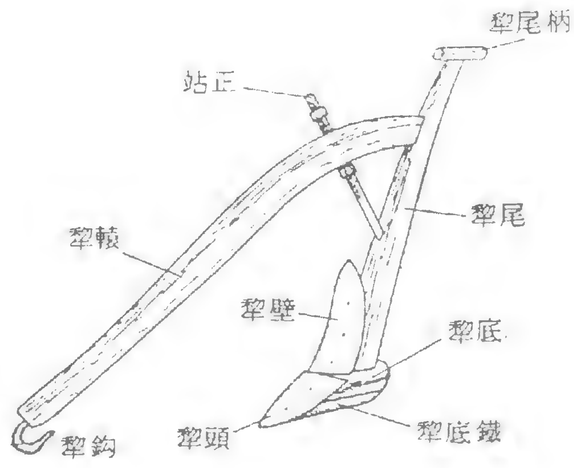
(插圖5.2) 商代水溝段落的鳥瞰圖。(石璋如, 建築: 223)



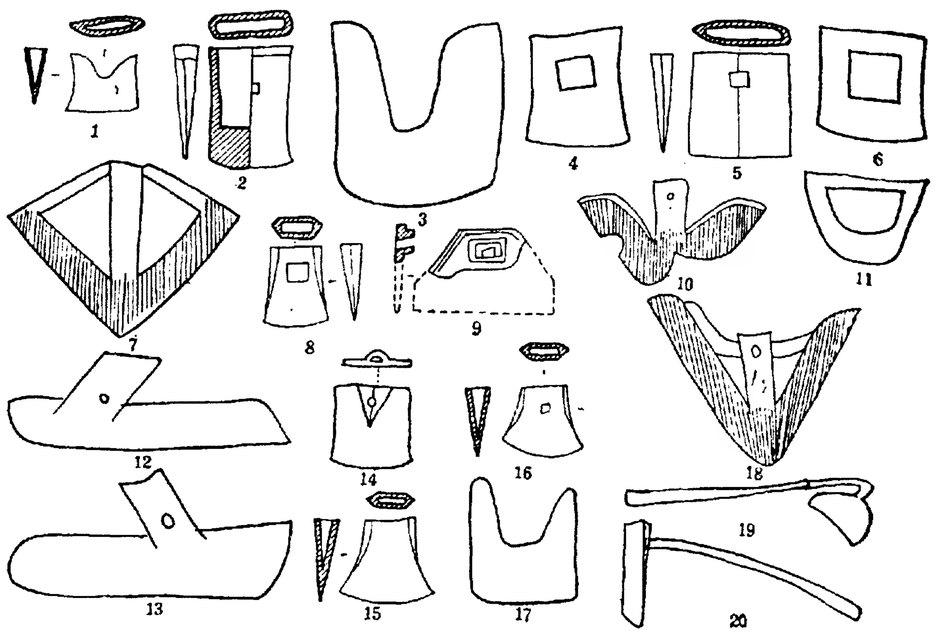
(插圖5.6) 商到漢代的鏟形。(陳振中1982: 290)



(插圖5.4) 東漢畫像石上的牛耕圖。(陝西博物館1972: 73)



(插圖5.3) 耕犁的結構圖。(石璋如1960: 圖3)



(插圖5.7) 商到漢代的鋤形。(陳振中1982: 292)



(插圖5.8) 古埃及四千四百年前壁畫上的犁耕圖。(Janick 1989: 266)



(插圖5.9) 有關耕犁與犁壁的甲骨字形。

節。雖然不同的穀物有不同的收割季節，在商代，一個地區通常一年只有一次主糧的收穫。故年字被使用以表示一年的時間長度。收穫季節常是氏族社會計算年代的依據(管東貴1960: 243-52)。在農業較爲發達的社會，穀物收割的主要勞動力由成年男子充當，故以之代表收割的活動。如八千年前裴李崗期的墓葬，男子多隨葬石斧、石鋤、石鐮等，女子則多石磨棒、石磨盤等，知男子已成爲從事農業生產的主要力量，而女子則主理家務(丁清賢1988: 44)。所以文字的結構如由其他的人去從事收穫的工作，就表示其他偶發情況的意義。小篆的委()字，作一個婦女頂着禾束的樣子。在漁獵採集和早期的園藝社會，從事輔助性的農業是婦女的工作(Vivelo, 人類學: 49)。但是到了大規模從事農耕的時代，女人體力一般弱於男性，不宜從事這種重體力的搬運大捆禾束的勞動。因此此字就不表達年穫，而表達不勝體力的委屈、委弱的意思。甲骨文的季()字，作一個小孩頂着禾束之狀。小孩體力更弱於婦女，根本不應從事收割、搬運等粗工，只宜做些收割、搬運後，撿拾遺穗的輕易工作。遠古時候，除了男、女、小孩之間，因體力而導致工作效果有差異的自然分工外，沒有他種的不平等權力(Pearson, 人類學: 232-33)。它與年、委、季三字之分別相似。除非是氣候有變，不能不搶時間以提早完成作業時，才會動用小孩子搬運穀物。由於小孩是收穫作業最後動用的人力資源，季字就被用以表達次第中最末的意義。季後來被用以表示一段期間的長度，它可能是由季歲、季春、季夏等表示某段期間長度之末期而來的。

農作的成功與否取決於很多的因素。有很多是商代的人所難以控制的，如日照的長短、降雨的多寡、蟲害的有無等。所以商王對於這些完全無法預期的，難以控制的，影響農作收成的條件，做了不少的貞問。其卜問的對象，不但是一些他們認爲可以致風降雨的自然神，如黃河、霍山、上帝等。就是他們自己的祖先，也被認爲具有影響力，可以幫助他們辛苦的勞動取得好成果，也可以降下災祟使收

第六章 糧食作物

收穫的喜悅

沒有人會不同意，一個依農爲生的家庭，其最大的歡悅應該是經過了長期辛勞的耕作後，沒有發生災難，終於可以獲得預期的收穫，一段較長時期的生活有了保障。商代社會已依靠農業爲生，故以收穫農作物的喜悅來表示生活幸福的意義。甲骨文的()字，作一手拿着木棍，正在撲打禾束以脫下穀粒的情景。有時禾束拿在另一手裏。摘取穀物最原始的方法是用手摘取穗的部份。如台灣高山族收穫小米的辦法(Fogg 1983: 103)。小篆的穗()字，作一手摘取禾端之穗狀。到了新石器時代，就進步到用內彎的石刀摘取穀穗。龍山時代開始出現石鐮，有人以爲是割禾莖用的(安志敏，論集: 257,187)。依據商代冶金技術的水平，當時應該有較銳利的銅工具，連莖帶穗一起割下，如字所表現的。以手摘取穀穗或拔禾莖，在當時是被認爲沒有效率、錯誤的。所以甲骨文的()字，就作以手拔禾之狀。而相反的，甲骨文的利()，其中一形作以手持禾，一把刀割下禾莖而與根部分離之狀。利的意義，一來自割刀的銳利，一來自提高收割速度的利益。連莖帶穗的收割，禾稈也可以充作他種用途(石毛直道1968: 108-11, 147-48)。農業是當時國家最重要的財政來源，人民普遍以穀物付稅，故西周時代簡就有治理、厘定的意義。

收穫是農民一年一度最重要的活動。收割、曬乾、儲藏等一系列的工作，要盡量在有限的時間內完成，以免終年的辛勞工作爲風雨與其他的因素所毀損。因此要動員所有的人力參與。甲骨文的年()字，作一個成年男子頭頂着禾束在搬運的情狀。此字在商代使用於『受黍年』、『受稻年』一類的句子，以表達某一種穀物的收穫季

五行學說的影響，五的數目被選取以概括所有日常食用的穀物，故『五穀』成爲漢代以來穀物的通稱。至於那五種穀類是中國最具代表性，最重要的。因爲各地區種植的種類不同，重視的程度也不同，所以意見也頗不一致。一般以黍、稷、稻、麥、菽爲五穀，但麻也經常被包括在五穀之列(黃乃隆，農業: 113-14)。

小米: 黍、稷、粟、粱

禾是穀類作物的總稱。甲骨文的禾()字，作一株直稈垂穗的穀類植物形。禾字的形態有人以爲近於黍，有人以爲近於稻。大概禾字只着眼於穀類植物的一般形像，不逼真地描寫某一特定的穀類植物。故有時寫起來像黍形，有時像稻形。在甲骨卜辭及先秦典籍，黍是最常提到的穀物。甲骨文的黍()字，作一株有直立禾稈的植物形，其葉上伸而末端下垂。黍在商代是釀酒的主要原料。也許因此，在植物之旁附加水滴或水的形像，以明示其供釀酒的用途。黍的品種多樣，釀酒及作糕餅的是有黏性的一種，日常食用的是不黏的一種。商代到底對黏與不黏的黍有無不同的名稱，現今已難考證。

商代的人很喜歡飲酒，酒也是祭祀的主要供物，故商人對於黍的生產特別關心。從甲骨刻辭貞問的種黍地區，知其種植地域很廣，東至山東，南達河南南境，西則超越安陽以西(張秉權1970b: 304)。參照地下發掘的資料，黍種植的地域大致南不越長江，北達東北諸省。當時中國人居住的主要地域就在這個範圍。黍無疑是當時的主糧，是一種比較耐乾旱的作物。

西周的文獻常以『黍稷』概括食用的穀物。稷()字罕見於甲骨文，由一禾及跪拜之人組成。此字的創意不清楚。此字於商代是地名，不是穀物的名稱。也許稷是一處向禾神祈禱豐收的廟址。傳說周人祖先棄，在帝舜的時候當農官。也許農官的職務包括向禾神祈求豐收，故名其官爲后稷，即司理稷之事務。棄是周人第一個成名人物，周人於發展農業後才興起。棄可能在農業方面有大貢獻，周人

梁是品級高的小米，故是周代貴族用來祭祀及宴客的穀物。

穀類都有堅硬的外殼，要去掉後才能吃食。甲骨文的秦()字，作雙手持杵捶打兩束禾之狀。秦的意義是精米。知捶打的動作應是去殼，不只是從禾稈的穗打下顆粒而已。秦在甲骨文是個祭祀的禮儀，大概是供獻去殼的新穀於神前的儀式。但也可能是扮演收割場面的豐收舞蹈，以感謝神的賜福。以新登之穀祭神是古代爲政的大事。穀物加工的更具體表現是甲骨文的舂()字，作雙手持杵在臼中搗打之狀。一有了穀物的採集，大概就開始有去殼的工作。西元前五千九百年的遺址河南新鄭裴李崗，以及稍晚的密縣、鞏縣，河北的武安磁山等古老遺址，都發現專爲去殼的石磨盤及石磨棒(開封文管1978: 75-76; 又1979: 199; 又1981: 283; 河南博物館1979: 17-18; 邯鄲文管1977: 363-64)(圖6.11)。新石器時代的磨盤與磨棒，比較可能是把穀物外殼壓碎以取得其中的仁實，而不是把穀物研磨成粉的工具(胡志祥1990: 75)。粉食的發展應該是東周小麥普及以後的事。小麥的外殼雖堅硬，但裏頭的仁實却極脆，稍加壓力即碎，容易發展成爲粉食。他種穀類的仁實則不如是(篠田統，食物: 53)。在磨盤上碾壓去殼可能比較費時間，而且穀粒也易跳跑逸出盤外。到西元前四千年的西安半坡和餘姚河姆渡遺址，就發現木與石的臼與杵了(西安半坡: 72,76-87; 胡志祥1990: 76)(圖6.12)。這時大概也掘地爲臼，鋪獸皮於其上以搗穀。到了春秋末期鐵器普及，製作石轉磨不難(圖6.13)，《說文》以爲公輸班創作石磨以輾穀物。不但小麥，可能連其他的穀物也可磨粉了。

看起來，黍、稷、粟、粱是指同一類穀物的不同品種與加工的階段。但是各時代使用的意義頗不一致。考古報告說發現粟的新石器遺址有: 河北武安，河南的新鄭、許昌、臨汝、淅川、洛陽、安陽，陝西的西安、寶鷄、華縣、彬縣、武功，山西的萬縣、華縣，遼寧的赤峰、旅大、北票，黑龍江寧安，甘肅的蘭州、臨夏、永昌、玉門、永靖，青海樂都，新疆哈密，以及江蘇邳縣。發現黍的遺址有: 遼

成不佳(張秉權1970b: 314-22)。商人祈望獲得豐收，對整個耕作的過程，可以說都是很小心的。所以有關農業的卜辭有四、五千條之多，而有關畜牧則很少。由於農業的成果是生活的最大保障，他們要想盡辦法以博取鬼神的好感與同情。所以在收穫季節之前要舉行很多不同供奉的祭祀，請求衆鬼神不要降威和危害。當然在有了收穫之後，更要以新穀去答謝。雖然到了商代，人們對於農作物的栽植已有相當的經驗，他們貞問的內容有時却是非常瑣碎而具體的，譬如什麼時候去耕種，派誰去監督，由那些人去耕作，我們可以看出其誠惶誠恐，關心農業成果的心情(張秉權1970b: 310-14)。

主要的穀類

商周時代，主要的穀類作物到底有那些，現在還難回答。地下發掘的遺物或有助於我們的辨認，但對於同類異屬作物的歸類，也不一定能取得發掘報告者一致的同意而得肯定的答案。尤其是對照古代的文獻時，考古資料也不一定能幫助我們解決某種穀物的古代名稱問題。由於語言本身的變遷，使得不同時代、不同地域的人們對於同一穀物有不同的名稱，或以同一名字稱呼不同的穀類。再者，穀物本身品種甚多，如台灣南投布農族，小米品種竟有十八種不同的名稱(Fogg 1983: 96-97,109-10)。有些穀物顆粒的外觀相似，不但外行的人無法辨識，有時連老農都無法分別其幼苗，故往往稱非所指。因此歷來解釋不同時代的文獻所提到穀類的真正類屬，也很紛亂。本章略爲介紹一些能够辨識的，古代常見的穀類象形字。

穀類是野生植物變種，經人工栽培而成，在有史時代是維持人類生命最基本的食物。穀類因在不同的環境下被培育成功，開始時其種類必然甚多，故有所謂『百穀』之稱。後來那些較具經濟價值、味道較佳的品種，樂爲人們所栽植而保留下來。其他的品種就慢慢被淘汰，因此種植的種類也逐漸減少到九種、八種、六種、五種等幾種(齊思和，中國史: 3; 黃乃隆，農業: 113-14)。可能受秦、漢時代

紀念他，視之爲農業神，并以其官職名其地食用的穀物。周人克商時已進入農業社會的階段。沒有土地不能發展農業，也不能建立國家。周人最重視土地與農業的神，故合稱爲『社稷』，以之代表國家。

稷可說是周人崛起後才有的穀物名稱，一定是周人所常吃食的，與商人所稱的黍可能大同而小異。有人以爲稷爲黍之不黏者，爲日常作飯，株型與黍相似而稍異。今人所稱的稷曾在甘肅秦安，碳十四測定西元前五千二百年的遺址發現(大地灣發掘1982: 2)。可見稷確是周人居住地域的穀物。稷比黍的仁實大些(遼寧文訓班1976: 208)，但很多人不以之與黍區別，統稱之爲小米。黍稷雖常見於詩歌篇章，但不見於銅器的銘文。想來商周時候黍稷指連稈帶葉的植物本株，或釀酒的品類。如《荀子・禮論》說，『饗尚元尊而用酒醴，先黍稷而飯稻粱。』黍稷不是已去殼的可蒸煮的仁實，故不見於以盛飯爲目的的銅器的銘文，也不作爲供神的品物。

甲骨文的粟()字，作一株禾類植物及一些仁實的顆粒形。或以爲此形是黍字的另一寫法。但此字不用於『受黍年』、『受稻年』一類的辭句，而是一種供奉鬼神的品物。大半它是打下的顆粒或已去殼的仁實，是已加工的，可蒸煮以供祭祀的穀子。《秦律十八種倉律》有粟一石六斗半可得好米八斗(雲夢秦簡1976: 3)。漢代的陶倉明器有『黍粟萬石』、『黍米萬石』一類銘文(天野元之助，農業: 6)。粟與米的分別明顯，粟是未去殼或去殼但未精製的穀物，米則是精製的穀粒。而且粟與米很可能指任何穀類顆粒的不同處理階段的名稱，與後世指特定穀類的習慣有些不同。後世以有黃、淡黃、青等不同顏色而顆粒比稷小的品種爲粟。在周代，粟因是未精製的穀，不宜以之祭神，故銅器銘文也沒有提到粟。青銅器銘文最常提到的盛裝穀物是粱與稻。金文的粱是形聲字，從義符米。表示是已去殼的仁實。粱常稱黃粱，粟也以黃色爲多，很可能兩字指同一穀物的不同處理階段，或同一物不同時代的名稱。粱是精工製白的黍。由於

寧、耿馬，河南的澠池、鄭州、淅川、洛陽，陝西的户縣、華縣、西鄉、扶風，山東棲霞，台灣的台中、台北（陳文華1989: 24-27）。除少數地區，其他都屬長江流域或以南的地區，氣候比較温暖，適合水稻喜濕熱的特性。根據對古代氣候的研究，從商代以後氣候就有趨冷與乾燥的現象，没有再恢復過去幾千年的温暖。但是根據文獻，稻作區不但不南移，反有北上的趨勢。戰國時稻作區的北限達到北緯四十度，即北至北京地區(Chang Te-tzu 1983: 67之圖)。這種氣候趨冷而稻作反而北移的矛盾，大概由於兩個因素造成。一是稻的品種有了改良，栽培出較耐乾耐寒的旱稻。一是發展了可以長期供水的水利設施。稻田所需的水分可由灌溉提供，不必完全依靠適時的降雨。灌溉系統對於稻作發展的重要，可由以下一段記載看出。《戰國策・東周策》有『東周欲爲稻，西周不下水，東周患之 …… 今其民皆種麥，無他種矣。』説明華北地區被迫選擇稻以外的穀物是受供水條件的限制。《史記・河渠書》説秦國於仿效東方諸國收水利之效，而於關中地區發展水利後，方才成爲富强之國。可見水利設施對發展稻作的重要性。

新石器遺址發現的稻米有黏與不黏的兩種（丁穎1959: 32）。不黏的是較爲細長的籼稻，直接源於野生稻（楊式挺1978: 28）。今日主要分布在華南熱帶和淮河以南的亞熱帶低地區，具有耐熱的特性（**生物史**: 16）。黏的是顆粒較肥短的粳稻，是由籼或野生稻，主要在温度的影響下，通過人工選擇栽培而成（楊式挺1978: 28）。主要分布在黄河流域，華南熱帶附近的高山區，太湖地區和淮北温度較低地帶，以及西南的雲貴高原，具有耐寒的習性（**生物史**: 16）。水稻的起源地，以爲是雲貴高原或印度阿薩姆地區（渡部忠世1986: 108-09）。印度一個西元前六千五百至四千五百的遺址發現有碳化的稻米(Reed 1985: 102)。目前中國發現稻殼而有碳十四年代測定的最早遺址，是九千一百年前的湖南澧縣彭頭山遺址（裴安平1989: 102-108）。雖然還未能完全確定它們到底是栽培或採集的，如果像早先假設的，華北小米的栽

寧瀋陽，陝西臨潼，山東青島，甘肅泰安，青海民和，吉林延邊。發現稷的遺址有：新疆和碩，甘肅的蘭州、東鄉，黑龍江寧安（陳文華1987: 413-18）。基本上它們都是較乾旱的地區，適合散發水分很低的小米的特性。它不發現於長江以南。如果有，也大半是山區不適合種植水稻的地點。由於華南地區比較可能首先發展農耕，因此小米的栽培可能是華南的種植知識適應華北的半乾旱氣候而發展成的。不過有人以爲小米栽培要較稻早，因爲小米較易栽培(Fogg 1983: 112)。

稻米

商代第二重要的穀物是稻（圖6.1-3）。現今以米或大米稱之。甲骨文的米()字作幾個小穀粒的形狀。由於小點可代表的事物甚多，爲了與少()、小()等字有所區別，才在小點間加横畫。米初指已去殼的穀實，黍、稷、稻的仁實都可以叫做米，如上引的倉銘『黍米』。米在甲骨刻辭是供祭的品物，不是某種特定穀物的名字。

商代用以稱大米的字是稻()。此字在甲骨文由二物組成，一是穀粒形狀，一是儲藏穀物的罐子形。有以爲它是形聲字。但稻米的特性是較其他的穀物能久藏（植物名實: 7），故有人以爲此字表示穀實能久貯於容器中不變質以取意。也可能稻米是南方的産物，華北地區的人只見到它的顆粒形，難得看到其禾稈全形，故以藏於容器中的顆粒表意。總之，它大半不是形聲字。到了周代，舀聲取代了容器的部分，後來米也被禾的義符取代而成現在的稻字。

發現稻米的新石器時代遺址很多，有浙江的桐鄉、餘姚、杭州、寧波、吳興，江蘇的吳縣、無錫、南京、勾容、海安、丹徒、江浦、常州、蘇州、連雲、贛榆，上海的青浦，湖南的澧縣、華容、京山、懷化、平江、新晃，湖北的隨縣、武昌、天門、枝江、雲夢、松滋、監利、宜都、江陵、鄖縣，安徽的肥東、固鎮、潛山、含山，江西的修水、萍鄉、永豐、清江、新餘、湖口、，福建的永春、福清、南安，廣東曲江，雲南的元謀、賓川、昆明、江川、晉

可能就是因爲麥爲外來之種，而黍、稷、稻等爲中國的原生之種。甲骨刻辭有『正月食麥』（合集24440），想是時節性的特別佳食，不是日常的食品。《逸周書・嘗麥解》一篇，『維四月孟夏，王初祈禱于宗廟，乃嘗麥於大祖。』穀物的祭品只提及麥，想見其珍貴可比得上牛、羊。兩周歌咏麥子漸多，《春秋》一書對於麥子的收穫比他種穀物更重視。到漢代時，小麥已成北方的一般食糧（錢穆1956: 27）。麥味美而耐饑。從上引東周無水種稻才選擇種麥的事例，知麥是華北地區用以取代小米的穀物（何炳棣，**摇籃**: 59）。只有在條件太差，難以種麥的地方才種植小米，所以小麥終成華北的主糧。

菽

五穀的最後一種是菽，字源是叔。金文叔()字作以手摘取豆莢之狀。此字在西周時候被借用以爲貴族的爵號，故後來加義符『草』以與假借義區別。菽可能原來指所有的豆類植物。但因其中以大豆最具經濟價值，可以作爲糧食的代用品，故菽常被用以專指大豆一物（圖6.9）。目前發現大豆的遺址甚少，有吉林永吉的二千五百九十年前的遺址，爲近於半野生類（劉世民1987: 365），還不完全是栽培種。或以爲大豆是中國東部雨量較豐，或地勢低窪地區的原生植物（何炳棣，**農業**: 167-69）。但是發展到戰國時代，從《戰國策・韓策》『韓地險惡，山居五穀所生，非麥而豆。民之所食，大抵豆飯藿羹。』知大豆已是不宜種麥的山區才種植的。想見大豆經過人們長期的培育，已經成爲耐乾旱的作物，才能够在華北的山區種植。小米也可能經過同樣的過程，成爲華北早期的穀類作物。大豆既是窮苦人家的代用食糧，商王當然不會以之供祭祀而見於甲骨的貞辭。西周的貴族也不會以之宴客而銘之於青銅彝器。

菽在戰國時代又稱爲豆。可能因其顆粒大於穀類的仁實，或甚至他種的豆類，故漢代就稱之爲大豆。大豆味道雖不如穀類，也不能吃太多。但因栽種容易，雖山上瘠地也能成長，故農人常種植之以防

培是華南的農耕知識，配合華北的地理環境而發展起來的。約八千年前新鄭裴李崗已有小米，則華南稻米的栽培有九千年的歷史也是很合宜的。[但是直接測定的炭化稻穀殼齡只距今七七七五年（陳鐵梅1994: 93）]。或以爲稻米的故鄉是泰國，可能有一萬年的歷史（金元龍，**韓國上古史**: 129）。米的單位面積産量多，易於煮熟消化，可以養活大量人口，故易成人口密集區。中國能成爲人口密集國，與大米的種植多少有些關係。

麥

麥是今日北方的主要食糧。但在商代，它還是一種較爲稀罕高貴的穀物。甲骨文有兩字作麥子的象形。一爲來()，作一株直莖垂葉直穗的植物形或成熟時垂穗的樣子（圖6.7-8）。一是麥()，作來形的植物而根部有特異的形狀。麥的根很長，有時長達一丈多，與他種穀類作物的根異相，可能古人以此特徵來造字（張哲1962: 3-4）。除幾例，來在甲骨卜辭都被借用爲往來的意義。麥則用爲本義或地名，麥與來在商代是否表示麥的不同品種，或只是前後期的不同字形，已難於考證。麥子被用以表示來去的意義，也很難確定是由於音的假借，或是由外地引進的事實所引伸的。

麥在商代還是稀罕的，很可能是發展不久的穀物。比較早期的新石器遺址都不見小麥的痕迹，只有遠離中原的新疆和甘肅民樂發現過（陳文華1987: 418，賈蘭坡1988: 5-6）。雖然還報告見於安徽亳縣釣魚台（安徽博物館1957: 23）。但其地層不會早於西元前三千到二千年間的龍山時代，甚至有以爲發現的小麥是西周的遺物（楊建芳1963: 630-31）。麥不像其他穀物常見於六、七千年前的遺址。因此來之有往來的意義，大半是外來穀物的引伸。或以爲青藏高原也是大、小麥發源地之一，不必從近東引進（何兆雄1985: 92; Chang Te-tzu 1983: 77）。但它絶不是從遠古就見於華北地區的穀物。《春秋》魯莊公廿八年記載『大無麥禾』，以麥與其他穀物黍、稷、稻等别類。也

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				麥 麰 象手拿棍杖撲打禾束，爲慶收穫之喜事。 麳
			叉	叉 用手拔禾，不是收割穀物的有效方法。
			利	利 一手持禾一手操刀割下禾莖而與根部分離，有效收割法。或表現刀銳利宜割禾。

備乾旱，當他種穀物因無水而失收時，可以之救急(張光直，考古: 73)。大豆價格便宜，貧窮的人常食之。幸好它養分高，提供窮人們必要的蛋白質。

麻

麻也常被列於五穀之中(圖6.10)。金文麻(𡢽)字，作屋中或遮蓋物之下有兩株皮已被剖開的麻形。爲了與麻木之意義分別，麻經常寫成蔴。麻的種類多，可紡織成各種精粗程度不同的麻布。它是大衆縫製衣服的布料，爲重要的經濟作物。大概因它在不少地區較之某些穀物還重要，故有人也將之歸於五穀之中。麻皮剖開後要用水煮，或長久浸在水中以去除雜質，分析纖維。大概這種植物多在家中處理，與他種食用穀物多在户外脱粒、去殼者異其趣，因此造字時强調其株形多見於屋中。用麻搓成的繩索可能在很早時候就被利用以拋擲石塊打獵，至遲於舊石器晚期的遺址已見骨針(賈蘭坡1978: 91)，其針眼甚小，大半已利用麻類之纖維以縫製衣物了。麻布的痕迹見於六千多年前仰韶文化的陶器底印痕(西安半坡: 161-62,圖版151)。實物則見於五千多年前的吴興錢山漾遺址(汪濟英1980: 354)。其時已經過長期的栽培了。芝麻也是麻類的一種，見於錢山漾及同時代的杭州水田畈(浙江文管1960a: 89; 浙江文管1960b: 104)。芝麻的仁實可生吃，可榨油。也許這是人們以之同稻、黍等同列於五穀的原因。商代已燃油燈，燈油可能是植物性的，因此那時的人可能也知道以之榨油了。請參考第八章麻布的介紹。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
			委	委 象女子搬運禾束不勝負荷之意。
			季	季 象小孩爲最後召集以幫助收割、搬運禾束的人力資源之意。
			禾	禾 象某禾類植物之形。
			黍	黍 象黍之形，水點表示黍爲釀酒材料之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
			稷	稷 象跪拜於禾神前祈禱狀？爲農官之職務。
			粟	粟 象禾之顆粒形。
			秦	秦 象以杵搗禾，脱殼精製之意。
			舂	舂 象以杵舂搗臼中之米粒之意。

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
梁 形聲字，從米梁聲。	梁 稑	粱	粱 粱 粱	
米 象很多小米粒形，橫畫是爲與少字區別。	米 米	米		米 米 米
稻 象稻米粒儲存於罐中之意。	稻 稻	稻	稻 稻 稻	稻 稻 稻 稻
來 象麥子之形。	来 来	來	来 来 来	来 来 来

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
麥 象根部異於他種禾類之麥子形。	麦	麥	麥 麥 麥	麥 麥 麥 麥
叔 菽 象手摘豆莢之意。	叔 叔 叔	叔	叔 叔 叔	
麻 象麻在遮蓋物下被分析表皮之意。	麻	麻	麻 麻	
年 象男子運輸禾束，一年有一次收穫。	年 年	秊	年 年	年 年 年

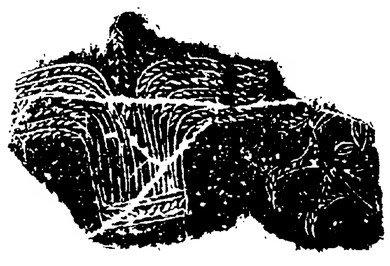


稻 Oryza sativa
1.根；2.花序和葉

(插圖6.4) 稻。(賈良智，華南禾草: 圖46)



(插圖 6.5) 稻。(植物名實: 15)

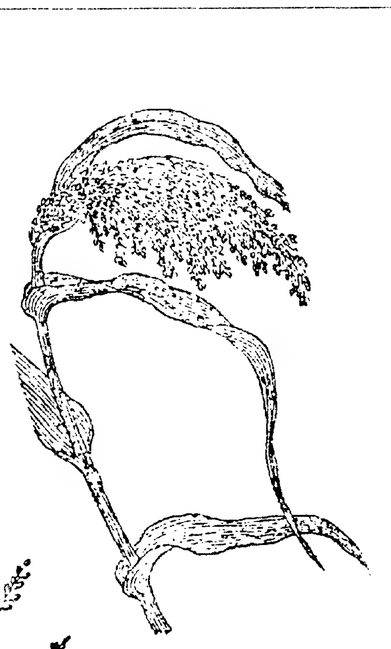


(插圖6.6) 浙江餘姚河姆渡遺址的稻刻紋。(河姆渡考古 1980: 9)



大黍 Panicum maximum
1.葉；2.花序；3.小穗

(插圖6.1) 黍。(賈良智，華南禾草: 圖47)



(插圖 6.2) 黍。(植物名實: 10)

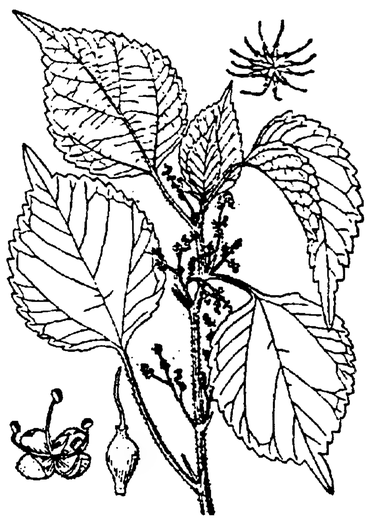


(插圖 6.3) 稷。(植物名實: 12)



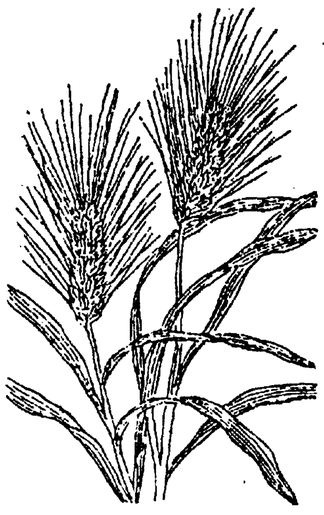


(插圖6.9) 大豆。(植物名實: 5)





(插圖6.10) 苧麻與亞麻株形。(植物圖鑒: 517, 503)





小麥 Triticum aestivum
1. 植株的一部分　2. 花序
3. 小穗　4. 小花

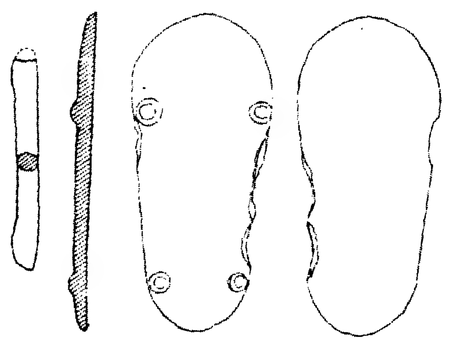
(插圖6.7) 小麥。(植物名實: 7; 賈良智, 華南禾草: 圖67)



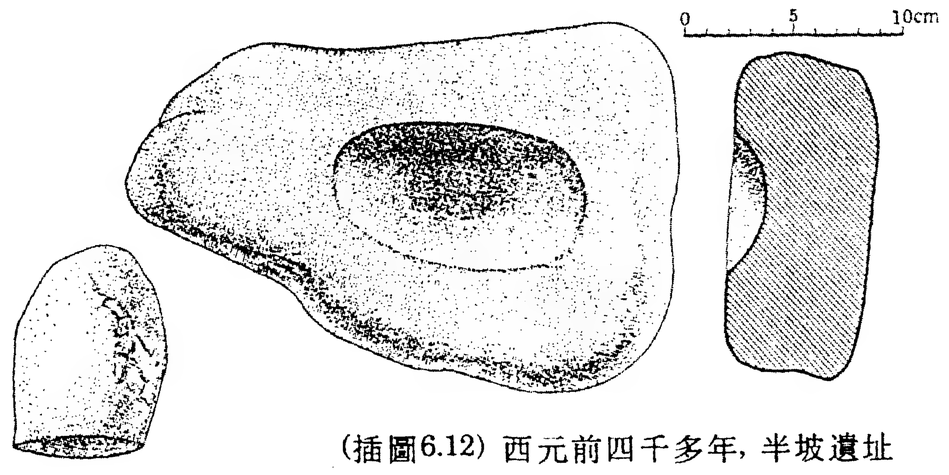


大麥 Hordeum vulgare
1. 植株的一部分　2. 花序
3. 小穗(3個)　4. 小花

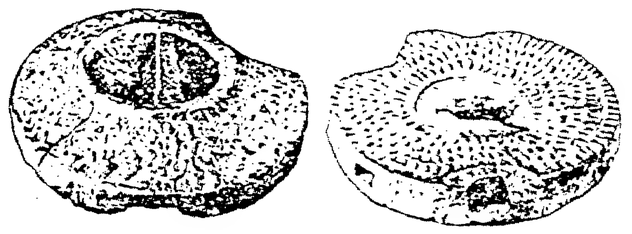
(插圖6.8) 大麥。(植物名實: 7; 賈良智, 華南禾草: 圖35)



(插圖6.11) 西元前五千年以前的石磨盤與石磨棒。(開封文管1981: 283)



(插圖6.12) 西元前四千多年, 半坡遺址的石臼與石杵。(西安半坡: 86)



(插圖6.13) 漢代的石轉磨。(考古收穫: 77)

第七章 金屬

冶金術的發明

生產力是決定一個社會經濟水平的主導力量，其使用的工具則是衡量其生產力的一個很重要標尺。生產工具的改良，使得使用工具的人們和他們所創造的文明，都會受影響而起相應的變化。經濟的變化有時會暫時引起社會結構的緊張，但從長遠的形勢看，對社會的生存是有利的(Pearson, 人類學: 315-16)。金屬的發明使人類能製造更趁手、銳利的工具，大大提高生產力，從而改變社會的面貌，尤其是鐵的普遍使用，才使今日高度發展的商業社會成爲可能。但到底什麼因素促使人們於使用石器幾百萬年後，發明了熔鑄金屬的技術呢？它有多長的歷史？

製造工具的材料，古代約經過三個發展的階段，由石而青銅而鐵(Fagan, 考古: 75-76)。每個階段的社會結構也起了相應的變化。在中國，有人以原始公社，奴隸社會，封建社會來代表這三個階段。我們雖不必接受其術語，或同意其分段的具體内容，但不能否認，工具的效率與社會發展的階段有密切的關係，才會有如此的議論。在提高生產力，改變社會面貌的程度上，鐵之普遍使用比青銅改變石器文化起了更大的作用，即產生更大的衝擊和生產力(Fagan, 考古: 291; Vivelo, 人類學: 469)。

石器的使用是人們從動物群中脱穎而出的第一步。當人們對石器製作的要求越來越高時，自然會有意尋求優良的石材。自然界存在着金、銀、銅等金屬狀態的礦物，人們發現這些材料，與一般的石塊有非常不同的性質，帶有光澤，可以捶打成薄片，拉成長條，耐用而且不易斷折，還可以黏合及改造，是打造飾物的理想材料。因此留意

找尋並且非常重視它的價值。以紅銅或黄金打造器物，雖較之石材有三個優點：一是可以捶打伸延，隨意造形，不像石材受本身形狀的限制。二是較耐用和不易折斷。三是可以改鑄，不像石器無法粘合。但金、銅的硬度低，比不上許多石材的鋭利和堅硬。其存量也少，而且要適度加熱才能捶打，很費工夫。不像石材普及和易於打造。所以紅銅主要被利用以打造飾物(Fagan, 考古: 287)。飾物雖也有表示階級的社會功能，但對創造財富的生産没什麽影響。所以有些盛産天然紅銅的地區，其生産方式始終停留在較原始的階段(Fagan, 考古: 286; Hoebel, 人類學: 315)。要等到有較高硬度的青銅工具的普遍使用，才意味着一個新時代的來臨。

火是冶金的必要條件，因此發現冶金術的契機一定是火對礦石所起的變化。一定要通過攝氏八百度以上的高熱才能把同時含有銅、錫、鉛的礦石熔解成青銅。這樣的高熱并不是正常的情況下能辦得到的。或以爲其契機是因火與礦石的偶然接觸而析出金屬塊，從而激起人們的好奇和實驗。其時機可能是森林大火，或以含銅，含鐵的礦石砌爐灶以煮食。或可能探尋石材而深入山腹岩穴時，較大的石塊要用篝火燒烤并潑冷水使石塊破裂，才能用木棍等工具撬開挖掘出來。當高温度的燃火燒溶石塊，而分析出并凝結成金屬時，就引起人們的好奇，加以實驗，終於發明了這種偉大的技術(楊寬, 冶鐵: 111; 唐蘭1979: 4)。但不管是森林的大火，或以礦石架鍋煮食，或在深山用篝火燒烤石塊，以便用木棍撬開挖掘。都難造成燒溶礦石而析出金屬的高温，或其量會多得引起人們的注意，從而發現其成因。

或以爲冶金術的契機來自燒造陶器時，經過長久的燒造，窑壁上漸漸積了一層薄薄而軟軟的還原鐵屑。這種異質的鐵屑誘導人們從事燒焚石塊的實驗，終於發明了熔鑄術(吉田光邦1959: 58-59)。但早期的陶窑都很小，窑壁要被破壞以取出燒成的陶器，並不能長期持續的燒烤，以致窑壁積留能引起注意的鐵屑層。

新石器時代的人們雖然可以燒火達到熔化錫的攝氏二百三十多

度。但天然錫極稀少，其主要的礦石爲錫石，熔煉有經濟價值的錫礦熔點要達一千六百多度，甚至商代的水平也達不到。低温下熔解的錫無光彩，生産量少，質地太軟，對於不使用金屬的新石器時代的人們無實際的用途(岳慎禮1957: 356)。古人是否會因這種毫無用處的東西，激起用高温燒烤不同石塊的好奇，不能不存懷疑。從實際理論看，要利用能産生高温的陶窑才能熔銅。則關鍵就在何以人們想到用陶窑來燒烤成堆的石塊？五千年前浙江良渚文化的工匠經常用攝氏九百度的高熱以燒烤玉材，使玉的硬度降低而容易琢磨雕刻(聞廣1991: 33)。那樣的高熱在古代只能在陶窑中造成。攝氏九百度已足以熔煉青銅。很可能該地區的人們試驗燒烤各種石塊而發現有一類礦石加熱到相當程度就會熔化、變形，冷却後又再度凝結，其質料堅硬而有光澤，可以打造有用的東西，從而發明熔化石塊成爲金屬的冶金術。但西洋人不燒烤石材，不會經此步驟而發現冶金術。也許冶金術的發明契機是個永遠不能解答的謎。

青銅的優點

銅與其他鉛、錫、鋅等金屬的合金，因氧化後會呈青色，故中國人稱之爲青銅。青銅的熔點因合金的成分而異，但可以比需要攝氏一千度以上的紅銅熔點低得多，而其硬度反而高。青銅依其合金成分的不同，可以鑄成不同顔色、硬度、韌度的東西，以應不同的需要。對古人來説，青銅的鋭利特性可以鑄造戰鬥用的武器，其美麗的色彩及富有光澤的特性又可以鑄造供神的祭器，都具有極大的價值。有商一代，其出土銅器的數量，以飲食爲目的的祭祀禮器爲最量重。以戰鬥爲目的的車馬、兵器爲最多量。他種用途的工具和雜器數量就少。説明銅在商代主要是爲『國之大事，在祀與戎』兩個最重要的目的服務。冶煉青銅技術的發現，激起古人謀求其供應的熱望，不計成本加以熔鑄。採礦是辛苦而危險的工作，非一般人所樂於從事。所以有些學者認爲，古人對金屬的需求，促成强迫勞工制度的

建立，提高組織及管理群衆的能力，大大加速國家機構的建立(Franklin 1983: 287-89)。

當熔鑄事業發展到可以鑄造工具，廣泛使用於農業及手工業的生産時，生産力就逐漸提高，生活得到改善，社會面貌因之改變。商代到底有多少工具是青銅鑄造的，還是一個很有争論性的問題。有人認爲當時使用相當多量的青銅工具(天野元之助1958: 1-4; 馬承源1980: 11; 唐蘭1960: 10-34; 郭寶鈞, 銅器: 17-23)，有人則認爲使用不多(黄展岳1957: 106; 于省吾1958: 65; 陳文華1981: 410)。由於墓葬出土的青銅器絶大多數是武器及禮器，故認爲那時的生産工具主要是石頭打造，很少以青銅鑄成。不過農具和手工具是大衆所賴以謀生而被珍惜的東西，不會輕易以之隨葬。比如從中商時期出土的泥範的腔形，工農器具佔六成以上(李京華1987: 214)，但墓葬實物却有限。祭器和武器是貴族所擁有，因宗教儀式，或炫耀死者身分等目的而被埋藏。因此它們與墓葬同被發掘的機會，當然遠較當時鑄造的比例高出不知多少倍。從商代手工業成品的精美及多量看，當時一定使用相當多量的青銅工具。

中國開始冶金的時代

一般以爲，中國在發展青銅業以前，與其他文明古國一樣，先使用紅銅。因爲紅銅有以自然的形態存在，不必經過熔煉的過程。埃及在六千多年前已知加熱把紅銅從礦石中還原出來(Pearson, 人類學: 463)，然後用敲打的方法成形。但理論上，青銅熔點比紅銅低，熔煉青銅的技術要比熔煉紅銅容易，故有人以爲熔煉紅銅的技術要遲於青銅。中國過去的考古證據，紅銅鑄器比青銅早。如碳十四年代測定約爲西元前一千八百年的山西襄汾陶寺龍山遺址(山西工作1984: 1068-71)，約爲西元前一千七百年的甘肅武威皇娘娘台(甘肅博物館1978: 435-37)、永靖大何莊等遺址(甘肅工作1974: 57)，都發現含銅量超過百分之九十九的鈴、刀、錐、鑿、環及殘片等。皇娘娘台遺址

頭鐵額，吃砂石的氏族。大概因此氏族以採礦和熔煉金屬爲職業而被轉化爲神話的人物。蚩尤雖有較先進的銳利武器，終於敗給黃帝。它可能是戰國時代儒家王道思想下的產物，强調黃帝是以德服人的聖君。但也可能有所依據，不是完全出於想像。蚩尤屬於東海岸文化的部族，東海岸是古代銅錫礦的著名產地。現今的山東、湖南境內仍有不少的銅、鋅共生礦(北京鋼鐵學院1981: 291)。模擬實驗，發現用相當簡易的方法就可以把共生的礦石煉成鋅黃銅(北京鋼鐵學院1981: 293)。說明該地區的人們有可能很早就有冶煉青銅的經驗。

傳說蚩尤的年代晚於泰國班清和馬家窯文化的青銅遺址，所以那時候有青銅武器并不是不可能的。如果六千年前仰韶文化的人們已知道青銅的物質，則一千年以後發展到能以青銅鑄兵器，或稍後的黃帝鑄鼎，就頗爲合理了。以前没有地下考古材料的佐證，很容易把蚩尤鑄兵器的傳説，看成好古癖的人憑空捏造出來的。現在既然知道蚩尤的時代有使用青銅武器的可能，就不能把此傳説看成無稽之談，而應好好探討其可能性了。中國可能很快從鍛打紅銅，或不經過這一階段就進入青銅的時代，以致發展成以青銅鑄容器、武器和工具爲主，很少鑄造飾物的習慣。不像西洋因長時間使用紅銅打造飾物，後來雖發展青銅，仍保持其傳統，常以之鑄造飾物。

中國古代冶鑄的特色

冶煉金屬在古時候是種革命性的發現。看它如何表現於語言是很有趣的。在商代，單安陽一地，就發掘出成千上萬的青銅武器和祭祀禮器，人人會認爲當時應該有大量文字表現此種物質的。但是迄今甲骨文還不見金字。原因之一，可能冶鑄器物不是商王占問的主題，故不見於卜辭。另一原因是商代的金屬另有他字代表，尚未被我們所辨識。金(𠆢)字首見於西周早期的金文，對於此字造意的解釋雖多，尚無令人滿意者。或以爲作礦生於土中并附有音讀的聲符，或金

已發掘超過三十件的紅銅製品，充分表示那時已不是初有金屬知識，而是有意尋求材料加以鑄造的時代了。但比較可信，且有多量青銅器出土的遺址，如碳十四斷代約是西元前一千六百年的河南偃師二里頭，發現青銅爵、鏃、戈、魚鈎、鏃等(二里頭1974: 238-39; 又1975: 304; 又1976: 259-63)，以及西元前一千五百多年的江西清江吳城的青銅刀(江西博物館1975: 53)，都較出紅銅的遺址遲了一、二百年。

但是近年有些新資料，使一些學者相信中國先有冶煉青銅的技術，到了相當遲的時候才有辦法冶煉熔點較高的紅銅(唐蘭1979: 4; 北京鋼鐵學院1981: 293)。西安半坡的一個六千多年遺址，在一九五六年發現一個殘銅片，化學分析含有大量的銅和鋅、鎳。一九七三年在臨潼姜寨的一個仰韶文化遺址也發現一個銅片，經化驗含銅65%，鋅25%，錫2%和鉛6%(唐蘭1979: 4)。在稍遲，約是五千年前的馬家窯文化也發現青銅刀(北京鋼鐵學院1981: 294, 299)。但有些學者認爲這些遺物都是較晚地層所羼入(安志敏1981: 282)。泰國也報導五千六百到四千九百年前之間的班清(Ban-chiang)文化遺址發現了冶煉的青銅(Fagan, 人類: 210)。從以上的事例看，在六千到五千年前之間，很有可能在中國無意中煉出青銅來。不過這種樣子煉出的青銅，其數量太少，對社會難有影響。真正的青銅器時代要等到能够把握其技術，并有一定量的生產時才算。在一些河南龍山晚期的遺址，如臨汝煤山，登封王城崗，鄭州牛寨等地，都相繼發現了坩鍋、銅渣、銅器殘片、銅塊等物，説明四千年前中國已真正進入銅器的時代(楊育彬1983: 47)。

發明冶金的傳説

傳説的中國金屬武器發明者蚩尤，是四千七百年前的人物(周策縱1973: 5-7)。漢代的工藝作品，蚩尤的造型常是頭頂及四肢持拿五種兵器的人物(水野清一1954: 162, 168-69)(圖7.6)。傳説中他們是銅

『鑄型』的意義。

再者，魏三體石經割字的古文作𠂤，與小篆的剖(𠂤)字，顯然都是由金及刀構成，其創意應當都是以刀割斷捆縛在模型上的繩索，并抉剔泥土取出鑄成的器物。割字部分的害，可能就是表示鑄型已被剔壞的現象，故金文有些割字的『害』部分就被寫成分開的兩半。中國因爲少金、銀、銅等自然狀態存在的金屬，只有通過溶鑄才能取得金屬，故用範型作爲表達金屬的意義。此一事實反映中國古代製作銅器偏好用泥範的特性。從對商及前代銅器鑄造方法的考察，發現在各種熔鑄加工的方法中，不但是鑄器，甚至對於花紋，零件等的加工，幾乎也只用鑄合一法。這與其他的文明古國，主要用失蠟法鑄造，用鉚釘，熔焊等種種加工法，顯然有基本上的不同。中國要到春秋中期才使用失臘、錫焊、鉚釘等方法製造銅器(湯文興1981: 174-76; 張劍1980: 23)。由於中國冶煉的技術與西洋的有隔閡，没有西洋常見的加工法，因此有些學者以爲它强烈反映中國鑄造術的自發性(萬家保1979a: 230-32; Barnard 1963: 227)。

用多片泥範以鑄器物是相當進步的技術。也許在使用現在的金字之前，有取意於較粗陋的鑄造法以表達金屬的事實。熔鑄金屬的技術應是從捶打自然金屬成形開始的，然後演進到在石上挖溝的單範成形，進而雙範成形，終於達到可鑄造複雜器形的有模有範的多片範成形。目前所發掘較早的石範，有約爲西元前一千五百年的江西吳城(江西博物館1975: 53)和山西夏縣東下馮遺址(東下馮考古1980: 100-01)。器範在秦漢時代叫做型，是形聲字。義符表示其製作的材料爲泥土，無由窺見範型的形制。但甲骨文作爲地名的晉(𠂤)字，在秦漢時候有時候被用爲兩片範所鑄成形的，如銅鏃，銅鐓等簡單鑄件。後世的注釋家以爲那是由於聲讀的假借，不是晉字原有的意義。其實晉字是雙片範型的象意字，所以古籍才使用以表示由兩片範成形的鑄物(許進雄1980: 143-60)。其創意約如圖7.2之圖解。曰是套合後的澆口，雙矢則表示并列的，或上下範的鏃溝。由於曰與日形

於土堆下，或坩鍋下注銅液於範中之狀，或作易於持拿的金屬錠形，或開礦之斧以及斫下之金屬粒等等。金字如不與其他的字作比較研究，恐難測知其原來的創意。

甲骨文的鑄字有兩種寫法，各見一次。一作雙手拿一倒皿覆蓋於一土型之上(𠂤)，是表現傾倒銅液於範型之意。另一形被假借爲禱字，作雙手持皿傾倒銅液於另一皿中之狀(𠂤)。兩種寫法都取意於冶鑄器物的操作過程。金文的時代，常於銘文叙述鑄器的原因及目的，故鑄爲常見之字。其書寫的異形甚多，演變的過程是在甲骨文的基本字形上，加上義符金、火，或聲符𠂤而成。最值得注意的字形是由𠂤所發展的𠂤字，全由凵演變而來。凵於甲骨文鑄字是接受銅液的範型，那麼金就是鑄器模型的象形了。金在金文銅(𠂤)字的部分作𠂤，更生動地表現出型與模已套好，捆牢以待澆注的形態(圖7.1)。看來，代表金屬的字是來自以範型鑄器的概念。

金字像多片範的立體形狀，鑄字是最直接的證據，從法字也可以得到間接的證據。《説文解字》給予法字的解釋有二：一是『刑也』，另一是『法平如水，廌觸不直者去之。』其字形也有兩式：一是自金文演變來的𠂤，取意與神羊判案有關的。另一式是使用於東方六國的所謂古文𠂤。刑在古代有『鑄型』的意義，𠂤應指鑄型而言。𠂤與金字的各種寫法(𠂤、𠂤、𠂤)相近，大半出自一源。大概金的字形有兩個相關的意義，一是鑄型，一是金屬。金屬的意義常見，鑄型的意義罕見。法律與鑄型有共通的概念，都是用以規範他種事物的東西。戰國時代魏、楚與中山都有以𠂤作爲『法』字使用的例子，也可印證這種解釋。湖北江陵楚墓出土的律管有『法新鐘之宮』、『法文王之角』等銘，法字即作𠂤(譚維四1988: 41)。處於河北平山縣的中山國，常以𠂤等形作爲數目字『百』使用。都很像金文的金及説文古文的法字。先秦時代的古音，百讀若**pjwak**，法讀若**pjwap**(周法高，**音彙**: 213, 167)，非常的相近。把百與法讀成相近的音可能是某些地區的特殊讀法。金的字形在某些地區作爲法字使用，應來自

119)。銅綠山的礦址有很詳細的報告(銅綠山1975: 1-12; 又1981: 19-23)(圖7.3), 坑道伸入地底只達五十多公尺。麻陽銅礦的礦井則有深入地中達四百公尺(麻陽銅礦1985: 122)。《漢書・貢禹傳》記載貢禹上書, 說當時採銅有深入地中達數百丈的。無疑的, 時代越遲, 淺露的礦床越難找, 就得越挖越深。

以古代的工具挖掘山石是相當不易的。故人們盡量不挖掘沒有熔煉價值的土石, 而在可能工作的範圍內, 盡量使坑道窄小。礦床由於沉積條件的複雜, 難有不是彎曲, 高下不平的。所以礦井多歧道, 有如迷宮(圖7.5)。礦井是由許多竪井、斜井、平巷組成的(圖7.4)。坑道的高度一般在一米多, 湖南麻陽戰國時期的礦井最低爲七十五公分高。寬度最窄的只有四十公分。在這種情況下, 經常要彎腰、跪爬在狹窄低矮、崎嶇不平的坑道上, 工作的效率當然大打折扣。產量也必然稀少而造價因之高昂了。

挖掘山石會激起很多灰塵, 礦石還要敲碎淘選才運出坑口, 以減少搬運所費的勞力, 那些灰塵增加了空氣齷齪的程度。而且礦井挖得深又會引起好幾方面的危險。一是礦井內的温度與壓力的變化。越挖深壓力就越大而温度越高, 空氣也不易流通。造成氧氣不足, 呼吸困難。在那種又熱、又濕、呼吸又難的環境下, 礦工要盡量少穿衣物, 有時幾乎要赤身裸體。另一方面又有瓦斯中毒的可能。至少晉代的人已知以羽毛漂浮與否測知井中有無瓦斯的辦法。礦井裏呼吸的困難可以從金文的深()字看出。此字作有木架支持的坑道中, 有一站立的人張口喘氣, 冷汗滴下, 難以呼吸的樣子。稀薄及污穢的空氣是深坑道中常遭遇的情形, 故以之表達深的意義。

古代不但工作環境差, 而且時時還會有礦井崩塌的生命危險。現代採礦的技術和安全設備都不是古時候所可比擬的, 但事故還是時有所聞。在勞工福利不重視的古代就更不用說了。《史記・外戚世家》就記載西漢時一個事故, 『少君年四、五歲時, 家貧, 爲家人所略賣, 其家不知其處。傳十餘家, 爲其主人入山作炭, 暮卧岸下百

才被放進熔爐, 以節省燃料的耗損。放在水流中讓水冲洗, 溶解雜質, 是最簡便經濟的方法。很多從柬聲的字有選取、精製的意思, 很可能就是從這種去除雜質的作業引伸來的。金文的柬()字, 作一個袋子裏頭裝有東西的樣子。袋子所裝的東西可能是絲麻, 也可能是礦粒。因爲練絲和洗礦都是裝粗料於袋中而置於水中, 讓水慢慢溶去雜質以達到精煉的目的, 并節省人工的費用(陳槃1954: 257-62)。所以大冶銅綠山的礦場有大池塘(圖7.3), 鄭州古滎鎮的冶鐵遺址也有水井與水池(考古發現: 282), 當都是爲了去除礦石的雜質用的。

熔化銅礦需要高温。銅液的比重也大。故熔銅的容器要厚重才能耐火, 防止破裂。根據發掘的現象, 初無專爲熔銅設計的坩鍋或容器, 只選取大口的缸塗泥加厚以爲應用(河南文工1957: 53-73), 在積了相當經驗後, 才改良燒造大口尖底的專用熔銅坩鍋。其形制表現於甲骨文的厚()字, 作一個大口細底的容器依靠在某處之狀。其外形與發現於商代遺址, 俗稱將軍盔的坩鍋很相似(圖7.7)。容器本身已厚重, 加上盛裝的銅液, 重量起碼在二十公斤以上(石璋如1955a: 122; 萬家保1970: 109)。爲了易於傾倒燙熱的銅液, 故設計成上重下輕的尖底形式。但上重而大, 下輕而細的東西難於自己站立不傾倒, 故要傾斜依靠它物。由於坩鍋的壁遠較一般容器的壁厚, 故古人取之以表達厚度的概念。此類形制的陶容器, 少數的壁是薄的, 當是未加厚前的初成品。

製 範

鑄器的第二步驟是製範。有關型範形制的金、法、晉等字已經介紹過。製造的程序是先塑模, 即以泥土塑造所欲鑄器物同大小的形像。然後在其上雕刻花紋或文字以便翻範。翻範的方法是把澄濾過的細泥調製濕潤, 拍爲平片, 按捺在模的外部, 用力壓緊使花紋細節反印在泥片上。待泥片半乾, 用刀分割成數片, 加以燒烤, 每片就是一個型。最後手續是套合。在模子上刮下欲鑄器物的厚度, 然後

絶似, 歷來文字學家都無法找到太陽與箭的合理關係。經此圖解, 就不難明白其字形與意義之間的關係了。

採 礦

器物的鑄造大致要經過三個步驟; 即煉礦, 製範和熔鑄。煉礦是把礦石提煉爲金屬粗料的第一個步驟。煉礦之先, 當然要對礦石有所認識并加以開採。人們從舊石器時代就開始尋找各種石材。但石材有其各自的性質, 很多深藏於地中, 不易在地面找到。而且以石工具挖掘的效率還是有限, 早期大概還不會積極深入地中去挖掘石塊。但到了有階級的社會, 需要以服用某些裝飾物的特權, 去表達其高人一等的地位時, 罕見石頭的價值就受到重視。玉在中國是難得之物, 可作爲佩帶的飾物以增美, 示人以財富, 故被選爲高貴者的表徵。如此一來, 希求那些可琢磨成美麗飾物的玉材的欲求就大爲增加。玉材有些被冲落到河邊, 可不用費力加以撿拾。有些則深藏山中, 要花費相當的努力才可挖掘出來。璞字的意義爲未經加工的玉璞, 也用以表示未經冶煉過的礦石。商代甲骨文的璞()字作雙手拿着挖掘的工具, 於深山內剖取玉材而置於竹筐之狀。弄()字則作於山中挖到了玉璞, 不勝欣喜而把玩之狀, 故有玩弄的意義。表明至少三千多年前中國人已有深入山中挖礦的經驗。甚至五千年前良渚文化使用多量玉禮器時, 其材料已取自深山裏了。到了能够冶鑄時, 石塊的挖掘就自然擴充到金屬礦類了。

礦石的顏色有異於一般的石塊, 稍有經驗者即不難辨識。如孔雀石爲綠色, 藍銅礦爲藍色, 赤銅礦爲赤色, 自然銅爲金紅色。礦石一般少暴露於地表, 多深埋於山中、地底, 要深入挖掘才能取得。礦源要經過長期間的開採才能竭盡, 如湖北大冶銅綠山, 從對有些礦井木支架所做的碳十四年代測定, 知早至商代此山就已被開採(碳十四: 93), 到戰國廢棄時, 估計有四千噸以上的紅銅被熔煉(夏鼐1982: 1-2), 湖北麻陽的戰國銅礦更多, 估計更有八千五百噸(麻陽銅礦1985:

餘人, 岸崩, 盡壓殺卧者, 少君獨得脱, 不死。』

採礦的辛苦和危險可從金文的嚴()字看出。嚴有山岩及嚴厲兩組意義。字形作一手拿着挖掘工具()在山岩裏挖掘礦粒, 放入提籃()以待運出穴道之狀。有時山岩之上已有幾個運出的提籃。採礦多於山中進行, 故此字有山岩的意義。其管理嚴格而工作辛苦, 故也有嚴厲的意義。後來爲分別其用法, 才加山之義符於山岩之義。敢()字則就嚴字去掉山窟的部分, 表示採礦不是易事, 如果不是被迫, 就要具有相當的膽量才會從事。還是强調其辛苦與危險性。

採礦顯然不是一般人所樂意從事的。有些學者以爲其工人常是被迫從事的。在商代或其前, 礦工可能主要由罪犯、俘虜、奴隸等充任。上述的寶廣國少君就是一個例子。在希臘、德意志、芬蘭等地的神話傳説, 與鍛冶有關的人物很多是殘廢的。日本秋田縣的北部, 跛者意義的語音與鍛冶同。學者認爲跛脚的人難以從事狩獵、漁業、戰鬥等需要激烈行動的職業, 故才選擇鍛冶業(貝冢茂樹, 神話: 116-117)。中國古時有刖足的刑法, 是種防止罪犯者有反抗能力而又不失其工作力的懲罰, 它可能起於控制奴隸從事生產的措施。爲了洗礦、熔礦的方便, 礦冶常設在林木衆多的山區。茂密的林木易於隱藏, 不利防止罪犯的逃跑。但如果使工人跛了脚, 就比較難遠逃。而且在坑道中, 正常人也難於行走, 工作能力不比跛脚者强太多。也許會用這種辦法來控制礦工。後來爲了人道關係, 較少肉刑, 就得發展有效的控制及組織的方法以防止其逃亡。前已言之, 有些學者以爲對於金屬熱切的需求, 促成控制和管理人衆能力的强固, 促進了國家組織的早日完成。雖然很難估計控制礦工的技巧, 到底給予國家組織的建立有多大的影響。但在中國, 國家機構的建立與冶金業的崛興, 確實是約略同時的。

煉 礦

採來的礦石要打碎成一定程度大小的顆粒, 并要初步去除雜質

橐外，没有其他更合理的解釋了。有人甚至從陶片考察，認爲五千年以前，仰韶的陶窑已需要有鼓風的設備(袁翰青，**化學史**: 44)。鼓風橐是牛皮縫製的，在地下很快會腐爛。導風入爐的陶鼓風管也易破碎而難辨識，能够保持形狀的并不多，但河南鄭州的商代遺址已見其形制(**古代冶金**: 36)。

鼓風袋的操作是利用皮囊的壓縮把空氣送入爐内，又放鬆之使空氣充入囊中。一緊一鬆，使空氣反復不斷地送入爐中以助燃燒。有人以爲甲骨文的復()字就是以鼓風袋創意的(馬薇廎，**甲骨**: 662)。此字中部的長條形爲鼓風皮囊的本體，即牛皮縫製的部分。兩端分别爲陶管及踏板，足則是帶動踏板的動力。由於鼓風的動作是反復不斷的，故復字有反復，恢復，往復等有關的意義。若要使壓入熔爐的空氣强勁，以提高燃燒的效果，爐端的送風管口要稍細。故甲骨文復字的陶管部分有些作尖鋭形的。不過，中國傳統的鼓風操作是水平式的，如山東滕縣的漢畫象石的鼓冶圖(圖7.10)，其鼓風操作的方向是水平式的。後來發展以水力或馬力推動的，亦莫不採用水平式 (楊寬1960: 47-49; 劉仙洲，**機械**: 51-52)。它和西洋早期慣用的上下足踏式不同。也許中國最初的鼓風橐也是上下足踏操作式，後來才改良爲水平式的。

冶鑄是種特别的技術，需要相當的訓練和經驗。從鼓風熔化金屬，到傾倒銅液於型範的過程，都帶有危險性。控制稍有不慎，使近千度高温的溶液爆炸起來，其威力是相當驚人的。《漢書・五行志》記載一次熔鐵鑪爆炸的事件如下：「鐵不下，隆隆如雷聲，又如鼓聲。工十三人驚走，音止，還視地，地陷數尺，爐分爲十，一爐中銷鐵散如流星，皆上去。」春秋戰國時代，甚至更晚的時候，偶有記載工匠犧牲自己的生命使銅或鐵熔化，得以鑄良劍、佛像的誇張故事(吉田光邦1959: 109-10)。反映冶鑄工藝在人們心目中的困難和危險的程度。

作深坑中有一器物之狀。學者一直不得其解，如以之與鑄()字之凵部分或金之全或金形比較，看起來它表現澆鑄部分的澆口範與器體部分的型範已套好而放置於深坑中之狀。根據鑄器的經驗，如果把澆鑄後的型範放在深坑中，由於空氣不流通，會長久慢慢冷却，如此不但可以防止型範爆裂或走範變形的缺點，而且還可以使鑄件更爲光滑美善而得到良好的鑄件(石璋如1955a: 124-25)。吉字有美善的意義大致緣此而來。安陽鑄銅遺址的周圍散布很多殘破型範碎片(石璋如1955a: 124-25)，就是以此法鑄器的具體反映，顯然商代工匠已曉得鑄造完善銅器的秘訣。

商人對於冶金的認識，我們可以從實物獲知一些概況。中國古代青銅器的主要成分是銅、錫和鉛。商人對於這三種金屬個别的性質以及外觀都有所認識。譬如純錫鑄成的戈曾見於商代的墓葬(張子高，**化學史**: 30)。又有純銅的頭盔鎏鍍薄錫以求美觀的例子(周緯，**兵器史**: 151)。墓葬中也發現純鉛戈的價廉代用明器(馬得志1955: 52; 郭寶鈞1955: 97)。知商人已能分别熔煉這三種金屬。不過從同類的青銅器物，其含鉛量不定一事看來(陳夢家1954: 54-56)，似乎商人還没有充分了解，鉛有助於溶液的流動性和表面的緻密度。商人加鉛於銅，可能因其價廉可替代錫，還不太了解其化學性能，所以難鑄造薄壁的大件器物。到了東周時代，則器壁薄而含鉛量高(萬家保1974: 111)，表明已發現鉛對銅所起的的化學性能了。

商代鑄造不同用途的青銅器，使用不同成分的銅和錫(包括鉛)合金，而對於同類用途的器物，又有約略一致的合金成分。表明商人已粗略了解合金成分與性能的關係。雖然他們的了解不一定是正確的。在商末或周初的甲骨文有則()字，以一鼎及一刀組成。銅鼎是祭祀時使用的器具，要求其顏色輝煌以助陳列時的觀容。刀是實用的切割工具，要求鋭利耐磨，才能經常磨研以保持鋒利。這兩種不同的要求取決於不同的合金成分。由於各種鑄物的性能，要依一定標準的合金成分才能合於理想，故以一鼎一刀表達準則、原則等意

把外範和内模套合在一起。兩者的空間即爲器物的厚度。内外模型的榫眼要扣合，并以繩捆牢，再抹上泥加以强固，以防灌澆時範片走位，導致失敗，然後就可把銅液自澆口灌入了(馮富根1982: 532-41)。這種費時複雜的範鑄法是中國早期鑄器的唯一方法。甚至零件和修補也用同樣的方法，這是中國冶鑄技術的特色，和西洋用失蠟法，以及鉚釘，熔焊，錫焊等加工法大異其趣。這種中國和西洋冶鑄術的强烈不同，明白表示中國獨力發展此技術的事實。

熔 鑄

第三步驟的熔鑄是把銅料液化并倒入模型的過程。它需要能提供高温的熔爐。甲骨文的爐()字是個有支架的爐形。它在卜辭被借用爲祭祀名及用牲的方法。此字在金文則有兩個用法與火爐有關：一是温火爐，另一是經過爐火熔煉的金屬錠，是鑄器的原料。普通用以燒飯、温酒、取暖的爐子不足提供熔化青銅的高温。從考古的發掘，使用的文字，都可以證明商代有熔爐可熔銅鑄器。發掘的晚商煉爐直徑有一公尺大(**冶金簡史**: 27)。從甲骨文爐字，知商代的熔爐有些是有支架可移動的。它們的容量當然不大，可能是較早期的形式。復原的西周煉爐，内徑爲八十八至一百七十公分的橢圓形(葉萬松1984: 660-62)。到了春秋時代，已有很進步的高温爐了(侯馬工作1960: 12; 黄石博物館1981: 30-39; 銅綠山1982: 18-22)(圖7.9)。

鼓風入爐以提高燃燒温度的設備在周代叫橐()。此字在甲骨文作一個緊束兩端的袋子形。雖然它在卜辭用爲地名，不與熔鑄之事有關。我們可肯定商代必有鼓風的設備，而橐是鼓風袋的象形。甲骨文有一個地名寫作一橐與一爐并立，或一橐附於爐上之形(圖7.14)。燒飯用的爐不必用鼓風的設備，只有熔煉金屬的煉爐才需要提供高温的鼓風裝置(圖7.8)。對商代爐壁熔點的測定，一般在攝氏一千一百六十到一千三百度之間(**冶金簡史**: 28)。大半要有鼓風設備的助力才能達到此高温。所以爐上附有袋子的甲骨文字形，除了鼓風

商周的青銅工藝

中國的冶鑄，似乎没有一段漫長的演進過程。似乎從初見多塊範的容器，到不久的商代就突然成千上萬的出土，成就超過同時代的其他文化。商代青銅鑄造業的規模可以從一件大鼎測知。重八百七十五公斤的《司母戊大鼎》是迄今所知最大的商代青銅器(楊根1959: 27)。商代的坩鍋，除去雜質，一個約容銅液十二・七公斤(楊根1959: 27; 郭寶鈞，**銅器**: 6)。要鑄造那麽一個大鼎，就要同時使用七、八十個坩鍋容受銅液，在短時間内陸續傾倒入器範。否則會導致所鑄之器破裂而不完美。全部的工人，包括燒火熔銅，觀火候，運送材料，傾倒溶液等各種分工，起碼要三百人才能妥善運轉。在這種情況下，没有熟練的一貫作業經驗，那能達到人員多，設備多，場地大的鑄造過程不紊亂，圓滿地鑄成那樣宏偉的器物(楊根1959: 28; **商周考古**: 47)。從大量出土的商代青銅器，超過一萬平方公尺的鑄銅遺址(**商周考古**: 45)，都可以想像那時冶鑄業的盛況。

商周墓葬出土的青銅器絶大多數是武器及禮器。那是因爲青銅爲當時最有用材料，由有權勢者所控制，爲他們的需要而製作。競爭是爲了生存不能不採取的手段。戰爭是經常採用的解決爭執的手段。武器則是執行爭鬥，生死攸關的器具。青銅既是最鋭利的材料，當然要優先加以鑄造。另一方面，無時不在的鬼神世界對於古人來説，有不可抗拒的威力，主宰着人們的禍福，不能不加以取悦。供奉他們的禮器就得用最貴重的青銅。在這種「國之大事，在祀與戎」的古代中國社會，青銅的主要鑄器就順理成章爲祭器與武器了。

從出土實物，我們可以了解商代青銅工藝的盛況和高度水平。但是商代有關冶鑄的占問才一、二見，這不能不説是奇怪的現象。到底是因爲鑄器是工匠們的事，不必勞動商王去占問，還是商代對於鑄器已甚有把握，不必向鬼神謀求對策，或祈求福佑以保證鑄器的成功呢？它的答案我們恐怕已無法得知。雖然商代的卜辭缺少當代有關青銅鑄器的訊息，但從象形文字可得一些啟示。甲骨文的吉()字，

記》雖然没有言及不同合金成分的火焰顏色也有變化，想來工匠們也會注意到這個問題。《荀子・强國》有『刑范正，金錫美，工冶巧，火齊得，剖刑而莫邪已。』反映合金成分和火焰顏色在整個鑄造過程中的重要性，以及這種概念的普及性。戰國時代對於武器鑄造的質量相當重視，尤其是趙國，常在武器上刻劃一系列監督官員以及鑄造工匠的名子，以確定品質的負責者。銘文最後常是『冶某撻齊』(黄盛璋1974: 18-28; 又1991: 57)。齊是合金成分的比率，撻即錘打。掌握正確的合金成分和適度的鍛打是打造優良兵器的重要關鍵。

貴金屬：金與銀

在金屬中，金與銀的性格最爲相似：儲量稀少，富光彩，不受温潮的影響，不易氧化腐蝕。其外觀和賦性迥異於他種物質，很容易引起人們的注意。尤其是它們有以相當純的狀態存在，且易於加工，不像其他的礦石要通過高熱熔煉才能取得，所以從很早開始，就一直在很多社會被視爲貴金屬，以之打造裝飾物或作爲交換的通貨。環地中海的一些古代文明，至少於五千五百年前就都以金、銀打造飾物，而可能於二千八百年前作金銀貨幣。中國對這兩種貴金屬的認識和使用，依目前的資料看，起碼遲緩一千年以上。大半是中國境内没有豐富的自然金與銀，才使中國異於其他的文明，選擇了玉作爲表現財富與身分的象徵。

金是種質軟、色亮黄而富光彩的金屬。它的延展性最佳，一盎司的金可錘打成三百平方呎的金箔，薄至0.0001毫米。銀則色澤亮白，最具反光效能。擦亮時，可反映百分之九五的可見光線。它也易加工。延展性僅次於金。其他的珠寶也常經它們的襯托，更顯出豐彩。以之製作飾物時，就常加入他種金屬以增加硬度，適應經常擦磨服戴的要求。

商代的青銅鑄造業已非常的發達，精美的程度當時可算世界第

義。

古代文獻對於青銅合金成分與性能之間的關係，講得最清楚的是戰國晚期編輯的《考工記》，它對於合金的成分有如下的記載。『六分其金而錫居一，謂之鐘鼎之齊。五分其金而錫居一，謂之斧斤之齊。四分其金而錫居一，謂之戈戟之齊。參分其金而錫居一，謂之大刃之齊。五分其金而錫居二，謂之削殺矢之齊。金錫半，謂之鑒燧之齊。』這六種不同器物的合金配料，因爲對金字的解釋不同，所以對於銅與錫(包括鉛)的比率有參組不同的意見。傳統意見的六齊分别爲鐘鼎83.4% 比16.6%；斧斤80%比20%；戈戟75%比25%；大刃66.7%比33.3%；削矢60%比40%；鑒燧50%比50%(梁津1955: 54; 章鴻釗1955: 21)。晚近學者較常引用的意見是鐘鼎85.7% 比14.3%；斧斤83.4%比16.6%；戈戟80%比20%；大刃75%比25%；削矢71.4%比28.6%；鑒燧66.7%比33.3%(萬家保1970: 9-11; 楊寬，**冶鐵**: 17)。後一組意見與今日實驗所得的結果比較接近。當錫的成分佔17到20%時，青銅的質料最爲堅韌，宜鑄造斧斤、戈戟等物。當錫佔30到40% 時，硬度最高，宜於鑄造大刃、削、殺矢等需鋒利的器物。又錫的成分增高時，青銅的呈色也由赤銅，赤黄，橙黄，淡黄而變化至灰白(郭寶鈞，**銅器**: 12)。鐘鼎要求有輝煌的赤黄顏色以爲陳列之用，故銅的成分要高。鑒燧則要求有良好反映效果的灰白顏色，故錫的成分要高。

古代没有儀器可分析其合金的成分，控制合金的分量大致要憑工匠長期累積的經驗。最可能是經由爐火顏色的觀察。《考工記》有對爐火温度變化的觀察如下：『凡鑄金之狀，金與錫黑濁之氣竭，黄白次之(黑濁氣是揮發性不純潔物質的氧化。黄白氣是由於錫先溶化，呈黄白色)，黄白之氣竭，青白次之(温度提高，銅的青焰色也有幾分混入，呈現青白色)，青白之氣竭，青色次之(温度再提高，銅全部溶化，銅量比錫量多，只有青色了)，然後可鑄也。』(郭寶鈞，**銅器**: 13)充分體現工匠長期在爐前觀察精煉過程的火焰顏色的變化。今日常以『爐火純青』以表達高超的技藝，就是來自此種的觀察。《考工

一般從裝飾品的身分演進到通貨需要相當久的時間，推測西周以白金稱呼銀是完全可能的。甚至更早的時候已有銀製的器物。

青銅雖可因合金成分的差異，鑄造赤紅，赤黄，橙黄，淡黄以至灰白等不同成色的器物。但一鑪只能鑄造一種色調的器物，難以鑄造圖案複雜且多彩繽紛以滿足盡善盡美的追求，因此就有嵌鑲技術的發明。開始是利用不同顏色的材料，用粘合或捶打的方式，把花紋嵌到銅器上。後來以金汞劑鎏塗於器表，加熱使汞分離而留下耀目的黄金薄層。商代偶有鑲粘藍色的緑松石或孔雀石的銅器或漆器。但一般以爲要到春秋時代才逐漸有嵌鑲金、銀的器物，鎏金則要等到戰國時代。然而安陽大司空村五十年代才發掘的一件晚商銅車軸飾，紋飾和幾十年前就入藏加拿大安大略省博物館的嵌鑲金、銀絲的銅車軸飾，除了比博物館的稍小，及不在花紋中嵌鑲金銀絲外，幾乎一模一樣。從種種迹象看，安大略省博物館的銅車軸飾不可能是僞造的。因此中國至少自西元前十一世紀就有嵌鑲金、銀的技術。

從出土的數量看，商代的金、銀可能比現代的金、銀更爲罕見和珍貴。很可能只有商王才偶爾使用嵌鑲金、銀的器物殉葬。商王的墓都被盜掘一空，所以不見於其他正式發掘的墓葬。不管出土的量如何少，商代肯定已知悉貴金屬金和銀，并有所使用。

銅

甲骨卜辭問及有關鑄造的，迄今只有二條材料。一作『王其鑄黄吕，奠血，唯今日乙未利？』(**合集**41866)。奠血是新鑄物的衅血儀式，也見於《孟子・梁惠王》。吕與冶鑄有關，又是黄顏色，無疑是卜問有關鑄銅之事。另一條作『……其𤔔黄吕……乍凡(盤)，利唯……？』(**合集**29687)。辭句雖不完整，𤔔字的意義也不清楚。黄吕既然與作盤有關，也應是鑄造之事。甲骨文吕字也常見於周代的銅器銘文，多與鑄器有關，如『邦公牼擇其吉金，玄鏐鑪吕，自作和鐘』、『王賜X 吕，用乍彝』等(周法高，**金文**: 4782-4804)。吕字作兩個方

一。當時的知識足以了解金、銀的優異性質而廣加利用。但是迄今只發掘到少量小件飾物及包金箔的器物，重量全部加起來不超過幾個盎士(Barnard & Sato, **金屬遺物**: 96-99)，銀器則根本没有見過。當時人們怎麽稱呼金、銀當然也不清楚。

《尚書・禹貢》梁州所貢的鏐，後代註釋家以爲即是黄金，是尚不能證實的名稱。金在商、周時代的意義是金屬，尤其是青銅或其主要原料的紅銅。青銅器鑄成時的呈色近於黄，後來受氧化作用才漸成青色。因此西周初期時，黄金指的還是青銅。《周易・噬嗑》的『噬乾肉，得黄金。』是表達吃了没有把野獸體内的青銅箭頭取出而腌製的乾肉，以致意外得到小財富，爲可喜的現象。後來創造了銅字，金字才逐漸轉稱黄金。甚至戰國晚期它還經常指銅材，與黄金有别。如秦末年的《金布律》，『縣都官以七日糞公器不可繕者，有久識者靡蚩之，其金及鐵入以爲銅』(雲夢秦簡1976: 4)。到了漢代金字才普遍用以指稱黄金。

很顯然華北地區少有金的儲藏，中國人才少見使用。鄰近中原的産金區是在楚國的領地，所以要等到春秋末期楚國積極參加中原的政治時，金的供應才足够流通而被選爲大宗交易的通貨。《管子・輕重甲》『萬乘之國必有萬金之賈，千乘之國必有千金之賈』。以及《史記》記載戰國時國君賞賜臣下，常是黄金千金、五百金，都反映戰國黄金流通量之大，與西周以前的現象非常懸殊!

商代的煉鑪很容易達到銀的熔點攝氏九百六十度。而且銀礦常與青銅的合金材料，銅、鉛、鋅等合成，常是煉取這些金屬的副産品。照理説，商代熔煉大量的銅、錫，應有副産一些銀的。奇怪的是，正式的發掘還不見銀的報告。西周昭王時代的《叔卣》銘，『王姜史叔史(使)于大保，賞叔鬱鬯、白金、趨牛。』(金文總集: 3024)所説的白金很可能就是銀。戰國時期楚墓隨葬器物的遣策也常見以白金稱銀。《尚書・禹貢》提到梁州貢鐳。它雖是春秋晚期根據傳説記録的。以春秋中期已有銀空首布的鑄造(蔡運章1987: 66-67)(圖15.6)，

的青銅鑄造及作坊(湖北博物館1976a: 26-41; 又1976c: 5-15)。古代煉錫的方法浪費很多錫，成本高(上文已說明由礦石直接煉青銅要比分別煉銅、錫再合成青銅容易)。也許周地的錫礦含錫量太少，或沒有較進步的煉錫技術。其技術有可能由南方北傳到華北地區。可能周人從商人學得較高明的鑄造技術，開始大量鑄造并勘查礦場。但是短期間內難作廣泛的調查和開採，故要向勘測較詳細，開採已具規模的江南礦場大量進口原料。所以江南地區才在先秦的文獻獨享錫産的大名。

鉛

鉛是周代青銅合金常見的金屬。鉛色白而與錫略似，但會在空中氧化而生一層灰黑色的薄膜。商代既有純鉛的明器，對其性質自然也多少有些認識。但是今日使用的鉛字，并不見於甲骨文或金文。當銅器銘文言及青銅的成分時，有些是後世不見使用的，有可能其中就有指鉛這種金屬的詞。銅器言及鑄器材料有『擇其吉金，玄鏐鑪吕』，『擇其吉金黄鑪』，『吉金鑪吕』，『玄鏐赤鑪吕』，『吉金元吕』，『擇其吉金，玄銑白銑』，『乃用吉金鐈鎛』等辭句(周法高，**金文**: 7565, 7611, 7622, 7659, 7668)。由於中國青銅的合金材料主爲銅，錫，鉛三種材料，吉金如指銅料而言，其他的成分自是錫或鉛。故有人以爲鐈鎛，玄鏐，玄銑等爲鉛，或玄銑爲銅，白銑爲錫等不同的意見(周法高，**金文**: 7611-12, 7660-61)。目前的材料還難決定到底何種説法才對。如單就金屬的呈色言，黄鑪，赤鑪應是近於銅，或絶大部分是銅的合金，玄鏐、玄銑近於鉛，而白銑近於錫了。周代必有代表鉛的語言及文字，只是隨着時間的改變，已難考察了。

鐵的性質

金屬的分類，西洋以鐵與其他非鐵金屬，如銅、錫、鉛、鋅等，分居不同的部類。戰國晚期的《管子・小匡》則以『美金』、『惡金』來區分青銅與鐵。大概都是着眼於鐵容易氧化而生銹。金屬品類的字都以『金』義符及一聲符構成。但早期的鐵是象意字，義符『金』是後來才加上去的。或是鐵的聲符，其意義爲鋭利。鋭利是鐵被利用的價值所在，應該就是鐵字的初形。

青銅器鑄成後不必鍛打加工，但商周時代的鐵器是鍛打成的。𠂤字很可能取意於砧(呈)上鍛打武器(戈)之意。可能兼有鐵及鋭利兩種意義。𠂤字在西周初的《班簋》銘文「土馭𠂤人」，是某種職工的職稱。依字形的演變趨勢看，𠂤大半是戠的較早字形。故有些學者認爲『𠂤人』即可能是冶鐵工人(郭沫若1972b: 6)。後世冶鑄業常與燒陶業并提，因兩者的業務有關聯的地方。春秋時期的《叔夷鐘》有『陶戠徒四千，爲汝敵(嫡)寮』的銘文(**金文總集**: 4102)。以陶與戠并提，使得戠徒最有可能指冶鐵工人講。

鐵是地表儲量僅次於鋁的元素，但大多與他種元素化合，要經過冶煉的過程才能取得。只在有限地區它以天然形態存在，但存量非常少。人類在好幾千年前已從含鎳低的隕石知道它的性質。隕石來自天上，所以古代埃及或蘇美爾人就稱它爲『天上來的銅』或『天上的金屬』。純鐵呈銀白色，性可鍛打拉長。它還具有磁性。隕鐵罕見，早期時視爲貴金屬，多作爲飾物。公元前二千九百年的埃及金字塔中曾發現鐵珠子。通過加熱，鐵與碳不同成分的合金，可成不同性質的鋼，硬度與韌度都可以大大超過青銅。可以打造工具，改進工作效率，提高生活水平。也可以打造武器，成爲軍事强國。一旦人們能把礦石煉成鐵，大量打造工具和武器，社會的層次才會進一步的提高，才算進入鐵器的時代。

鐵容易氧化而銹腐呈褐色。鐵器長期埋藏於地下，經常會接觸濕氣而腐蝕得無影無踪。因此很難從實物去證實人們何時知道鐵的性質和打造鐵器。例如在中國，迄今發掘的春秋、戰國時代的鐵器都因銹腐而殘缺，少有形體完好的，更不用説商或以前的鐵器了。過去由於發掘的工作做得不多，没有早期的鐵器出土，因此不少人懷疑

框(吕)或兩個橢圓形(〓)，有時附加義符金，一定是金屬錠的象形。吕是礦石熔煉後之物，可能是純銅，或任何金屬錠。當要確指何種金屬時，還得説明是黄吕，或是爐吕等。

金字原先是金屬的通稱，由於最常用的金屬是青銅，故金多指青銅而言。後來由於逐漸以銅稱青銅或純銅，金才漸被用以轉稱黄金。到了漢代，金字已大多用以指黄金，與銅有顯然不同的意義。金文的銅是形聲字，開始時似乎只指已鑄成的青銅器物，不是用以指鑄造素材的純銅或青銅錠。作爲原料的銅仍稱爲金。戰國時代的文獻，如《越絶書・寶劍》和《管子・地數》，雖有以銅稱銅礦或銅材的例子，它比銅器銘文以銅稱銅料的時間要早。很可能是後世編輯文獻時，以銅字替代金字。

錫

錫字見於春秋時代的銅器，由三部分組成：義符『金』表示此物質的類屬，『易』爲音符，𠂤應是錫錠的形像。華北的錫可能由華南進口，多見成錠之形，故依之以造字。根據《新唐書・地理志》的記載，距離華北政治中心較近的産銅和錫的地區有兩個：一在河南，山西，陝西三省的交界；一在江蘇，浙江，安徽三省的交界(圖7.11)。前一地區是周人原有的根據地。周人應該熟悉自己家園的物産，對於銅錫的需要，應該自給而有餘，不必從他地進口。但是漢及先秦的文獻，提及的重要産錫地都在華南，幾乎没有提到華北的區域(萬家保1970: 102; 楊寬，**冶鐵**: 17-18)。

錫是中國鑄造青銅器的重要原料。早期的文獻既然只知江南盛産錫，很可能江南地區就是中國青銅業的發源地。《史記・五帝本紀》的《正義》説，居住在山東地區的九黎酋長蚩尤，是吃沙石，身具銅頭鐵額異相而持有五種兵器的人物。山東地區是從青蓮崗文化發展起來的，與東南海岸地區的文化有密切的關系。蚩尤的傳説顯然是把某氏族的職業擬人化了。江南地區在商代早期就有甚爲進步

中國在春秋晚期以前没有冶鐵之舉。對於提到鐵的較早期文獻，都想盡辦法給予否定的解釋(李學勤1959: 69; 黄展岳1976: 62-64)。近年在河北平谷與藁城二個中商遺址發掘二件嵌鑲鐵刃的銅兵器(河北博物館1973: 266; 又1974: 42-43; 北京文管1977: 5)。存世也有西周銅兵嵌鑄鐵刃的報告(Freer Gallery，**中國青銅器**: 96)。充分説明三千年前人們不但知道鐵，還認識它的鋭利性質，不嫌費工地把鐵鍛打成鋭利的刃，再套鑄於戈、鉞一類的兵器。幸好鐵刃被套鑄在銅中，没有完全被氧化，仍可測知存在的痕迹。如果整件兵器都是鐵做的，恐怕就會腐蝕得全無痕迹了。

中國冶鐵的時代

亞美尼亞人約於三千五百年前用煉爐把礦石煉成熟鐵(或稱海綿鐵)，再用鍛打的方法成形。近年來的發掘工作，證實中國開始冶鐵的時代要較早先想像的早得多。河南三門峽上村嶺虢國墓葬發現西周晚期人工冶煉的銅蕊鐵劍(三門峽工作隊1992: 113)。春秋晚期則有用熟鐵滲碳鍛打成鋼的劍(長沙火車站1978: 44,46-47)。其發展的時期無疑會更早。有人以爲西周時鐵已習見(郭沫若，**中國史稿**1: 313; 許倬雲，**西周史**: 124)。商代的鐵刃銅兵器，由於殘留的鐵質太少，難以做肯定的科學性推論，故有些專家以爲那是由熟鐵打造的(唐雲明1975: 57-59)，但有些人則認爲是隕鐵(李衆1976: 31-32)。平谷的鐵刃經詳細的科學分析，已確定是由隕鐵打造(張先得1990: 66-71)。如果藁城的嵌鑲鐵刃是熟鐵，則中國煉鐵的時間就不遲於西洋了。鐵是可以不經過熔煉而發現於自然界的。它可以鍛打得比銅器更鋭利。也許在發明銅冶之前，人們偶而碰到隕鐵，了解其性質而誘發人們燒烤石塊，導致冶金術的發明。商代既已知鐵的鋭利優點。當時也對礦石提煉爲金屬的技術積有相當的經驗。鐵礦在中國的分布又遠較銅、錫等普遍。把鐵礦提煉成海棉鐵，一般只需要攝氏九百到一千二百的温度，也是商代的陶窯能够提供的。從地理條件和技術層次

用於生命攸關的戰場，但不妨用以鋤土。大量鑄造足以彌補其易折的缺點，所以很快就發展起來。它對產業的影響可以牛耕作例子。商代就已知牛耕的應用，但因没有鐵犁可以入土深耕，效用不顯，所以春秋以前不積極發展它。但使用鐵犁後，牛耕可以有五倍人力的效果。其效果明顯，才大量行用。

西洋知道鐵以及鍛打熟鐵都不晚於中國，爲什麽比中國至少遲幾百年或千年才能製造生鐵呢？原因大概是中國古代鑄器偏好用範的特性。前已介紹的商代銅器各種熔鑄加工的方法中，不但是鑄器，甚至對於花紋，零件等的加工，幾乎也只用鑄合一法。這與其他的文明古國，主要用失蠟法鑄造，用鉚釘，熔焊等種種加工法，顯然有基本上的不同。中國要到春秋中期才使用失蠟、錫焊、鉚釘等方法製造銅器。故代表金屬的『金』字是以範與型已套好待鑄的形像表示的。商代以來對陶窯的不斷改良，至春秋晚期已能將煉爐的温度提高到熔鐵的攝氏一千五百度，故因勢把鐵燒熔成汁以澆鑄器物，減低成形所費的時間。

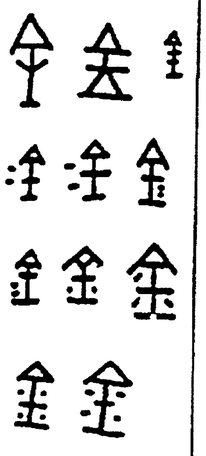
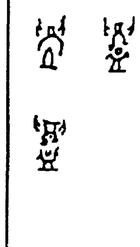
春秋晚期的人們已發現鍛打鑄鐵以減少碳分，改良鑄鐵易折的缺點(北京鋼鐵學院1974: 342)。也許去碳成鋼的技術尚難把握，或成色不美，那時的名劍仍以銅鑄爲主。到了戰國中、晚期，生鐵鍛打成鋼的技術才成熟，鐵才成爲武器和工具的主要材料。以鐵做鑄器的型範，也可一再的翻鑄，不必每次剔壞模型以取鑄器，大大提高生產的速度。社會面貌因鐵的普遍使用起了較大的變化。因之有以鐵的廣泛使用作爲中國封建社會的開端(楊寬1980: 90)。到了漢武帝時，以銳利爲目的的生產工具和武器大都以鐵製，連日常用具和機械構件也逐漸被鐵所取代(北京鋼鐵學院1974: 342)。銅在前代的另一個重要特色，美麗的外觀，也被輕便艷麗的漆器所取代(標準計量局1977: 38)。從此銅器鑄造業一蹶不振，可以説只使用於度量衡的用具上，因其質料比較不受燥濕、寒暑等外在因素的影響(王人聰1972: 45-47)。

來看，商人有可能鍛打熟鐵以成器(楊寬，**冶鐵**: 111-12)。有些學者認爲西周時鐵已習見。而春秋晚期《叔夷鐘》所説的某小國有陶戜徒四千，即陶工與鐵工。或會認爲其規模未免過大。但此四千人如包括陶工與鐵工，鐵工又包括礦石開採、熔煉、鍛打等各類分工。則一個礦業區有如許人數并不太可驚怪。故西周時代可能已有文字代表鐵，其字就是戜。鍛打的方式太過費時，初期的技術恐怕也難把握，故成品少而不普及。要等到鑄鐵發明後，冶鐵業才大見發展。

近年在新疆的考古工作，聲稱不少地區在西元前一千年的遺址已普遍於墓中發現鐵器。其種類繁多，有生產工具的刀、錐、鐮、鏟、銼、釘，武器的劍、鏃，裝飾品戒指、簪、鐲、帶鈎、帶扣、牌，以及容器釜等(陳戈1990: 368-72; 唐際根1993: 561-64)。其中不少遺址還做了碳十四的年代測定，似乎其真實性是不容懷疑的。但是其中有些器形是要到東周時代才見的。雖然商代已發現少量鐵器，西洋初見鐵器的年代也早於西元前一千年。但不應有像新疆地區這樣的普遍。從器形看，其中有些鐵器甚至可能是生鐵鑄造的。中國發展生鐵鑄器雖比西洋早一千五百年以上(李衆1975: 2-3)，但也不會比西周晚期早得如此多。更不應在產業落後於中原的新疆地區有如此反常的現象。比較合理的解釋，似是作爲碳十四測定的樣本，受到附近原子彈試爆輔射線的污染，使年代測定要較實際的早些。

中國發明生鐵之早

用多塊範鑄器是中國傳統的金屬成器法，很可能在鍛打熟鐵階段不久，中國就發展到用傳統的範鑄法(楊寬，**冶鐵**: 20)。甚至有人則以爲中國先有鑄鐵(萬家保1979b: 146)。不像西方國家經過了三千年，才由塊煉鐵發展到鑄鐵。戰爭可能是春秋發展鑄鐵的契機。那時諸侯交戰頻繁，士兵漸成職業化，從事生產的人員減少，不能不謀求增產的方法。改良工具是增產的主動力之一。但青銅是鑄造武器所需，難以大量轉用以爲農具，故着眼於鐵的鑄造。鑄鐵雖易斷折，不宜

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				金 象模與範已套好，或已澆鑄而有金屬液濺出狀。
				鑄 象雙手傾倒坩堝進行熔鑄之意。

鐵冶與語言

隨着冶鐵業的興起，新的語言也產生。其中最重要的是『冶』字，組成很多與鑄造和鍛打技術有關的複辭，如礦冶、鍛冶、陶冶、冶金、冶煉等。冶字的使用甚晚，最早見於戰國時代的器物。此字早期的字形作㪚，大半是刀(𠂉)、捶打的砧(冂)、火(火)、與金屬渣(=)等成分的組成。冶是鋼鐵興起後才出現的字，很可能與此種新發展的鍛打技術有關。冶可能表現於砧上鍛打加熱的生鐵鑄成的刀，擠出多餘的炭素和雜質的煉鋼法。它也可能是以熟鐵反復在炭火上加熱，滲碳，鍛打，使碳素均勻分布，并擠出雜質的滲碳煉鋼法。總之，冶較可能是種與鍛鋼有關的技術。

冶字出現於青銅兵器銘文，是製造兵器的最基層工匠，是從事最後加工手續的工人。冶之上級依次爲武庫工師，司寇，令等初鑄品工匠及監督官員(郝本性1972: 35; 黄盛璋1974: 38)。根據實驗，八十多硬度的銅器經鍛打處理後，可提高到二百多硬度(黄展岳1976: 63)。在鐵器發展之前，銅兵器一般不作鍛打的加工(黄展岳1976: 63)。冶既是一種提高殺傷效果的鍛打或磨礪的工夫，冶者負責武器的精製，大概應用鐵冶鍛打的新技術於銅兵器。鍛冶的技術變成較範鑄普遍，就成金屬工業的泛稱。當銅器業没落後，冶的工作就幾乎只有鐵工了。冶的技術比較注重提高效能，故陶冶就用來表示經由修養，教育以提高品德的過程。

把鐵冶的用語推廣到一般用途的尚有鍛煉一詞。鍛是以捶打的方式提高效能，煉則是用高熱的方法純淨其質料。鍛煉被用以表達提高心志或體能的經驗。鍛的字源是叚(𠂤)，金文的字形，作一手持工具以捶打某物之狀。其事或可能於山中進行，其本義或是斫取山岩的石材，引申以名鍛打的工序。煉的字源是柬，已介紹過。特別優質的銅叫煉銅或煉金。古時常以多少煉表示品質的精美程度。西漢的銅鐘有卅煉(景明彗1989: 139)，東漢的一把鋼刀上也有『卅煉』的銘文(劉心健1974: 61)，表示經過三十次的加熱鍛打才完成的。更誇張的則説百煉或百辟，其精煉過程的費時自不言可喻。

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
法 象神羊以角觸不直者去之，持法公平如水，保持平面之意。	法			
割 形聲字，從刀害聲。 象以刀剝割型範以取鑄器之意。	割			
晉 象兩片範的澆口及鏃之刻溝形。	晉			

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
嚴 嚴 象於山岩中挖掘礦石入籃之意。	嚴 嚴			
敢 挖掘礦石爲勇夫敢行之事。	敢 敢 敢			
深 象人於深穴內，因空氣悶熱，張口呼吸，冷汗滴下之狀。	深 深			

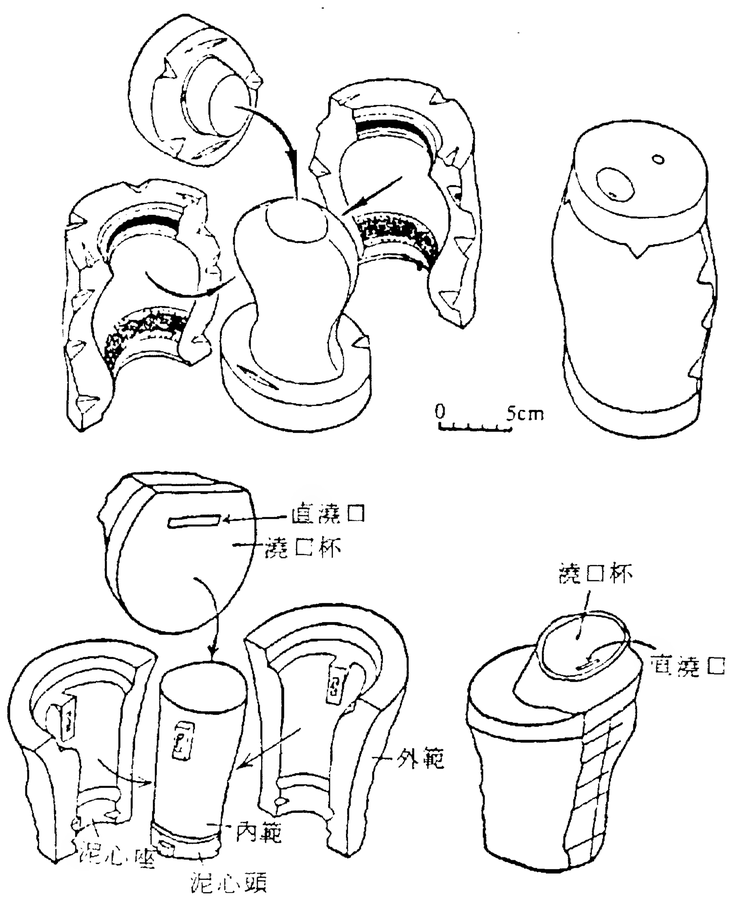
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
璞 象手拿工具於山中挖掘玉璞之意。				
弄 象於山中玩弄挖掘到之玉石意。	弄			
東 煉 象袋中裝物，以便入水去除雜質之意。				
厚 象厚重之坩鍋依靠於某物之狀。	厚 厚			
橐 象兩端緊束之鼓風袋形。	橐			

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
鑪 爐 象在架上可移動之火爐形。	鑪			
橐 象橐連接於煉爐之狀，或加虎之聲符。				
復 象腳上下踏橐往復鼓風之意。	復 復 復			

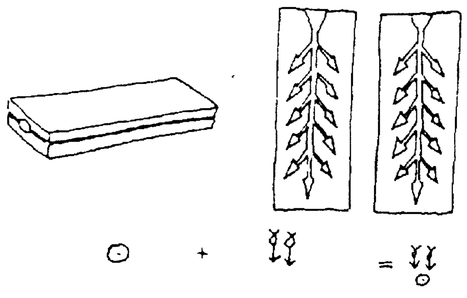
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
鼎	鼎 鼎 鼎	鼎 鼎 鼎	鼎 貝	則 以鼎及刀會意。鼎需顏色輝煌，刀需銳利耐磨，各有一定的合金成分之意。
呂	呂 呂 呂	呂	呂 呂	呂 象金屬錠之形。
	銅 銅	銅	銅同 銅 金同	銅 形聲字，從金同聲。
	鍚 鍚	鍚	鍚易 鍚	錫 從金易聲的形聲字，并附加金屬錠形。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
	戔 戔	戔 戔 鐵	戔 鐵	戔 鐵 象以打武器於砧上，使銳利之意？
	治 治	治	治	治 可能象於砧上鍛打加熱的刀，擠出雜質的煉鋼法。
	段 段	段	段	段 鍛 象以工具敲打山岩以取礦石之意。

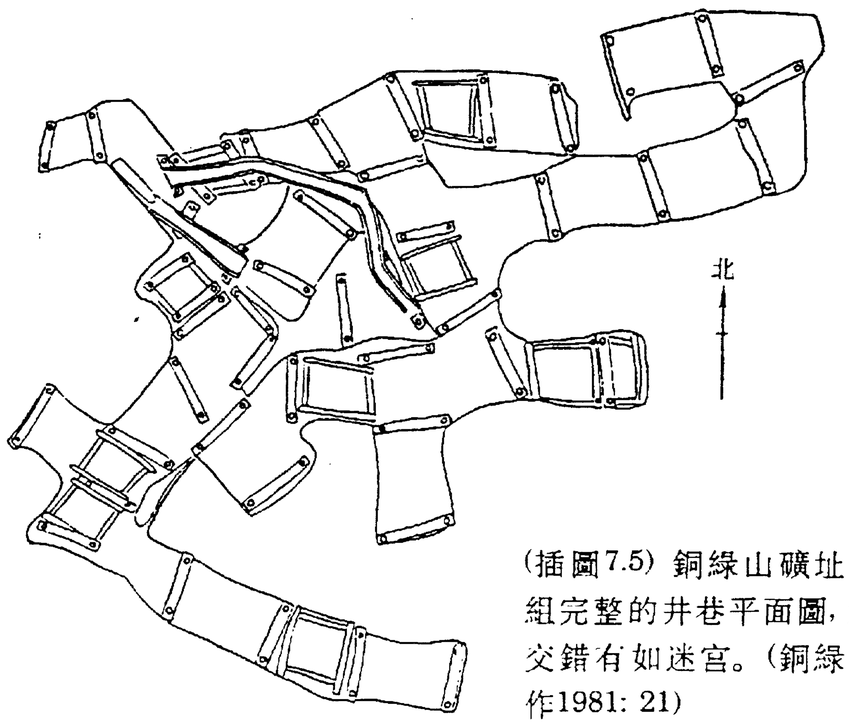
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
吉 吉 吉 吉 吉	吉 吉 吉 吉 吉	吉	吉 吉	吉 型範已套好澆鑄而放置於深坑狀。可得光滑的良好鑄件。



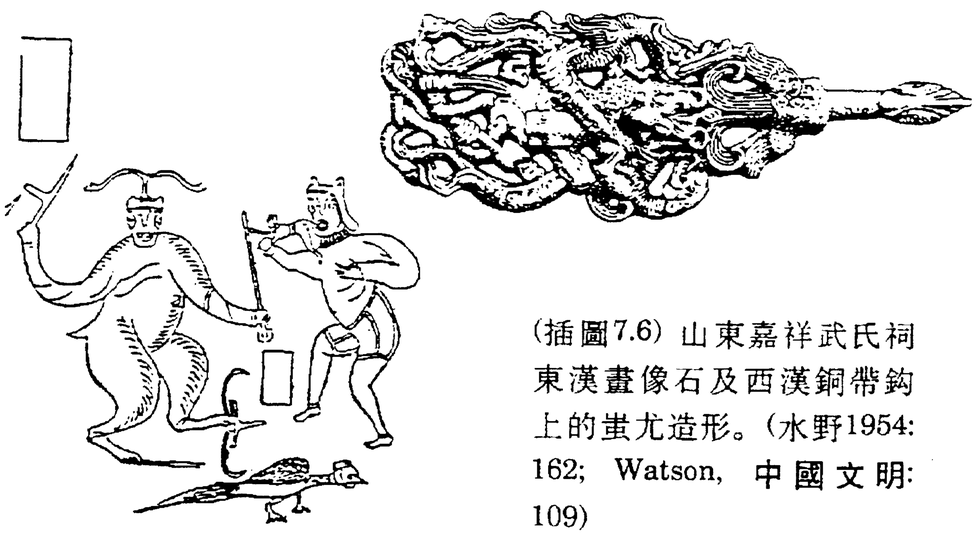
(插圖7.1) 青銅鑄造的多片範合範的示意圖。(**古代冶金**: 38)



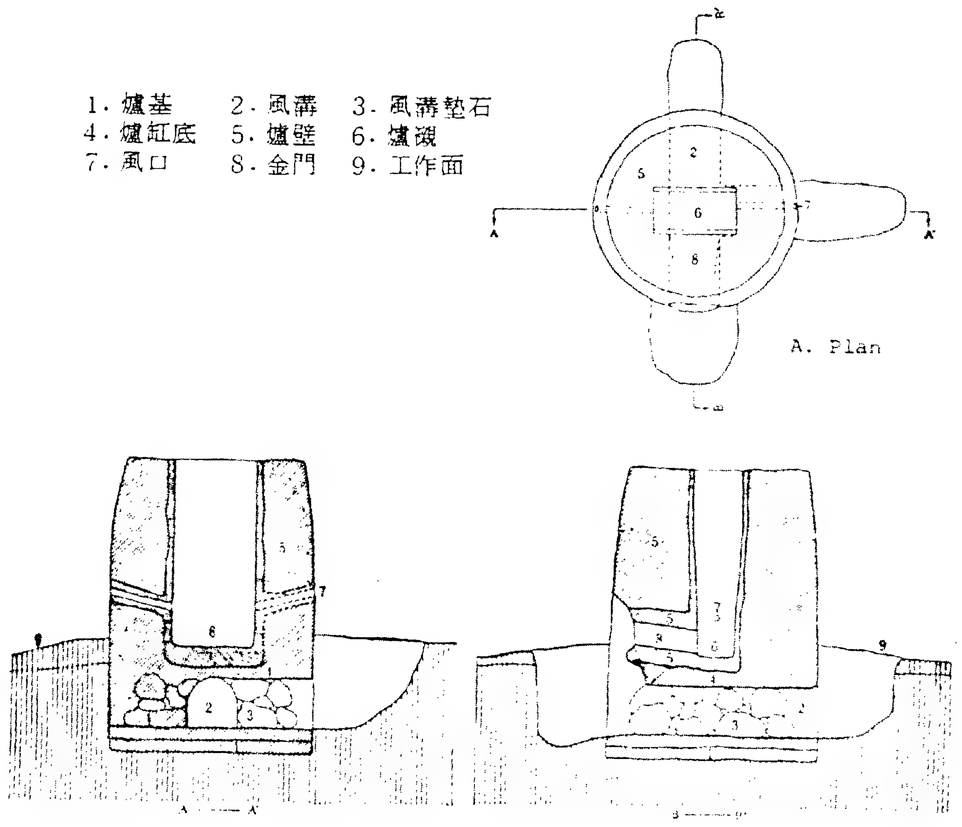
(插圖7.2) 脊字的創意圖解，兩片範鑄法。



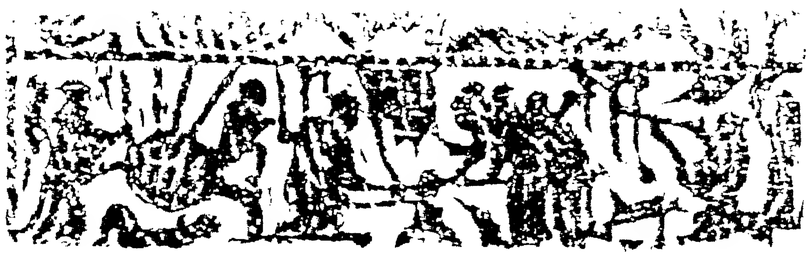
(插圖7.5) 銅綠山礦址的一組完整的井巷平面圖，縱橫交錯有如迷宮。(銅綠山工作1981: 21)



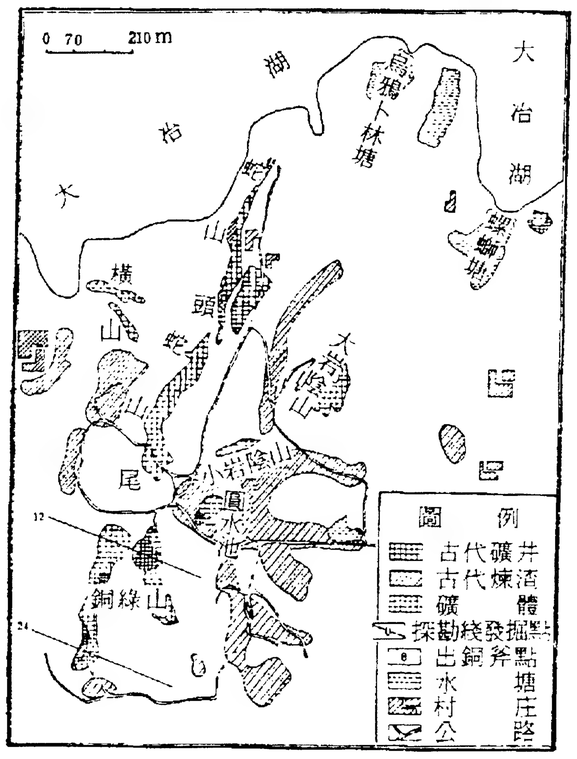
(插圖7.6) 山東嘉祥武氏祠東漢畫像石及西漢銅帶鈎上的蚩尤造形。(水野1954: 162; Watson, 中國文明: 109)



(插圖7.9) 春秋時代高熔鑪復原結構圖。(銅綠山1982: 20)

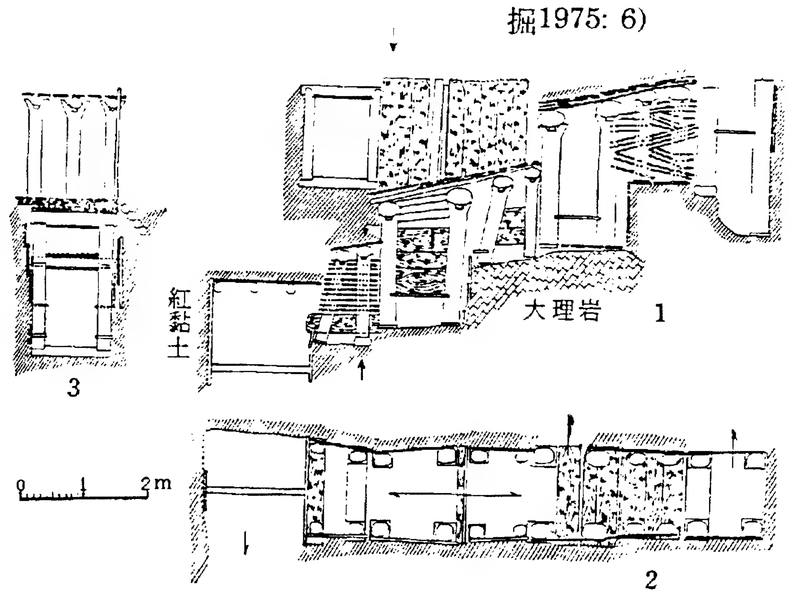


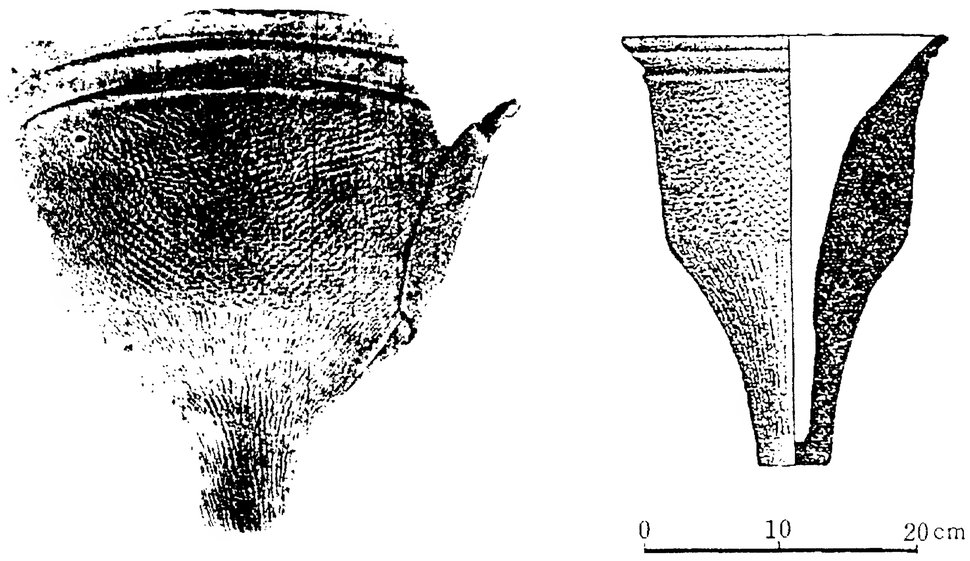
(插圖7.10) 漢畫像石上的炒鋼和鼓風設備。(古代冶金: 65)



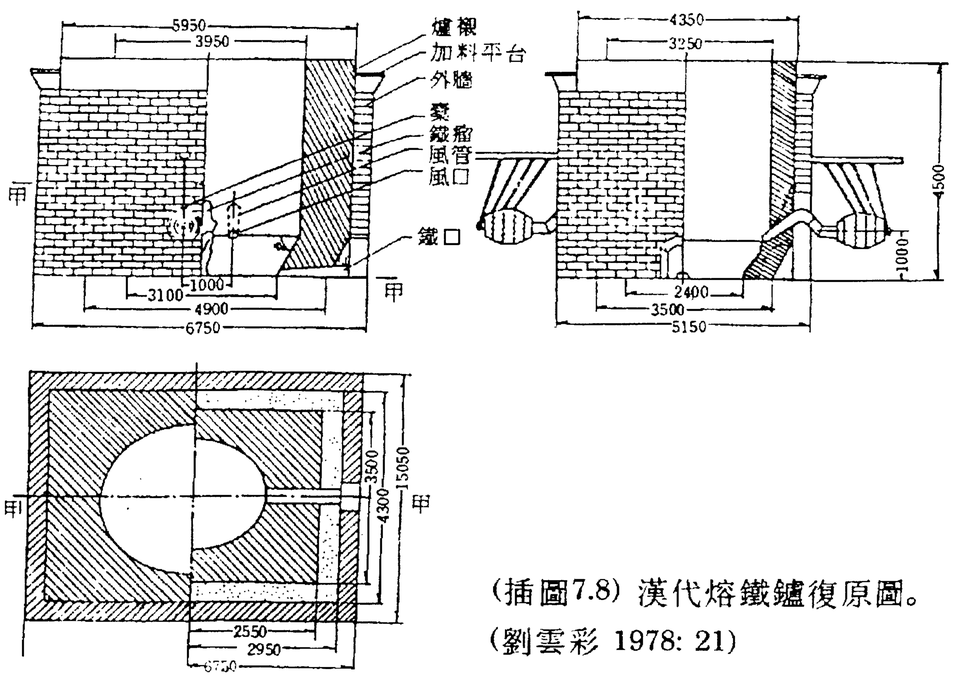
(插圖7.3) 湖北大冶銅綠山的古代礦井遺址。(銅綠山發掘1975: 2)

(插圖7.4) 礦井支架的斜巷平剖面圖。(銅綠山發掘1975: 6)

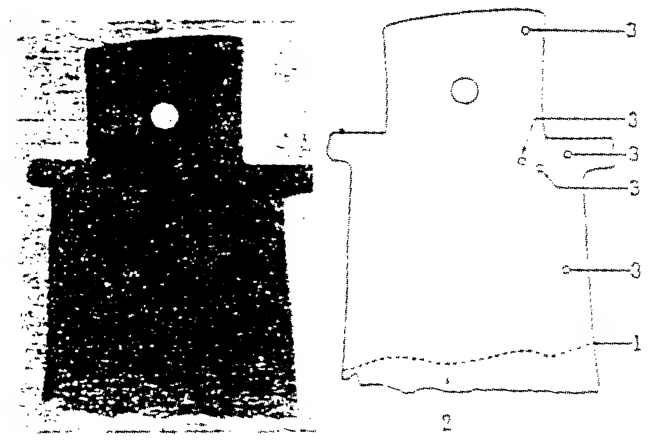




(插圖7.7) 商代的坩鍋(將軍盔)。(萬家保1979a: 239; 石璋如1955: 122)



(插圖7.8) 漢代熔鐵鑪復原圖。(劉雲彩 1978: 21)

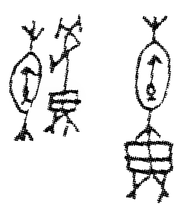


X射線透視示意:1.虛線表示用射線照出的。2.此部分金屬與後一部分金屬比,比重較小。3.夾渣、氣泡。判斷此部分有可能是鑄的。

(插圖7.12) 河北台西藁城商代遺址出土的鐵刃銅鉞。(河北博物館1973: 271)



(插圖7.13) 河南浚縣辛村出土的西周初鐵刃銅戈。(河北博物館1984: 43)



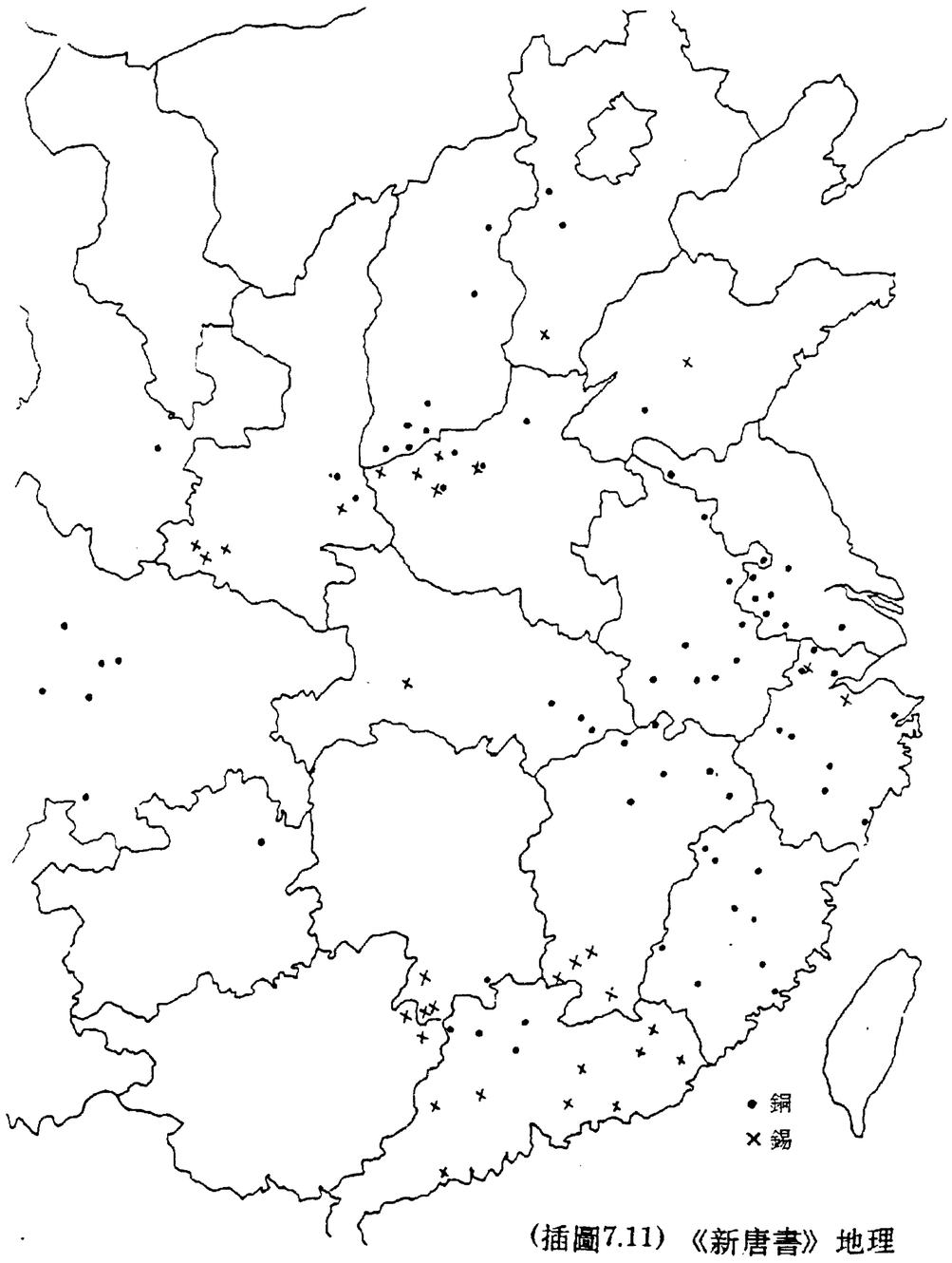
(插圖7.14) 表現羹與煉爐關係的甲骨文字形。(明義士488; 懷特617)

皮、石、土五種材料分爲三十門。攻木之工有輪、輿、弓、廬、匠、車、梓七工。攻金之工有築、冶、鳧、栗、段、桃六工。攻皮之工有函、鮑、韗、韋、裘五工。設色之工有畫、繢、鍾、筐、幠五工。刮磨之工有玉、楖、雕、矢、磬五工。搏埴之工有陶、旊兩工。鑒於商、周時代分工的現象,此時應有更細的工序和品種上的分工。

工匠的身分

工匠既是改善人們生活的重要成員,則能够用工具以創造更多財富的人,身分或威望自然要比一般的成員高。《考工記》有百工之事皆聖人所制作的意見。早期的聖人都是工具的發明者或改良者,備受人們的崇敬。唯一的例外可能是與黃帝爭霸權的蚩尤,他改良了某些武器。但在後世帶有人道思想的文明人眼中,武器是逞暴殘民的工具。在儒家思想佔主流的中國,他算是被遺棄或鄙視的人物。後來隨着工具製作的普遍,有技術的人越來越多,其地位就稍爲低降。但一般説來,工匠在先秦時代仍是相當受優待的。《考工記》的六職爲王公、士大夫、百工、商旅、農夫、婦功,表明百工身分高於一般人,與古代其他社會只次於政治、神權及武士階級的序列一致(Hoebel, 人類學: 371)。

商代的一般大衆住半地下式的房子,但冶銅、燒陶的工人,就有家居在地面,且地基經夯打的(廖永民1957: 73)。表現其較高的社會地位與財富。《尚書・酒誥》周公告誡康叔,要重罰犯禁飲酒的人,但對於犯禁的商遺工匠,可以從輕處罰。《左傳》記載西元前五八九年,當楚師伐衛而侵及魯國時,魯以執斫(匠人)、執針(女紅)、織紝(紡織)各百人以請盟。以三百名工匠而舒解國家蒙受兵災之難,可見熟練的專門技術人員是當時各國爭取的對象。商代的甲骨貞辭有『呼X執工』之句(屯南2148),已有搶掠工匠俘虜的事實。



(插圖7.11) 《新唐書》地理志記載的銅及錫礦産地圖。

第八章 工藝

分 工

工具使人們能從事超越他們體能的工作。工具也改善了獲取原料的效果,從而提高生活的程度。生活水平的提高轉而又刺激改良工具的要求。結果,工具愈精良,生活愈見改善,文明的程度也跟着越見提高。

在遠古的時候,製造工具本是人人的業餘工作。隨着要求精良工具的願望提高,越來越多的人專門從事精選材料,精研製造技術,以之爲謀生之道。於是就在原有男、女、老、幼的體能因素的分工外,又形成更精細的社會分工現象。從考古得知,早在仰韶文化時代,就有燒陶與居住異區的情形(西安半坡: 9)。到了早商的時代,更有冶銅、燒陶、製骨等不同專業作坊的建立(河南博物館1977a: 27-28; 又1977b: 91-92)。那時的氏族有以他們所從事的職業爲名字的,如《左傳》魯定公四年記載,周初分封給諸侯的商遺氏族有索氏、長勺氏、尾勺氏、陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、終葵氏等。從命名可看出他們分別精於從事繩索、酒器、陶器、旗幟、馬纓、釜、籬笆、椎等器物的製造。那時甚至有比這些還細的分工。發掘的早商遺址,有些作坊的陶範是專鑄造刀戈用的,有的則以鑄造鏃與斫爲主。有些陶窯的陶殘件多爲泥質的盆、甑之屬,少夾砂的鬲、甗諸器(商周考古: 45,48-50)。陝西扶風雲塘的西周骨作坊,百分之九十以上爲骨笄(周原考古1980: 35)。都表明當時有某種工藝品種上更細的分工。

職業分類

戰國時代工種的分類,依《考工記》一書所載,大致就木、金、

樂，以及藝術性較低的工具或器具製造者。

石材加工

遠古的人要利用自然的材料以製造工具和武器以謀生活。最容易被人所利用的素材大概要算木和石。捕殺野獸，石頭遠比木料有效，因爲石頭厚重而堅硬，才能給予野獸致命的傷害。破裂的石塊有銳利棱角，也是理想的切割工具。它便利砍伐樹木，剝取獸皮，以增廣可資利用的生活素材。有銳利棱角的石塊是致命的武器。當一百多萬年前人類曉得打裂石塊以作工具時，就進入舊石器的時代(Hoebel, **人類學**: 135; 張興永1978: 26-30)。一旦進步到磨製更趁手、有效的工具，就進入新石器的時代。磨製的石器使形狀更合理想，用途趨向專一，增强刃部鋒度，減少使用時阻力，可發揮更大的作用(**科技史稿**: 7)。石字的創造，就表現了人類着眼於有棱角的銳利石塊的使用。甲骨文的石()字，作有銳利邊緣的岩石之一角形。人們後來進步到以石器挖掘坎陷以捕捉野獸、建築房子，就加一坑陷之形()以表達石器用於挖掘的新用途。後來此坎陷訛變成圓形，被誤會成表示渾圓之石卵，就失去古人重視石頭的原始價值所在了。

石塊雖是容易找到的材料，但是各種石頭有其各自的性質。有些易於打造成條形的刮削器，有些可做敲打器；有銳利角棱的可作切割或鑽孔器；有些則質料細緻，可琢磨成美麗的飾物。在使用石器的過程中，人們漸漸講求工具的效能，他們尋找適當的石材以打造合適的工具。但是不同性質的石材難於在一個地區獲得，很可能就促成交換石材或成品的行爲。要求合宜石材及對石材的認識，也可能導致冶金術的發明。

石頭是人類最早倚重的材料，是早期交易的媒介物之一。從舊石器時代起就有石器的專門製造場(內蒙博物館1977: 7-15)。但石頭本身有重大的缺點。一是笨重，不便大量携帶。二是打造費時，尤其是細小物件，要加倍用心。三是細長之器易於斷折。四是大多石材

換而來的(**婦好墓**: 114)。在很多古人的眼中，肯定只要石頭有堅硬緻密的表面，可磨成帶有温潤光澤色彩的便是玉，不一定指現今科學定義的玉。譬如説，良渚文化的墓葬發現很多製作精美的石器，其形狀看起來不具實用性，但無疑具有某些宗教性的意義，肯定已被當時的人們視爲玉。但它們的硬度很多只有二點五到四點五之間(周南泉1985: 76)，與真正的玉相差甚多。距今七千九百年的新鄭裴李崗遺址，發現可能是交換而來的綠松石飾物(開封文管1978: 74)。它是種呈碧綠色的鮮艷石頭，也可琢磨成帶有温潤的光澤，在古代中國人的心目中，它無疑也是屬於玉飾之類。

玉初因美麗而被接受，一旦價值大大昇高，社會中有以之作爲階級象徵的共識，就得認真鑒定玉中之良者。大致説來，軟玉的質量取決於它的顯微結構，即由直徑相似的晶體成束組成纖維的粗細程度，那是需要電子顯微鏡去觀測(閏廣1990: 3)，非古人所能。故除表面所呈現的色澤外，古人所能依據的只有它的重量感了。從商代貴族大墓隨葬的玉大多來自幾千里外的新疆河邊的和闐和葉爾羌玉，這種認識可能早已經有。但到了漢代才見之文字。東漢鄭玄註《考工記・玉人》有『玉多則重，石多則輕。』的解釋。

一般人對於玉的定義還是含糊的。因此很難對中國何時候開始使用玉作爲飾物或禮器，取得一致的見解。開始時玉材大半撿拾自河邊，後來才曉得向深山挖掘。上章介紹的甲骨文璞和弄字，表明三千多年前中國人就有開採玉璞的知識和經驗。但是史前質量較高的軟玉，都不是採自華北地區，而是來自遥遠的地方。璞字所表現的可能是華北鄰近次級玉的開採。

中國的高質量玉材既然以遠地交易而來的多，以古時的運輸水平，要半年的時間才能把笨重的玉材運到中國來。不用説，其獲得應不易而價昂。但是商代墓葬中玉器的數量却可比美銅器。如以婦好墓作例子，墓中出土大小玉製品有七百五十五件，而銅器才四百六十八件(**婦好墓**: 15)。古人如此喜愛玉，不惜工本大量輸入，必有其在社

工藝易學而難精

手工業者所擁有的技術叫做工藝。分別言之，工是其人，藝是其技。讓我們來看這兩個字是怎樣創造的。甲骨文的工()字是某種工具的形狀。有以爲它是石斧，因爲以斧伐木是手工藝最基本的工序。或以爲是一串玉之形，認爲由琢玉而發展到他種的技藝。或以爲是畫直線的矩形，或纏絲的工具。但是甲骨文另有一攻()字，作手持一物敲擊工形器之狀。工顯然是種接受敲打的東西，而不是用以砍伐木材、畫線、測量或紡織的工具。在甲骨文，攵所敲打的東西常是樂器或取食之器，與手持木杖撲打或驅趕的攵很不同。所以工字很可能是種樂器的象形，若磬一類懸吊的樂器。商代遺址所見狹長平板狀的石磬(**婦好墓**: 198-99)，可能就是工字所取象的樂器。使用時，工字除泛指工匠有關的事務外，常指樂師講(陳夢家，**綜述**: 519)。在古代神道設教的時代，音樂被認爲有神異的力量，可招致鬼神而獲得福佑。音樂是施政的大事，樂師是參予祭典的少數人之一。不用説，他們的身分要比他種工匠高，甚至高於一般的官員。但音樂慢慢演變成一種娱樂節目。供職的人多，神秘性也消失，地位也跟着下降。最先與百官同流，名爲『百工』。後來就低到與一般工匠爲伍。與他種技藝一樣，音樂之事易學而難精，所貴者在於有高超的技藝，故工字兼有精善的意義。

甲骨文的藝()字，很容易看出是作一人持樹苗要栽植之狀。種植不能没有土壤，故周代加義符『土』以顯明其意義。種植是人們生活所依，不但提供果蔬穀物以供食用，木材也是製作工具和武器所經常需用的材料。種植之事也需要有接枝、施肥、澆灌、除蟲、土壤、氣候等專門知識，不是隨便可作得好的。

看來工藝兩字所表現的技術都易學而難精，需要長期用心的學習。由於食物生産越來越有把握，從事的人也多，其地位自然不高。但一些從事運用匠心而被人激賞的高度技巧的藝人，其被人崇敬的程度又超過前代。他們工作的範圍包括藝術性高的雕刻、繪畫、音

樸素無紋，不美觀。因此一旦有了更理想的材料可以取代它時，除了因其價廉，一些笨重的生産工具到青銅器時代仍有使用外，石頭就幾乎被人遺棄了。

玉

中國人之喜愛美玉甚於金、銀是世界有名的，在古文明裏只有中南美的馬雅人有類似的偏好。這種選擇大半與中國地區的資源有關。當人們尋找優質的石材以打造工具時，偶而會碰到黄金、赤銅、白銀以自然元素的形態存在。它有美麗而光澤的色彩，又具有延伸性，易於打造量輕的飾物，而且不腐敗，顯然比粗重樸素的石塊易於受到人們的喜愛而被寶貴。但在中國，較常見金飾始於春秋時代的楚國。在楚國參與華北地區的政治活動以前，遺址極少見到以黄金打造的器物。由於新石器時代以來，中國人所見到的材料没有比玉更美麗的。愛美是人的天性，不但以之裝飾自己，並被採用作爲地位的表徵。後來雖接觸到金、銀等材料，但幾千年來寶貴美玉的傳統觀念一時難於去除，故金、銀雖有經濟上的價值，在階級象徵的意義上還稍遜於玉，以致喜愛玉器成爲一種中國獨特性的文化。

玉是進入磨製石器的新石器時代以後才會有的事物。簡單地説，玉是種質料凝重細緻的石頭。它不但比一般的石頭更具效用，經過琢磨後，其紋理緻密，色澤晶瑩，令人愛玩不已。新石器時代晚期的人們特意覓取這種石材，琢磨成飾物，經常佩帶。甲骨文的玉()字就表現這種飾物。它作好幾塊玉片串聯在一起的形狀。現代科學定義所説的玉是輝石中的一種，有軟、硬之分，比重約爲水的三倍。前者的莫氏硬度在六和六級半之間，後者硬度爲七級。兩者的晶體組織不同，玉因所含雜質、沈積等條件，再加上所受風化，人爲加工等因素，呈色有青、綠、白、黑、褐等不同顏色。不使用儀器，很難只靠肉眼從表面的現象加以鑒定。中國古代的玉都屬於軟玉(李濟1948: 179-82; 又1969: 930)。有人以爲華北地區不産玉，其玉都是從他地交

較可能是作爲權位的表徵。東周以來人們開始以玉縫製面罩，以玉塞耳、鼻、眼等孔竅，甚至動用數千玉片以縫製玉衣，除了可能因相信玉有增益生命力的積極保健意義外(林巳奈夫1973: 32-36)，大概還有希望尸體不腐，或保護靈魂不受妖邪侵犯的思想了(盧兆蔭1989: 66)。

玉的硬度比銅鐵高，其成形只能利用砂石一類高硬度的東西，慢慢蝕磨而成。所以早期玉器的造型肯定較簡單，技巧粗陋。越文明，追求精美的要求也越提高。人們不再滿足刀斧一類簡單的造形。加以輪、鋸、鑽、銼等工具也陸續發明，就從蝕磨發展到線刻繁褥的象形，終於到達最高技巧的立體雕刻(圖8.2)。商代有很高水平的立體玉雕，已達成熟期，戰國時代則有更進一步的發展。漢以後玉雕工藝就很快萎縮，到了清代才再次興盛。

竹、木材的工藝

另一易得的材料是竹、木類。人類利用竹、木的材料起碼與石頭有同樣久遠的歷史。很多時候，竹木材料不加改造即可使用。但其性質易腐，不像金石、泥土器物能長存地下，故早期遺址罕見竹木器物的遺留。甲骨文的竹(𥫱)字，作兩枝下垂的竹枝形。今日竹雖多見於華南而少見於華北。但古代文明初期的氣候較今日温暖得多(竺可楨1972: 17-18)，竹類植物不難生長。竹爲本身形狀所限，效用較木材爲窄。多用以編織生活用具，諸如笥、扇、籃、蓆、筒、蓋、箕、樂器等，也用於軍事的弓、矢(陳振裕1987: 77-85)。但在有史初期，竹的最大功用是作書寫用的竹簡。竹易劈成細長的平面，利於直書，導致中國人直書的習慣。見第一章的討論。

甲骨文的木(木)字，作一株有根幹枝丫的樹形。樹的種類多而性質多樣。有質輕易於成形的，有堅韌而耐用的。對於各種大小物件皆有合適的材料。損壞後也可以改作別的用途。除了殺傷能力較差，及不宜暴露於風雨這兩缺點外，木材在其他條件方面都比石材優

工記》中工序最繁雜的車子的製作，來概括其他器具製造的技術(郭寶鈞，銅器: 89-91)。

一、選材。器物的作用不同，材料的要求亦應有別。故工匠要對各種木材的性質有充分的認識，才能發揮各種木材的最大效用。所以對於不同零件的揉曲、堅硬、輕軟等各別的要求，不單要講究使用何種木材，甚至取材的年份及季節也要講究。甲骨文的相(相)字作一隻眼睛在檢驗一棵樹之狀。可能就是表現工匠在作這方面的檢驗。有些器物，譬如弓，其材料要經過相當長期間才能收集齊備。

二、揉曲。某些木材的特性是有彈性的，還可以用火揉治成一定的彎度。但要適應木性，選取正確的燒烤及揉曲的部位。

三、要求。視所以利用之點，配合器物的彈性、堅直等特別要求而設計。

四、尺寸。要兼顧美觀和實用的效果。

五、規矩。角度要合乎規矩之度，還要顧及平衡。

六、技巧。爲達到使用的最高效果，設計要講究力學上的技巧和使用上的方便。

七、雕刻。增加美感并發揮美學上的聯想效果。

八、丹漆。它不但增加光澤及色彩，且可防濕而使用長久。

在這一序列的程序及考慮的要求下，先秦時代肯定製作了很多精美的木器。木器之所以能得到人們的喜愛，最重要的應是得力於漆的應用。

漆的應用

漆雖不是製作器物的材料，却是木器借重以增彩而能吸引人的主要物質。木材大半粗素無紋，或紋目不顯，不加漆塗就顯不出其令人喜愛的色彩和光澤。木器之所以爲人們所貴重，主要還是借重漆的色澤。甲骨文雖不見漆字，從金文的字形也可以看出其創意。漆(漆)字作一株樹的外皮被割破而汁液流出之狀。現在採漆還是用類似

會上的功用。

中國大致於七千年前開始使用真玉(聞廣1990: 7)。但其時出土的玉器，其玉質大多很差(浙江文管1978: 53)。五千年前才多量使用玉器，那時社會中的階級已開始分化。有人不必勞動，可以依賴他人的生產成果過活。在這種階級分立時，世界各地普遍有以服用某些裝飾物的特權，去表達其高人一等的地位。常見的飾物有罕見的鳥獸毛羽、齒牙、金貝，大概中國人選擇了玉作爲權位的表徵。

古代玉器的製作有幾大類。最重要的是没多大實用價值，但作爲權位象徵的東西。一是直接仿製刀、斧等武器或工具的形狀。一是由之變形的圭、璋、璜、琮等禮儀的用具(圖8.1)。它們是大貴族頒給小貴族，作爲合法權位的信物。一如非洲内陸的土人，没有海貝就没有充當酋長的資格。中國古代也許有類似的習俗，故貴族們不惜金錢要獲得它。

次一類是製作裝身物。玉有温潤光澤的表面，較之很多素材美麗。作爲隨身佩帶的飾物可以增美，又可以示人財富。而且玉不敗壞，價值可以長久保持，必要時可以容易向他人交換東西。玉質堅而細緻，磨成薄片相撞擊時，聲音清爽悦耳。如以之作爲璜佩服戴於身，行動之間鏗鏘有聲，還有節制步伐的肅穆作用。尤其是統治階層要表現其悠閑的形像，佩戴串聯成組的笨重玉佩，雖會妨礙工作的進行，不是勞動所宜，却正合紳士們標榜形像的目的。故玉被比美君子，以修養有成的君子的最高品德來贊美玉的品質。它們是《禮記・聘義》所説的『温潤而澤，仁也。縝密以栗，智也。廉而不劌，義也。垂之如隊，禮也。叩之其聲清越而長，其終詘然，樂也。瑕不掩瑜，瑜不掩瑕，忠也。孚尹旁達，信也。氣如白虹，天也。精神見于山川，地也。圭璋特達，德也。天下莫不貴者，道也。』由於被贊美擁有這些高貴的德性，玉在中國人心目中的崇高地位一直不墜，較之金、銀更受愛藏寶重，而有『君無故不去玉』的習慣。

玉後來又被製作專爲埋葬的用品。玉很早就發現於墓葬，但比

越。其重要性維持到現在，不因銅、鐵、塑膠等新材料的使用而降低其價值。從《考工記》的三十工種中，攻木之工有七而説解文字佔三分之二，就可看出木材是人們最實用，最熟悉的材料，故記載特別詳細。

木匠工藝

樹木顯然要加以砍伐，更要劈截，分析後才能廣爲應用。甲骨文有兩字表現這兩道工序。折(折)字作以斧斤把樹木砍斷成二截之狀。斤在甲骨文是一把捆縛於木柄上的石或青銅伐木工具(圖8.4)。斤是商及其前代常見的工具，比早先的手斧要進步得多。帶柄的斤不但增加揮動的砍擊力量，也減少反彈時傷痛手掌的缺點。折字表現木材横的截斷，截取合適的長度。析(析)字則作以斧斤把樹幹作縱的切割之狀(圖8.5)。這個方法可以切出不同厚薄的木板。發現於浙江餘姚河姆渡六千三百年前的木器，不但已裁製成薄板，且進步到帶有榫卯及企口板(圖8.3)。卯眼以石鑿或骨鑿捶擊而成。有方、圓等不同形式以套接構件，或又上梢釘使牢固。企口板是在木板兩側鑿出企口，以容另一塊有梯形截面的木板，緊密銜接後成不見通縫的平面。有了這兩種技術，大部分的箱、櫃、几、床等家具都可以作得了。河姆渡的人們只用石與骨的工具，就製造出如此巧妙的構件。到了青銅與鐵器的時代，其技術的精巧肯定會進一步的提高。商代雖没有發現完整無損的木材工藝品，但從反印在泥土上的複雜花紋和艷麗的色彩(梅原末治，木器印影)。都可以想見當時木工工藝的高超。

《考工記》攻木之工是依所製器物之用途分類的。有建築(匠人)、車子(輪人、輿人、車人)、兵器(盧人、弓人)和用器(梓人)。代表木工的匠字，小篆是以一把放在箱中的斧斤取意的。斧頭是木工的主要用具，盡管其材料有石而青銅而鐵的變化，其基本形狀倒無大異。雖然木器的種類繁多，可能因要求之差異而對技巧有所偏重，但其施工的程序和應用的技巧自有基本上的相似處(圖8.4)。今以《考

陶器也有塗漆的例子，且早於木器塗漆(古代史發掘2: 23)。可想見古人用漆，最初是借重其光澤。後來才發現其薄膜有增加木器耐用的性能，因此大量施用於木器。所以漆業的發展與木器業有密切的關係。而木器業又與其製造的工具材料有絕對的關係。

早期的漆器出土很少。可能是因爲漆主要施用於木器，難於長期保存於地下。或漆層太薄，脫褪不顯了。也可能是商代以前木工的工具是石製或銅鑄，製作木器費時，連帶使用漆也不多。到了鐵器大量使用的春秋、戰國時代，才大量出土種類廣泛的漆木器，舉凡食具、家具、武器、樂器、墓葬、日常用具，應有盡有。很多楚地漆器經過二千多年的埋藏，出土時還鮮艷如新。

漆是潮濕地區的特產，其使用和生產當以江南地區爲多(郭德維1982: 178; 吳銘生1957: 18-19)。故《呂氏春秋・求人》說，『南至交阯、孫樸、續滿之國，丹粟漆樹。』但是在商代以前，氣候較現在溫濕得多，人多居住在華北而華南尚少開發，故漆樹的栽培有可能華北較發達。《尚書・禹貢》說濟河惟兗州，即今之山東，『厥貢漆絲』。荆河惟豫州，即今之河南，『厥貢漆枲絺紵』。但春秋以來，肯定江南漆業遠較華北興盛。楚地區出土的漆器，種類最爲廣泛，製作最爲精美，是爲明證。

漆的採集，是先以刀割破樹皮，而後插入管道讓汁液順流入桶。漆汁不但產量有限，而且採集有一定的季節，加以製作過程繁瑣，又不利於人體的健康，所以成爲貴重的商品。從漢代漆器的銘文，知作坊中有素工、髹工、上工、黃塗工、畫工、鳩工、清工、造工等專門的分工(陳振裕1989: 178)，每件器物都要經過多人之手才能完成，分工遠較其他工藝爲細。塗漆只能等一層乾後再上一層增厚。每層需要二、三天的時間陰乾。漢代已有建造陰濕的『陰室』以加速其乾燥的過程。有的器物厚達二百層，不難計算其所需的時間，因之價格必然昂貴。故漢代的《鹽鐵論》有『一杯棬用百人之力，一屏風就萬人之功。』其價格則『一文杯得銅杯十。』青銅的價格已不低，

的遺址，就發現磨製的骨質品物，表明人們對於骨角質料的認識又比以前邁進了一步，知道可刮磨成更稱手的工具了。甲骨文的骨(凸)字，是一塊動物肩胛骨的形狀。牛肩胛骨在商代的最大用途可以說是占卜問疑。故此字取象已鋸削、修整完畢，可供燒灼占卜的牛肩胛骨形。占卜是爲了預知禍福，故此字在商代亦用爲災禍的意義。古人認爲鬼神有特別的能力，可以幫助人們解決困難，故渴望得到鬼神的指示，確定合宜的行動方針，避免做錯事而導致災難，故要問卜以決疑。他們認爲骨頭有預知未來的神力，燒灼可使之剝裂成紋，而紋路的形狀就可顯示答案。骨卜的習慣在中國已有五千多年的歷史。創字的時候骨卜已甚盛行，故以之代表使用的材料。動物的角也是有用的骨質材料。甲骨文的角(㫃)字是一粗壯而彎曲的角形。以當時人們所熟悉的動物言，角應取意於牛的角。甲骨文的解(㸚)字，即作雙手剖取牛之角狀。牛角必是甚有用的材料，剖取牛角爲當時常見之事，故取以表達解析的概念。

骨質輕盈、堅硬而耐磨，但限於本身的形狀，大半製作細長或寬平等石材難以打造的東西，如錐針、箭鏃、魚鏢、人身裝飾品一類的小物件。在漁獵的時代，因所獵動物多樣，故取用的材料也遍及各種動物。但到了農業發達的時代，狩獵已不是維生的主要方式，故要因便就近向家畜取材，其中以牛爲最合適。其他還見有猪、狗、羊、鹿等(殷墟發掘報告: 82, 84)。骨角是食用家畜的副產品，材料易得而價格不高，人人用得起，故產品多。有時一遺址可發掘五千件以上(安陽發掘1961: 69)。西周一骨坊，出土四千多公斤骨料，約使用牛一千三百頭、馬廿一匹。而且也發展到專門製作單樣商品，如骨笄(周原考古1980: 34-35)。

骨器的製作程序與木器沒有什麼不同，只是要求稍低而已。其基本工序爲選材、截料、削形、鑽孔、磨光、雕刻。商以前的骨製品多樸素無紋飾。到了商代，雕骨業因犀利青銅刻刀的普遍使用，雕花容易而較爲興盛。商代的骨製品以日常小型用具若笄、梳、錐、

的方法，以刀割破樹皮，插入管道讓汁液順流入桶中。此字於戰國時代有時被借用爲數目字七，七的甲骨文字形作十字形，故有人以爲它就是漆樹上的切口形狀(史樹青1957: 55)。

自然漆取自漆科木本植物的樹幹脂液，其主要成分是漆醇，是經過脫水加工提煉而成的深色粘稠狀的液體。此濃液塗上之後，等到溶劑蒸發即成薄膜。空氣越潮濕則漆越容易凝固。凝固後具有高度抗熱和抗酸力。經過打磨更能映出鑒人的光亮。它於乾燥後呈黑色，如果於溶液加丹朱則成紅色。如調和其他礦物或植物的染料和油，更能調出各種濃淡的色彩。春秋時代已發展到有鮮紅、暗紅、淡黃、黃、褐、綠、白、金等色彩(王世襄1979: 49)。

中國人知道利用漆應有五千年以上的歷史。在浙江餘姚河姆渡一個五千五百年前的地層，出土一件有紅色塗料的木碗(王世襄1979: 49)。江蘇常州圩墩一個五千年前的遺址，也出土塗有黑色和暗紅色保護塗料的木器(吳蘇1978: 233-38)。它們的物理性質都與漆相同。雖還有待更精密的化驗才能證實是否爲漆，但在上海青浦一個五千五百年以上的遺址，發現一個彩繪黑皮陶豆，經紅外光譜分析，已證實是漆繪(上海文管1990: 337)。這些遺址都在適宜漆樹生長的潮濕地區，應可認定它們都是漆。

中國傳說漆器始於四千五百年前，《韓非子・十過》說『堯禪天下，虞舜受之。作爲食器，斬山而爲材，削鋸修之迹，流漆墨其上，輸之於宮爲食器。諸侯以爲益侈，國之不服者十三。舜禪天下而傳之禹，禹作爲食器，墨染其外，朱畫其內。』論點不誇張，甚至年代還有點保守。

商代的漆器已頗爲鮮艷，有時也塗於木器以外的陶器(安陽發掘1976: 268; 羅西章1974: 85)、石器(王勁1980: 8)、皮革(湖北博物館1979: 542)等不必加以保護的器物。後來又塗於苧麻布之外，成品輕盈鮮艷，爲銅器所望塵莫及。上述青浦的漆繪黑陶豆，以及浙江吳江的新石器晚期遺址出漆繪黑陶罐(科技史稿: 202)，日本新石器時代的

漆器有銅器十倍的價值，當然是種奢侈品，製作小件器物，士大夫還用得起。如果以之施用於房屋或宮廟，連諸侯也要被責爲僭制。如魯莊公二十三年丹桓公楹，《左傳》、《穀梁》、《公羊》三傳一致以爲非禮。

漆器價格高，且不是生活必需品，故戰國時代別的商品大都課以十一之稅，《周禮・載師》則說漆林要課達二倍半。統治者還特設專門機構管理以收專賣之利(馬文寬1981: 112)。莊子就曾經當過漆園吏。到漢代，專賣之制還推廣到鐵和鹽兩種生活必需品。種漆樹的獲利大，故有諺語『家有百株桐，一世永無窮。』但由於光麗耐用的青瓷器的興起，其製造費用大大低於漆器，晉代以後漆業就衰退。除了一些木器需要漆的保護外，就少作爲日常用具了。

人們曉得漆的物理特性而塗於器表後，首先發展的工藝大半是彩繪。那是能够調出多種顏色後的必然發展。它主要利用調油後得到較淺的彩色，以之在較深的底漆上勾畫圖案。接着大概是鑲嵌。它利用漆能粘固的物理性能，把不同材料和顏色的東西嵌粘成圖案。綠松石是商代常見的鑲嵌材料，其他還有牙蚌、金屬等。不過古代的鑲嵌技術較爲粗陋，且鑲嵌物突出器表，不便使用，而且易於脫漆而掉落。不像唐代以後的螺鈿鑲嵌作品，螺鈿剪得細而磨得薄，以之拼貼成繁縟的圖案後又上漆打磨，螺鈿就永不脫落，器表也平滑如鏡，兼有五彩閃爍的效果。如果再配以金、銀絲的嵌鑲，就更色彩斑斕，炫人眼目了。

骨角器

以動物的骨角製作器物，雖不若木、石之早。以其隨地存在，又有堅實、硬韌等適合打造工具的性質，應爲人們甚早利用的材料。骨角破裂的邊緣頗尖銳，是有用的挖掘和刺殺的天然工具和武器。當遠古人們用石塊敲碎骨頭以吃其中的骨髓時，就會發現這種特點而加以利用。起碼幾十萬年前就知應用它了。中國大約在十萬年前

當是由獸皮已經去毛、柔化等處理工序引伸而來。柔化可用嘴咬、捶打、或用油揉、酸浸。西漢初的著作提到用醯治皮的方法(胡平生1988: 49)。皮字雖不見於甲骨文，金文的皮(𠦂)字，作手持戈形之器物形。當是以戈的製作材料表達其意義。甲骨文有戈(𢦏)字，是一種盾的象形，兼有攻擊及防禦性能。故使用爲戈服、能任等意義。從皮、戈兩字可知製作干盾的主要材料是皮革。當然其他堅硬的東西，如金屬、藤、竹一類也都可以。

《考工記》攻皮的五工，韋及裘是製作日常的服裝和用具。函、鮑、韗則爲製作軍事的裝備。衣裘對於社會的生存沒有密切的關係，尤其是以農立國的中國，皮裘不及絲麻衣服的舒適及普及，故此二職的記載就失傳了。函人製作皮甲，可保護身體免受矢石的傷害，是軍事的重要裝備，故記載特詳。犀牛皮在諸動物中最爲堅韌。其製法是先削皮使薄，再椎之使平，鍛之使堅韌而柔軟。然後估量個別身體的大小，計算後打樣裁爲甲片，最後再聯綴起來。《考工記・函人》也叙述檢驗品質的方法，講求可藏之久遠，堅可避矢石，而且易於捲藏、穿戴和使力。秦漢以來律法，不准人民私藏甲冑(楊泓1976: 93-94)，其處罰有時甚至比私藏武器還嚴重。

以野獸毛皮保護身體的措施一定起於很早的時候。商代有整塊的皮甲實物(楊泓1976: 21)。從十七章介紹的甲骨文卒及介字，知商代有以小片甲札聯綴起來的甲冑。堅硬的皮甲雖可勉强抵擋青銅武器的攻擊，對於鋼鐵及弩機的威力，效能就大減。戰國時代逐漸發展以鐵片綴甲的技術，但在鐵兵器大量使用前，犀甲還是最有效的防身裝備，故有吳國衣犀甲之士十三萬人的誇大之辭。

麻 布

皮革的利用主要是爲其耐磨、堅韌的性能，故用以製造控馬的皮銜，曳車的皮帶，車輿的坐墊，鼓風的橐，納兵器的鮑、函，以及鼓面。其他大多數需要輕盈柔軟的就得使用絲麻。麻的表皮韌，又易

爲綌，服之無斁』。絺是葛織細布，綌是粗布，却是藤本豆科的植物。大蔴則是桑科的植物。

纖維良好之蔴宜種於温潤氣候的沃土。其原生地有不同的意見，有以爲是中亞，或以爲是中國。它雖有多種的用途，栽培的最初目的應爲其纖維。蔴的字源是麻，麻字尚不見於商代的甲骨貞辭。金文的字形(𡢁)作屋中或遮蓋物之下有兩株皮已被剖開的蔴形。蔴於春天栽種，夏天收刈。莖割下後乾燥幾星期，剖皮而久浸於水中以去除雜質，然後捶打以分析纖維。浸泡的水越熱，浸泡的時間就越短。故一般用水煮以加速分析纖維所需的時間。分析麻纖維的工序反映於甲骨文的散(𣪊)字，作一手拿着棍棒在打兩束麻而表皮已自桿莖分離之狀。大概這種植物多在家中處理，與他種常見植物，主要是食用穀物的脱粒、去殼，多在户外處理異其趣，因此造字時强調其株形見於屋中的事實。

商代以後蔴應是家喻户曉的植物。其株直，栽種密集，故有『蓬生麻中，不扶自直』的諺語，以比喻環境對塑造人品的影響。蔴可高達四、五公尺，莖四角，附有細毛，雌雄異株。雄花淡黄緑色，雌花緑色。雄株纖維的質量較高，較具商業價值。其纖維柔而韌壯，長至三公尺。蔴的種類多，纖維的粗細和色澤有差别，再加上加工程度的不同，可織成精粗懸殊的蔴布。仰韶文化陶器底的蔴布紋理粗而疏，每平方厘米才有經緯線各十根(郭沫若，**中國史稿**1: 66)。到了近五千年前錢山漾遺址的時代，已有經緯線各二十根，十六根，或經三十、緯二十根的三種苧蔴布(江濟英1980: 354)。稍遲的齊家文化，其蔴布的細密程度幾乎可與現代蔴布相比(甘肅工作1974: 57)，大致經緯各有三十幾根線了。不過從文獻的記載，知先秦的布帛，二十幾根的已被認爲是細布了。《禮記・雜記上》『朝服十五升』。根據註釋，一升爲八十縷，即在漢代二尺二寸的標準布幅内有線一千二百根。換算現今的尺寸，每公分約有二十六根半。而《晏子春秋》記晏嬰相齊，穿著樸素的十升之衣。換算之，每公分才十八根，大致是一般市

針、匕、銜、哨、鑽、鏃等，以及裝飾品爲主(虞禹1958: 26-28)，而生産最多的應是骨笄。因當時成年男女都結髮，需要以笄束括使不鬆散。男的只需一支，但盛裝的婦女，就需要多支。在一座商墓，曾發現某婦人頭部的周圍遺留數十支髮笄(梅原末治，**殷墟**：85; 安陽工作1981: 492; 石璋如1957: 80-126)。有時一墓出土的骨笄陪葬數竟達五百(安陽工作1977: 90)，可想見其時需求量之多。簡陋的骨笄無半點雕鏤，但高貴的頭部就有繁縟的雕刻。常見的作繁簡不等的鳥形，最大型繁縟的則作有高聳羽毛的鳥或人頭形(圖10.24)。其價格不但昂貴，恐怕也不是一般人能隨意服戴的。在階級分别嚴明的社會，衣飾是最常見的地位表徵，故一般的小墓見不到雕刻繁縟的髮笄。有些雕刻繁縟但看似無實際用途的長條形骨器，則可能是表現地位的狩獵紀念品(圖8.6)。

東周以後骨質製品大爲減少，比較重要的大概要算角弓了。其重要性因戰争頻繁而提高。那時的複弓以木爲體，角附其内。弓勢的强弱視角的厚薄及反彈力而定，故良弓多名角弓。弓是遠攻的主力，製作非常講究。依《考工記・弓人》，冬折幹，春液角，夏治筋，秋合三材，春被弦，要經年才能完成。弓爲勝敗生死所繫，要求不能不嚴格。要選材精審，修治合法，尺寸正確，力勢調合，必使發而必中，不差毫厘。不像他種骨製品不必太講究高深的技術。

皮 革

裁剪也是種重要的工藝。距今一萬八千年前的山頂洞人已使用骨針(賈蘭坡1978: 91)。裁剪衣服的材料起初當然是獸皮。獸類毛皮有柔軟、有堅韌的，也有帶華麗色調的。人們肯定會想辦法加以利用。皮有有毛及無毛，又有生皮與熟皮之分。甲骨文的裘(𧘇)字，作一襲獸毛顯露在外的皮裘形。或以爲求(𣏌)字是尚未縫製的毛皮原料形。金文的革(𩎦)字，作一張曝曬中之動物皮革形，其展開之頭、軀幹、尾巴的形狀清楚可見。革字除本義外，尚有改革、更革等義。

於析成細絲，是大衆利用以織布縫衣的材料。裁剪縫製衣服是每個婦女都要學習的技能。大概因此，《考工記》就没有縫製日常衣物的專門工人。

穿衣服的目的多端，因地區而異。但人們最先利用的應是現成的材料，通過鉤織的過程而作成布帛肯定是很久以後才發明的。那麼最早利用植物纖維編織衣服應始自何時呢？由於紡織品不能長期埋藏於地下，就得間接加以推測。

紡織之前首先要對植物的纖維有所認識。十幾萬年前人們有用石彈打獵，或以爲當時已可能用蔴類纖維編綴搓成的繩索來拋擲。但皮索也可用來拋擲，不必用繩索。人類確實曉得用細線縫東西大概可推溯到三萬年前。中國發現最早的骨針是一萬八千年前的山頂洞人遺址，殘長八・二公分，針眼已殘(賈蘭坡1978: 91)，看不出有多大。但該針只有火柴棒粗，以當時的工具，恐怕無法把皮條切割細得足以穿過針眼，推測應已知利用植物的纖維了。一萬年前常見於華南的繩文陶器，表面的紋飾是用繩子捺印的(張光直1974: 279)，已能把幾條線糾合成股以捆縛東西，更接近紡織必要的技術了。

七千多年前河南密縣的裴李崗型遺址，發現好些個夾砂紅陶三足器，其底部鑽有七或九個小孔，有的於腹壁鑽二孔(開封文管1981: 284)，知那些小孔不是作爲過濾液體用的，而是如後世的甑作爲蒸煮食物用的。它要在内腹底部鋪上一塊透氣的東西，不使穀粒掉進下頭盛水的容器，同時讓水蒸氣上升而將米粒炊成飯。這塊透氣的東西應該就是布。可推斷七千多年前人們已紡布縫衣了。蔴布的痕迹見於六千多年前仰韶文化的陶器底印痕(**西安半坡**: 161-62, 圖151)。實物則見於五千年前的浙江吳興錢山漾遺址。

具有織布經濟價值的植物纖維有好幾種，分屬不同的種類而有不同的性質，但因蔴最爲重要，一般總稱有强韌纖維的植物而可織布的爲蔴。蔴是蕁蔴科的一年生草本。但另一文獻常見的葛，如《詩經・周南・葛覃》，『葛之覃兮，施于中谷，唯葉莫莫，是刈是濩，爲絺

卵被偷帶到巴爾幹半島繁殖，并擴及歐洲大陸(蔣猷龍1990: 279)。但是他們生產的質和量一直都比不上東方的諸國。

能吐絲的昆蟲多種，到底是因爲只有中國地區原生這種具有經濟價值的桑蠶呢？還是什麼特殊的機遇，才使中國人發現這種有用的物質？大概已無法考究。蜘蛛吐絲佈網應是古人常見的景象。大概古人由之得到靈感，試驗各種昆蟲所作的繭，終於發現桑蠶的繭可資利用。當歐洲人初次接觸絲織品時，也有少數人猜測它取自蜘蛛一類昆蟲所吐的絲。

中國對於首先使用蠶絲的傳說，記載都相當晚。有歸功於伏羲氏。或說黃帝斬蚩尤，蠶神獻絲。但最普遍的則是黃帝的妃子西陵氏嫘祖發明養蠶(夏鼐1972: 13)。六千三百年多年前河姆渡遺址出土的象牙雕，已見蠶的圖案(河姆渡考古1980: 7)。約爲五千四百年前的河北正定南楊莊遺址出土陶蠶俑(郭郛1987: 302)，而五千到四千五百年前的仰韶文化晚期，則發現切割過的蠶繭(李濟，西陰村: 22-23)。吳興錢山漾遺址更發現每平方厘米經緯各四十七根線的家蠶絲織品(汪濟英1980: 354; 浙江文管1960a: 89)。這些遺址都早於傳說四千七百年前的黃帝和嫘祖時代。因此嫘祖應該是對養蠶的技術有所改進的人了。到了漢代，《說苑・君道》還提及驅烏維護桑葉及野蠶，可想見黃帝時代太多利用野柞蠶絲。蠶絲業的發展決定於幾個因素。必要有適宜的氣候和土質以養殖蠶蟲和栽植桑葉。同時也要有高明的繅絲技術。

蠶以桑葉爲糧，因此桑葉的栽培是發展絲織業的基本條件之一。桑葉在商代應是華北常見之物。桑喜濕熱，其葉的收穫次數因氣候而異。蠶卵自孵化到結繭期間的長短，也與氣候和蠶種有關。結繭時間，快者自十七至廿二日，慢者則要三十三至四十日(曾同春，絲業: 33)。今日中國產絲區主要是浙江、廣東、江蘇等省，次要省分爲四川、山東和安徽(曾同春，絲業: 8-10)。都是河流灌溉方便，氣候較温濕的地區。古代氣温較現在温濕，因此桑的主要種植區一定要

絲絹(郭德維1982: 163)，大概可以如此解釋。它可能也反映中國人口分布的歷史因素。

絲織手工業在商代應已有相當規模。卜辭有省視其作業及祭祀其蠶神的占問(胡厚宣1972: 5-6)。青銅器上還有不少爲銅酸所保存下來的絲絹痕迹(萬家保1977: 圖版2,3,5; 婦好墓: 圖版187-88)。想像當時必有相當數量的生產，才會以之包覆銅器而隨葬於墓中。從痕迹知當時已達到綾織的階段，也有斜紋提花的絲織物。甲骨文與紡織業有關的字比其他行業的字多，即其具體表現。河北正定遺址五千四百年前的陶繭，平均是1.52公分長，0.71公分寬。唐代已改良至3.18公分長，1.53公分寬(郭郛1987: 302-09)，與現代的品種差不多了。繭大則抽絲多，現在一個繭可抽六百到九百米的絲。估計商代的繭大半介於兩者之間，一個繭應可抽絲三、四百公尺。玉蠶屢見於商周墓葬。在山東劉台一西周早期墓葬，就發現二十二個大小不一，形態各異的玉蠶(熊建平1987: 310-11)。想來古人對蠶的生活過程必甚有所了解，以蠶幾次脫皮的過程，聯想爲再生的信仰。

到了西周時代絲帛已是重要的商品，《詩經・氓》有『氓之蚩蚩，抱布貿絲，匪來貿絲，來即我謀。』戰國時代的《管子》有，『民之通于蠶桑，使蠶不疾病者，皆置之黃金一斤，直食八石，謹聽其言，存之於官，使師旅之事無所從。』說明絲織品在古代是價昂的重要商品，對國家的經濟具有決定性的作用。所以桑田要比良田貴上一倍(曾同春，絲業: 20)。《史記・吳世家》記載西元前五一九年，吳、楚曾因兩個家庭爲爭邊界桑樹的所有權，導致兩國打了一仗。

織 機

從抽絲到織成布帛的過程，需要很多不同的工具，其中最重要的是織機。商代雖有很進步的紡織品，但還見不到織機的字。這可能是因爲紡織不是占卜的內容。金文的巠即後來的經字，作一座織機上已安上縱的絲線形。要先安上經線，才能織上緯線以成布帛。故用

民的布料。最粗陋則爲服父母之喪的斬衰蔴布。《禮記・閒傳》說『斬衰三升，齊衰四升、五升、六升，大功七升、八升、九升，小功十升、十一升、十二升，緦麻十五升』。三升的才五根多，一定是線粗而疏。衰(衰)字於小篆作衣服的邊緣綻散不齊的樣子。喪服用不縫邊緣的粗蔴布以表示無心爲美的哀戚心意。又服喪期間無心茶飯，體力自然羸弱，故引申有衰弱不强的意思。

蠶絲業

貴族們所愛穿的是更爲細緻、柔軟而富光澤的蠶絲。大衆化的麻布比之絲帛，可立見其粗陋，故麻布罕見於士君子咏懷之篇章，而絲絹則常見。絲綢與瓷器是中國早期外銷的最重要兩種商品，都是中國人首先發現或發明的。甲骨文的絲(絲)字作兩束絲縷之形。絲線細，故引伸有細小之意。絲帛是蠶所吐繭抽絲紡織而成。甲骨文的蠶(蠶)字是隻蠶蟲形。絲在漢代主要經由中亞銷到歐洲，形成著名的絲路。各國爲了控制絲路，不停發生激烈的戰爭。宋代以後又加上瓷器，主要通過海路外銷，博得瓷器國的名聲。美洲新大陸的發現多少也與此兩種商品的貿易有關。接觸是人類文明提高的重要因素。中國的絲與瓷，無疑促進了東西兩文化交溶的速度。

蠶絲是蠶體內不同腺體分泌的絲液，遇空氣後凝固，形成由兩根天然蛋白質組成而膠合的一股細線。它細緻、柔軟、耐熱、吸濕性良好，富光澤而又易於染色。不論如何纖細的植物纖維一與之相比，優劣立見。故一銷到歐洲，就令貴族們傾倒，有人因之破產。以致羅馬帝國的上議院於西元前十四年要發佈衣絲的禁令，以阻住糜奢的風氣。

絲與植物纖維，看似相似，却是完全不一樣的東西。不曉得其秘密的人，難猜它是蟲所吐出來的東西。就是知道了也無從仿造。不像陶和瓷是同一類的物質，主要分別是土質的好壞，燒結温度的高低而已。中國製絲的秘密，幾千年後，直到六世紀才被西方所窺破。蠶

較今日爲北。春秋時代撰寫的《尚書・禹貢》，言河南、河北、山東三省交界的兗州地區，『桑土既蠶，厥貢漆絲，厥篚織文。』而今日主要產絲區的徐州和揚州，雖也言及貢玄纖縞、織貝，並沒有特別提到桑葉。反映古時的桑葉可能以華北的品種較優良，絲業也華北較興盛(孫毓棠1963: 144)。

甲骨文的桑(桑)字是一株桑樹的象形。喪(喪)字的創意則來自採摘桑葉的作業，作桑樹枝幹中懸掛許多籃筐之狀。此字在商代已假借以表達喪亡、喪失的意義。有些桑樹的品種長得不高，可以站着摘。但很多是高大的品種，要爬梯上樹才能採摘到。有幾件戰國時代的銅器，其花紋作婦女坐於樹上枝丫間，樹枝懸掛着籃筐的採桑景象(杜恒1976: 51，圖版2; 夏鼐1972: 15)(圖8.7)。《左傳》魯僖公廿三年記載晉公子重耳亡命於齊時，『謀桑下，蠶妾在上，以告姜氏。』明白道出爬在樹上採摘桑葉的景況。

紡織是很專門的職業。從養蠶到織成絹帛，每一步驟都需要專門的技術。桑樹的栽培，採摘的次數，蠶蟲的品種，喂食的次數、分量和時間，養育的温度，都與成品的品質有密切的關係。成繭後的揀繭、殺繭、抽絲、繅絲、織絲，每一過程都需要專門的訓練。所以於文字，甲骨文的專(專)字作一手拿着紡磚之狀。紡磚把線纏成錠，以待上機紡織。紡織之事不但要專門的技術，也要專心工作，否則面對成千上萬的線會手忙脚亂，織錯花紋。所以專字兼有專門及專心兩層含意。紡線時捻轉紡磚才能快速成錠，也許轉字也是專字的引申義。《左傳》記載西元前五八九年，楚師伐衛而侵及魯，魯以執斫、執針、織紝的熟練工人各百人請盟，才解除楚師的侵犯。魯是當時的產絲區，也許楚國因此得到北地先進的技術，配合良好的地理環境，次第發展其絲織業。養蠶需要衆多的人力，要在人口密集區才能發展起來(曾同春，絲業: 11-17)。但是華南地區在有史初期的人口還是比較疏散，要等到利用鐵器，土地次第開發以後，才產生高度的燦爛文明(夏鼐1960: 1; 何炳棣，農業: 88)。戰國時期楚墓出土較多量的

案前，爲追求更進一步的美觀，就使用染色、塗繪和繡花的方法。顏料的應用衣服最多，故代表顏色的字，其意符最多與紡織或衣飾有關，如紅、紫、褐、綠、紺、緇。繡花是利用不同顏色的絲線，在樸素的布上繡出美麗的圖樣來。金文的肅(𣪊)字，作一手拿着一支筆，畫出複雜的圖樣形。描圖樣是刺繡，也是設計紡織圖紋的第一步工作。圖樣没有打好，刺繡起來就難完美。所以後世還有專賣刺繡紙樣的行業。刺繡時還要專心謹慎從事，肅是繡的字原，就引伸有肅敬、嚴肅等意義。甲骨文雖没有肅字，但有畫(𦘒)字，作手拿着畫筆，畫一個交叉的圖案形。畫的創意與肅同，只是所畫的圖案比較簡單而已。商代人物雕像的衣緣有幾何形的圖案，衣服上也有圖像的花紋，其中有不少應是繡而不是畫或織上去的。

社會一旦有了階級的分化，統治者就處處要表現其高人一等的階級性。衣服是天天要穿的，故被應用得最早。傳説黄帝創衣制，大概就是這種作用。其表現的方式不外是色彩、圖案、以及佩帶的裝飾物。《尚書・皋陶謨》説帝舜的時代，『日，月，星辰，山，龍，華蟲作會；宗彝，藻，火，粉米，黼黻，絺繡，以五彩彰施于五色作服。』這些染色、塗繪和刺繡的裝飾雖不一定是帝舜時代的實況，至少應是周人根據自己的經驗以猜測千年前的現象。當時使用的礦物顏料，色彩已有紅、赭、褐、綠、青、藍、黄、橙等多種顏色(蘇健1983: 105)。畫的技巧是使器物增美的最後一道工序。《考工記》設色之工有五，是種重要的技藝。漢代以後，大部分工匠的地位低落，只有畫家的地位始終被尊敬。有時甚至是某時代唯一被認定的藝術形式。文人學士有兼畫家的，但罕見還從事木、石等工藝。可見畫藝在諸工種中被認爲最高超。

陶 器

《考工記》的最後工種是陶器業。泥土經火燒結後叫陶。泥土遍地都是，且能髒污他物，是人們所賤視的。但是一經過火的洗禮，

也可幫助探明取土的地區，研究部族之間交往的關係。

雖然泥土皆可燒造陶器，但質量好壞大有差别。從半坡、河姆渡等新石器時代以來的人們，就有意識地精選材料。他們用淘洗的方法除去泥中的砂粒、草根、石灰等雜質。萬年仙人洞遺址的陶器已有含砂的，可能陶器一發明後不久，作爲烹煮食物用的陶器，人們就領會了摻細砂於泥中以助陶器傳熱，防止因驟熱驟冷，收縮過快而破裂的缺點(江西文管1963: 7)。

陶器最先是在露天燒製的(圖8.13)。但那樣燒成的温度低，陶器燒結不完全，質鬆易碎。八千年前的新鄭裴李崗遺址，就有横穴式的陶窯(開封文管1979: 201)。其火焰要經過一段上升的火道才接觸陶坯。熱量在傳導中散失，不利於提高窯内的温度。後來改良成直式的陶窯，火焰可直接透過火眼接觸陶坯，提高燒成的質量。西元前五千四百年的武安磁山的細泥紅陶，測量其燒結的温度已達攝氏九百三十度。青浦崧澤的西元前三千年遺址，其灰陶的燒結温度達九百九十度。商代早期的二里崗紅陶已提高到攝氏一千度。稍後改良成有煙道的圓形窯，燒結温度提高到甚至可以熔鐵的一千一百到一千二百度(李家治1978: 188)。這種提供高温的商代陶窯，給予金屬業的發展提供有利的條件。

商代以前的陶器呈色有紅、灰、黑三種。其燒結温度變動於攝氏九百五十到一千零五十度之間。紅陶是氧化焰燒成，灰陶是還原焰燒成的。黑陶則是於燒焙的後期，用煙熏法進行滲碳的結果，那是在東方的龍山文化的少量特産。黑陶以快輪成形，器壁甚薄，於入窯前還費工地用鵝卵石在半乾的坯上打磨，使器表平滑且帶光澤(周仁1964: 13-15)。至於西部自仰韶文化發展下來的一系列文化，其對陶器的修飾，則在紅陶上彩繪紅或黑色的圖案。一般説，時代越晚，陶窯越進步，紅陶的燒造就越少，商代已是灰陶的天下，佔有百分之九十了(李濟1976: 15)。商代因祭祀用器以新興的青銅鑄造，日常用器不必那麼費工去造，燒製的陶器，看起來反不如前代堅硬而有光彩的

以表達經常、經典的意義。經的字形是整座織機的安線部分的象形，但也可能是表現很原始的腰機形。其形制很像雲南銅鼓上織紝奴隸塑像所操作的腰機，經幅的一端置於腰，另一端以脚蹬緊而操作(圖8.8)。這樣織成的布幅較窄，也難織出複雜的圖案，紡織的速度也慢。但較之以鈎針編織的時代已大大進步了。河姆渡第四文化層出管狀骨針、木刀、小木棒，可能就是供坐機的機械部件和引緯工具(科技史稿: 20)。半坡的麻布似乎也曾用機織(西安半坡: 162)。至少六千多年前已使用腰機，甚至有簡單的坐機了。從商代銅容器或兵器附着之絲織痕迹，知當時已達到綾織的階段，也有斜紋提花的絲織物(Sylwan 1937: 122; 李也貞1976: 61-62; 王若愚1979: 49)(圖8.12)。它們都是坐機才能織成的。坐機可以騰出手來投梭引緯，提高織布的速度和質量。金文的幾字應是表現坐機的字源。𢆶大半是坐機的側視形，兩絲縷可能代表兩個線軸，或牽動經軸的兩條線，或表示是織絲的器具(圖8.9-11)。織機是以機栝牽動的織布機器，故機字也引伸到各種機械的裝置。弩機是古代常見的另一種以機械操作的器物，有人以爲幾字原是以弩機表意的。但弩機要到春秋晚期才有，其前以機械原理操作的東西，以織機的形像最近字形。

坐立的織機可以增加緯線移動的幅度而織成較寬的布幅。漢代或以前的古人，爲節省布料，盡可能依布料加以裁縫，不多作剪裁。布帛既是交易的大宗，也需要一定的規格以便議價，故織成一定的市場規格布幅。據注疏，當時的標準布幅是二尺二寸。但各時代尺的長度略有差異，從發掘的實物看，大約合今日的四十四到四十九公分(郭寶鈞，銅器: 84; 孫毓棠1963: 160)(圖10.17)。四個布幅，兩前兩背，爲一般衣服的用布量。更寬大的就要三前兩背了。

刺 繡

簡單的平紋紡織漸漸進步到更吸引人的斜紋。提花技術使圖案複雜，色調亦由單而多彩。在紡織技術還達不到織成多彩的複雜圖

却巧妙地變成可以盛食，展示的東西。人類雖然在幾十萬年前就能控制火，但陶器却是在人類知道用火之後很久才學會燒造的。陶器在土中不腐朽，比較容易測知它何時發明。人類大致在一萬二千年前已知燒造陶器(鄧聰1985: 264)。中國出土陶器的遺址，又經碳十四年代測定的，以江蘇溧水神仙洞和江西萬年仙人洞的陶片爲最早，大致在西元前九千年(考古三十年: 198; 江西文管1963: 7; 夏鼐1977: 227)。中國有萬年以上燒造陶器的歷史應該是不成問題的。

後世陶器的燒造種類主要是容器與建築裝飾。但它初發明時是以盛水爲目的，後來才推廣到煮食、盛食、儲藏、裝飾、展示等其他廣泛的用途。陶器的儲水功能使人們不必太靠近河流居住，擴大活動的範圍，增加覓得食物的機會，并過定居的生活。人們發現低窪的地點有泉水湧出，可以提供生活必需的水，終於能在廣闊的大地建立村落與都市，使人類文明進一步提高。故有人以陶器的使用，標誌告别舊石器時代而進入新石器的時代。

燒造陶器的主要材料是黏土。甲骨文的土(𡈼)字作一堆土狀。有些作上下尖小而中腰肥大之土堆形，有的還加上幾點水滴(𡈽)。或以爲那些小點表示灰塵。它恐怕不得古人創此字的用心。土没有水就不能團結成塊以捏塑成形。鬆散的土堆一定是呈上小下大的錐形。只有黏土才能作中腰粗大的形狀，故知土字取材於黏土。只有黏性的土才能捏塑陶器。陶器是新石器時代以來人們生活所不能缺少的日常用具。我們從土字取材陶土的形狀，就可知古人創造此字的用心，是基於其可捏塑而燒結成形的價值。陶(𡊰)字只在商代的陶片上出現一次(李濟，陶器: 148，圖版62)，作一個蹲坐的人，拿着木拍似的製陶工具，在一塊黏土上造形的樣子。

陶器日用最多，破碎而被丢棄亦多，兼以不腐朽，故普遍見於遺址。因材料、技術、作風、要求等等的差異，各文化所燒造的陶器也各有不同的特色，是辨認各民族，各時代文化不同面貌的理想指標。故辨識陶器是考古工作的一個重要項目。從對陶土的化學分析，

代便已存在。可是當時的文獻却不見提及，最早提及的要推《漢書・西域列傳》『罽賓國出……璧琉璃』，以及地理志下『有黃支國，……自武帝以來皆獻見。有譯長，屬黃門。與應募者俱入海市明珠、璧琉璃。』南北朝以後出現綠琉璃、瑠璃、玻黎、頗黎、玻璃等詞。這些名字想是外語的譯音。而且也經常提及它來自海外，如《北史・大月氏傳》『太武時其國人商販京師，自云能鑄石爲五色瑠璃。於是採礦山中，於京師鑄之。既成，光澤乃美於西方來者。』故研究者一向以爲玻璃是通過絲路或海道，從西亞或中亞引進的。

三十多年來的考古發掘，幾次在西周遺址發現小件的類似玻璃器物，學者才開始探討中國自行發現玻璃的可能性。那些遺址發現的小管和珠，主要以二氧化硅晶體的形態存在。它和不能有太多晶體的真玻璃有所不同。故一般認爲它們只能算是類似埃及的彩陶(faience)，還不是真正的玻璃。但有些人則以爲其成分與同時代的釉陶胎很不同。陶胎不透明，只有釉層是透明的。但這些管、珠呈現的淺藍色是半透明狀，由體內向表層透出，應可算是原始的玻璃了。西洋的玻璃屬於含鈣、鈉的系統，中國戰國時代的玻璃則含有很高的鉛和鋇成分，屬於另一種系統。而且其造型和紋飾也都表現出强烈的中國風格。因此認爲中國的玻璃是獨自發展起來的。

釉也是種玻璃質，只是它薄薄地附着於陶胎上，與整體都是玻璃質的玻璃有所不同。但其外觀相似，容易混淆，後代也以琉璃稱彩色釉的陶器。商代被稱爲原始瓷的青色透明釉陶器，釉層甚薄。其釉層不可能脫離陶胎而成玻璃塊。故推測中國玻璃的發現與冶金業有關，而非與燒陶業有關。

西周遺址出土的類似玻璃成品，管內有時見有陶土和草稭紋。判斷與西洋早期的玻璃相似，是用襯芯法製造的。那是用黃土加白灰混合作料，以銅絲裹土料作芯，然後以芯捲取熔化的玻璃加工成管、珠的形狀，以致在內壁留下未除淨的黃土及草稭紋痕迹。假設它是煉

能製作容器或大件東西，不限於小裝飾品，如《西京雜記》說昭陽殿窗扉多是綠琉璃，皆達照毛髮，不得藏焉(格致鏡原: 796-7)，故被貴重。大概那時的成品以西域進口的多，故也以音譯稱其材料。

玻璃因爲生產量不多，在中國是貴重物質。但在西洋，西元前七、八世紀已相當普及。尤其是西元前一世紀敘利亞發明吹氣成形法，使製造費大減而成大衆化。吹氣的方法可作器薄量輕，利於貿易運輸，使玻璃器更爲實用，成品深入人們生活的各個角落。東漢以後華北多胡人，他們較熟悉西洋的器物，可能也是中國玻璃業不振的原因之一。中國大概要到北朝時才知應用吹氣成形法，比西洋晚了五個世紀，但也一直沒有大發展。要等到清初於宮廷設廠製造後才見興盛，但它主要是爲貴族服務，少行用於民間。

東漢以後玻璃工藝的式微，可能與玻璃釉陶器的發展也有關係。陶工去除使釉不透明的含鋇成分，乃發展光亮的單彩綠色與棕色的鉛釉陶器，以之製造各式的隨葬明器。後來又繼唐三彩之後，發展多彩的琉璃瓦以裝飾屋脊。

黑陶的精美。

但商代發展了燒造硬陶的新技術。它是後日瓷器的先聲。硬陶的原料，主體是矽酸鋁。它乾燥時成爲柔軟的土狀岩塊，但吸水後成可塑性，再乾燥時平均收縮變硬，即使再浸入水中也不再軟化，强熱後則質地愈收縮而更堅硬，幾乎不熔融(郭寶鈞，銅器: 57)。商代硬陶的成品可能來自江南地區，燒結溫度高達攝氏一千一百八十度(周仁1964: 17)。其中有少數又塗上石灰釉，或飛灰落在陶胎上燒成薄層的釉，使粗糙的表面潤滑并有光澤。這種釉陶的燒製溫度，到戰國時代已提高到一千二百三十度(周仁1964: 17)。商代的硬陶，質量已提高到含氧化亞鐵不到百分之三(李科友1975: 81)。薄層的釉加上高溫的燒結，使胎骨呈較深的灰白色，含有一定量的玻璃，胎骨比較堅實。它的吸水率很低，叩之聲音悅耳，成爲漢代青釉硬陶及青磁的雛形。只要更精細地淘洗陶土，處理胚料，并提高燒結的溫度，就可以達到瓷的標準了(葉宏明1978: 86)。第九世紀後期中國成爲最先燒製真正瓷器的國家，它在陶藝上的造詣，爲中國博來瓷器國的稱號。

玻　璃

《考工記》雖然没有提到玻璃的材料，它與陶器和冶金業都有相當的關係，而且也是秦、漢時代重要的飾物材料，故也順便介紹一下。

玻璃在現代是製造器皿及裝飾用具的普及材料。玻璃的多彩而鮮艷、光澤而晶瑩的特點是他種材料所難比擬的。它在古代的西洋是種重要的工藝，但在中國却不入主流。可能因爲中國其他材料的工藝過於發達，阻礙了玻璃工藝發展的機會。也可能它不易製作，産量少，造價高而又易破碎。除了製作飾物及禮儀用具，没有其他實用上的價值，才發展不起來。

玻璃於四千五百年前已出現於兩河流域及歐洲。三千五百年前也已能鑄造容器了。玻璃出現於中國遺址的年代雖晚，至遲春秋時

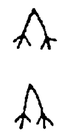
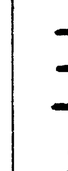
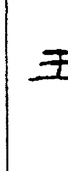
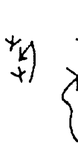
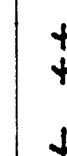
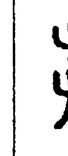
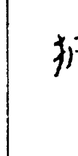
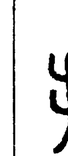
銅排除廢渣時，偶而拉出玻璃絲，或遺落地上成玻璃小塊，才引起人們注意這種呈淺藍色有光澤的新物質。而且，這種偶然發現的玻璃，其成形只能是冷加工。但襯芯法顯然是對玻璃溶液的熱處理，是進一步的階段，以礦渣混合粘土低温融煉出來的。因此它的萌芽期應早於西周初年。

西周有一遺址發現此種的管、珠、嵌片達一千多件(楊伯達1980: 23)。數量比迄今所發掘的春秋時期玻璃器還多。如果西周時已如此大量生産，不應春秋時代反而寥寥可數。春秋時期的玻璃，其成分與西洋的相同，也大都屬於鈉玻璃一系。從發掘的西周類似玻璃，其腐蝕褪色的情狀都相當厲害來看，也許西周時代的玻璃是因成色不美、成品不精、易褪色而被人們揚棄的。到春秋時才有少量從外域引進高質量的玻璃。戰國時中國發現含鉛、鋇的玻璃製法有玉的温潤感覺，頗合國人的要求，因此大量製造，不自西域進口(高至喜1985: 61)。

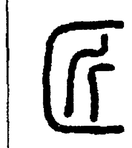
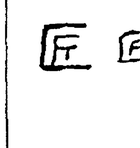
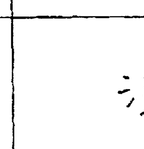
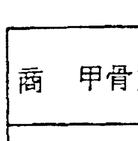
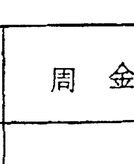
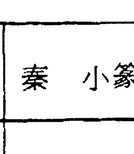
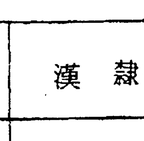
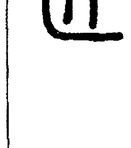
戰國時代是中國自製玻璃的盛期。成品多樣，除前期淡綠、淡藍色的小管、小珠外(圖8.14)，又有青色的璧、帶鈎、蟬，多種顏色相叠的蜻蜓眼珠、藍綠色鑲片、劍琫、劍首、劍珥等。大都是小件，作爲與金、玉等值的貴重裝飾品和權位的表徵。到了漢代，應用略廣，出土各種帶有藍、黃、白、褐的串珠、鼻塞、耳塞，甚至是容器。

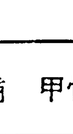
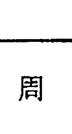
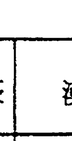
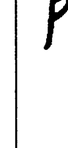
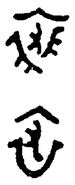
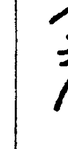
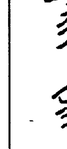
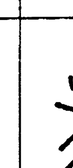
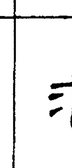
既然戰國時候玻璃的製造最盛，爲什麽文獻不見提及呢？也許當時另有名稱。也許鉛、鋇系的玻璃是温潤光滑而不很透明的東西，它與玉的呈相非常相似，中國人以之當作玉或仿玉來看待，因此把它歸於玉類，没有給予專名，故而不反映於文獻。

玻璃在中國因似玉而被看重。東漢以後，或因戰亂，社會不重禮儀，玉雕工藝衰微，連帶地仿玉的玻璃工藝也因此衰敗。但是西洋的鈉玻璃是清亮而透明的，有鮮艷的色彩。《魏略》說大秦的玻璃有青、黃、黑、白、赤、紅、縹、紺、紫、綠十色(格致鏡原 1442)。顯然比中國的成色多。而且鈉玻璃的流動性大，耐冷與熱，不易破裂，

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				工 象某種工具形，可能是能敲打的樂器。
				攻 象敲打工形器之狀，可能演奏樂器。
				藝 象一人持樹苗將種植之狀。
				石 象有銳角之石頭，可用以挖掘坑陷之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				竹 象下垂之竹枝形。
				玉 象幾塊玉片串聯成飾物之狀。
				折 象以斧橫截樹木成二段之狀。
				析 象以斧直截樹木，分析成板之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				匠 象斧頭在箱中之狀，是匠人的工具箱。
				漆 象漆樹的外皮被割破，汁液流出之狀。
				骨 象占卜用的動物肩胛骨形。 禍
				角 象牛角形。

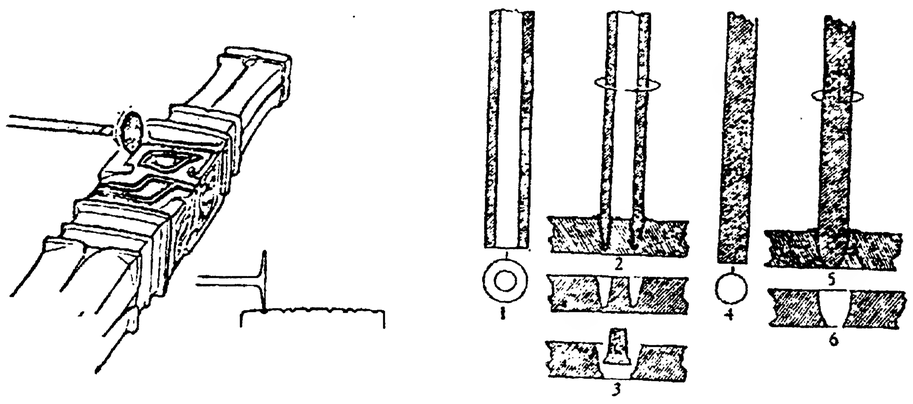
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				解 象以雙手剖取牛角狀。
				裘 象毛顯露於外之皮裘形。
				求 可能是尚未剪裁之毛皮原料形。
				革 象動物皮革在曝曬中的形狀。

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
皮 象手持皮革做成的盾牌。	皮			
克 象可攻擊、可防守之盾形。	克 克			
絲 象兩束絲綫形。				
蠶 象蠶蟲形。				
桑 象桑樹形。				

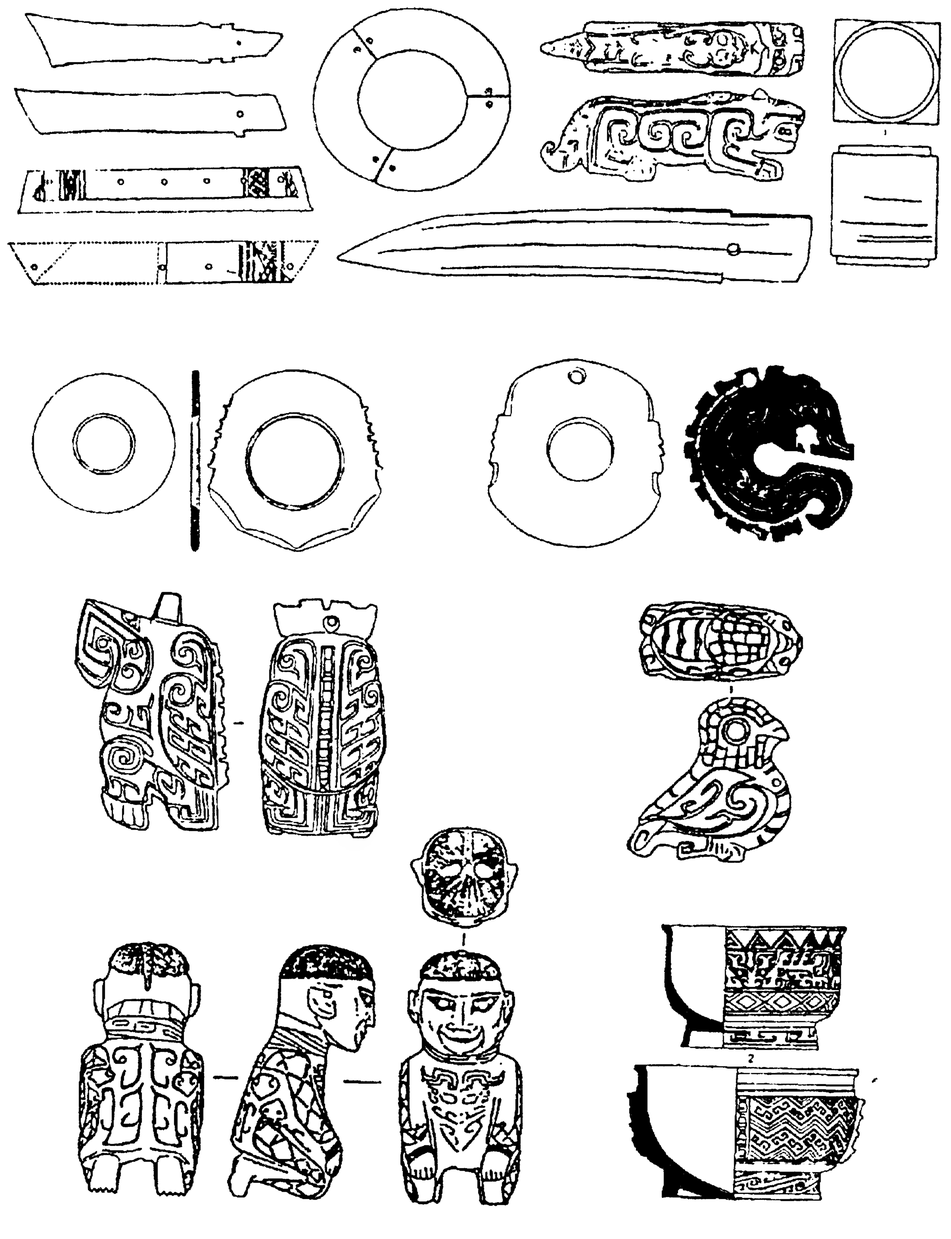
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
喪 表現桑樹枝上懸掛籃筐的採桑作業。	喪 喪			
機 幾 象以綫牽動，站立操作之坐機意。	幾			
專 象手持紡磚狀，是紡織專家之事。	專			

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
巠 經 象經綫安裝在織機上之狀。	經 經			
畫 象手持毛筆描畫圖形之意。	畫 畫			
土 象加水可塑造器物之黏土形。	土			

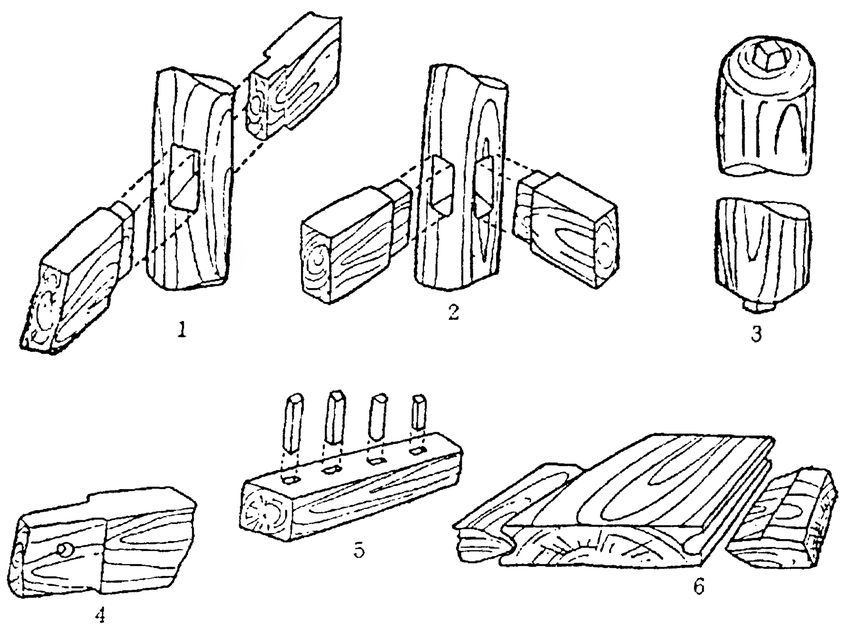
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
肅 象手持毛筆描畫刺綉的圖形之意。	肅			
匋 陶 象跽坐之人拿陶拍在陶土上工作之意。	陶			



(插圖8.2) 商代的琢玉工具。(北京玉器廠1976: 231-32)。



(插圖8.1) 商代玉器的一般種類和形狀。上二行爲常見形狀，下二行爲立體雕件。(夏鼐1983a: 457,459; 安陽工作1977: 80,81,84)



(插圖8.3) 河姆渡遺址出土的有榫卯木構件。(浙江文管1978: 47)。

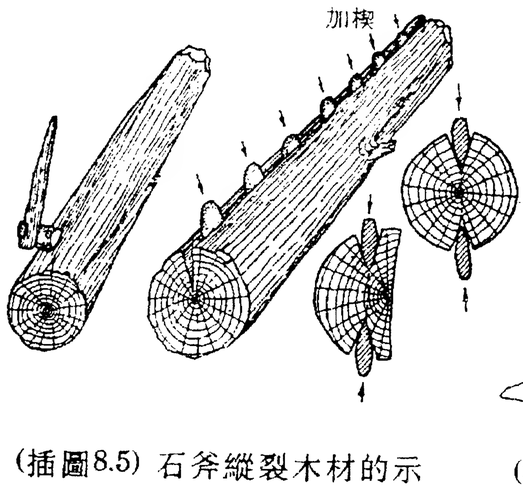


(插圖8.4) 新石器時代的常用石木、百骨複合工具。(曾騏1985: 62)

(插圖8.7) 戰國銅器上的採桑圖紋。(萬家保1977: 9)。

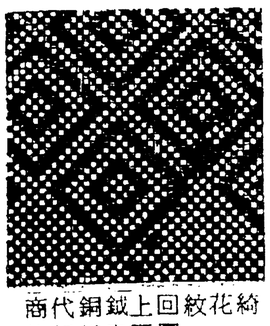


(插圖8.8) 秦漢時代雲南銅鼓上的織布腰機圖。(馮漢驥1961: 479)。

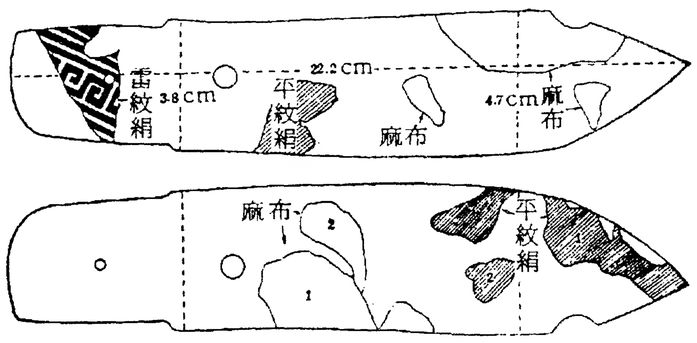


(插圖8.5) 石斧縱裂木材的示意圖。(楊鴻勛1982: 68)。

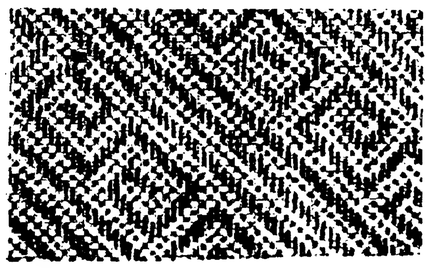
(插圖8.6) 商代的骨雕。(White, 骨文化: 圖版59)。



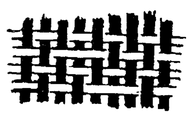
商代銅鉞上回紋花綺的組織意匠圖



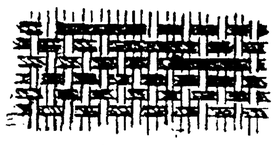
商代玉戈（故宮博物院藏）
玉、背面麻布、絹、綺部位圖



雷紋條花綺的組織意匠圖

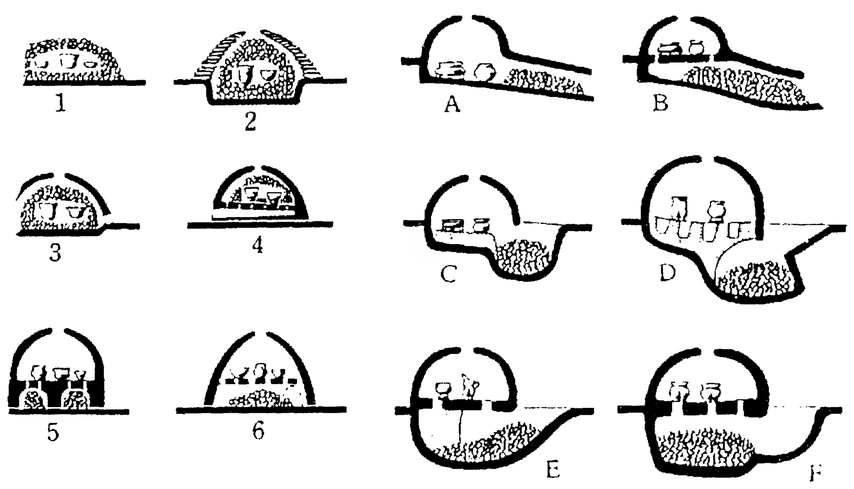


提花綺的四枚
斜紋組織圖

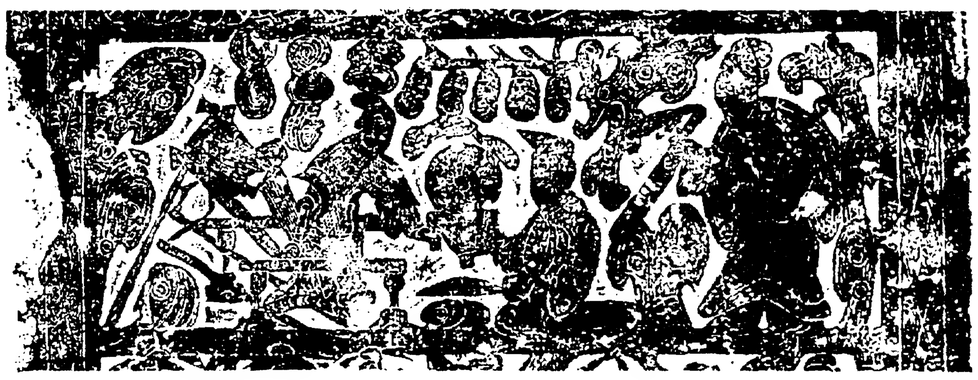


提花綺的六枚
斜紋組織圖

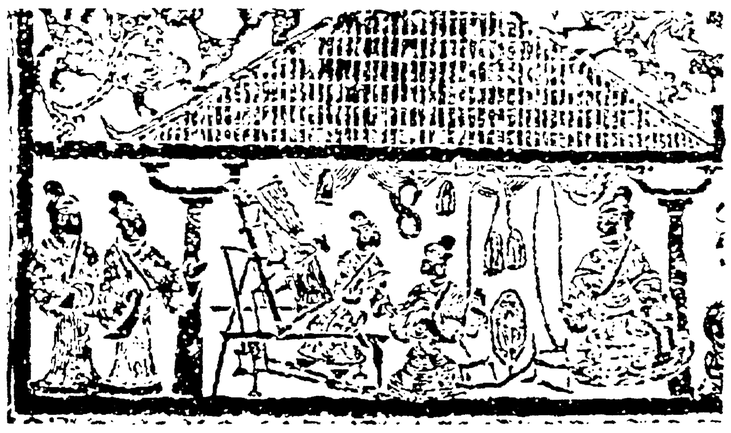
(插圖8.12) 商代器物上遺留的紡織圖案。(陳娟娟1979: 70-71)。



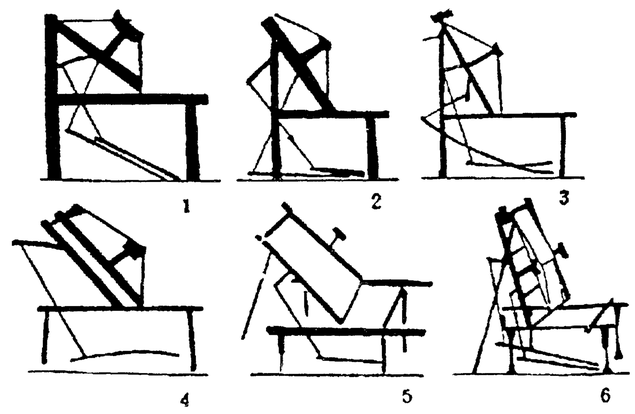
(插圖8.13) 西洋(1-6)與中國(A-F)陶窯的演進過程。
(Barnard & Sato, 金屬遺留: 37)



(插圖8.9) 漢畫像石上的紡織圖。(泗洪文化館1975: 76)。



(插圖8.10) 漢畫像石上的紡織圖。(夏鼐1972: 21)。



(插圖8.11) 漢畫像石上各式坐機的式樣。(夏鼐1972: 21)。



(插圖8.14) 戰國時代的陶胎玻璃管、珠。
色調有藍、褐、黃、綠、白、黑等。

第九章 食物

序 論

維持生命一定要仰賴食物，所以尋找和生產食物始終是古人最重要的活動。飲食的習慣取決於地理的環境、生產的技術、人口的壓力以及文明發展的進度(Vivelo, **人類學**: 247)。選擇過游牧或定居的生活，往往取決於食物取得的難易程度。又如居住於高緯度或高山地區的人們，因氣候較寒冷，比較需要攝取高熱量的食物以禦寒，該地區菜蔬難生產，肉食也能保存較久，故攝取肉食的比例要較低緯度的高。但單位面積內肉食動物的產量遠較植物少，故食肉多的地區，人口也往往較稀。

食物也是辨別一個文化的好標尺。譬如從食用某種植物的地域，改變食物種類的時代，都可以分析生活的環境以及農業發展的水平。人們最初考慮的是根本的果腹問題，漸及味覺，最後才講究營養、進食的氣氛等餘事，因此從飲食習慣也可以約略看出一個社會發展的程度。譬如農業的社會，一清早就要到田地去工作，需要有豐盛的食物以補充消耗的能量，故早餐最重要。然而在工商業的社會，工作的時間較遲，能量消耗也較少，早餐量就不必多。夜晚是家人團聚的時間，有較多的活動，故演成晚飯最豐盛的習慣。又如沒有食物保藏措施的時代，由於夏天肉類比較容易腐敗，就要避免宰殺而多吃植物性食品。但是一旦食物冷藏技術有所發展，夏天不怕肉食腐敗，而某些水果、菜蔬又可以保藏到冬天，當然冬、夏季節所攝取食物種類的懸殊情形可望大大降低。

中國人喜好飲食，自古以來隨葬往往以食具爲主。但習慣也有不同，如商代重飲酒之器，而周代則重用食之器。中國人一向把食物

分成兩大類；酒、湯水等液態的『飲』和穀物、菜肴等固態的『食』。最簡陋的餐食，即所謂『一簞食，一瓢飲』，也包含此兩類的食物。甲骨文的**飲**(𣎵)字，作一人按着酒尊或水缸，俯首伸舌吸飲之狀。甲骨文的**食**(𣑊)字，則作食器之上有熱氣騰騰之食物并加蓋之形。從飲、食兩字的甲骨文字形，可看出商人已頗講究味覺。食物加蓋是爲了保持溫熱的美味。簋本是盛飯之器，西周中期後於圈足下加三支足，器底有煙炱痕，顯然是飯熟後加熱保温之用(郭寶鈞，**銅器群** 163)。創造飲字的人特意畫出舌頭，就是爲了强調舌頭辨味的功能。中國人長於烹飪之道，舉世聞名，看來商代已肇其端。從中國人隨葬之物以飲食之器爲主，也可見其愛好食物的習慣。

從遺物以探索古人用食的品類爲最直接的手段。但食物殘餘能保存於地下的不多。科學家也試從各方面間接去探索古人用食的品類，如試從糞便、殘留的脂肪、骨骼判斷攝取食物的種類(陳光祖1990: 179-91, 231-39, 279-86)。從糞便中的纖維素、蛋白質、脂肪等成分，可以測知攝取食物的大類(佐原真1988: 99-100)。而通過骨頭中骨膠原的同位素分析，可以計算出所攝取的食物，有多少是來自陸生或水生的(Soffer, **更新世**: 279-291; 蔡蓮珍1984: 949-955; Sealy 1988: 87-102)。

由於地下材料不多，很難考究遠古的猿人主要以何種食物爲生。以現今靈長類主以蔬食看，早期的猿人亦不應例外。檢驗骨骼可以判斷生前攝取食物的約略種類，對南猿人牙齒的研究，知距今五百五十萬年到七十萬年前，人猿已開始吃食動物(Hoebel, **人類學**: 124-25)。中國在農業未興前，人們主以採集爲生，輔以漁獵。採集的植物大半以乾果及水果爲主，至於採集的是那些種類，因殘殼難於在地下保存過久，難知具體的情況。其能肯定的品類只有橡子、菱角、酸棗、葫蘆、毛桃、甜瓜子、蠶豆、芝麻、麻櫟果、杏、榛籽、松籽、油菜、蓮子、小葉朴等(河北文管1981: 336; 浙江文管1960a: 85, 88-89; 又1960b: 104; 又1976: 10; 浙江博物館1978: 103-04; 上海文管

1962: 28; **西安半坡**: 272; 鄭州博物館1979: 372)。至於漁獵的種類，因遺骨難腐化，可以檢驗其品類，還大致有所了解。從一萬多年前，因捕獵技術的改進，不少龐大的野獸都成了人們捕食的對象。中國在商代以前捕獵的動物以猴、猪、牛、羊、鹿、獐、犀、象、狗、虎、熊、貉、貙、獾、獺、猫、狸、鼠、豹等較常見(黃文几1978: 241-43; 浙江博物館1978: 95-107; 賈蘭坡1977: 49; **西安半坡**: 256)。但當人口增加到狩獵不足以供應足够的食物時，人們就得發展農業，再次越來越倚重蔬食了。當人們發展畜牧與農業後，除了猪、牛、羊、犬等家畜外，經常被捕獵的野生動物大致只是那些妨害農作的鹿、獐等等可數的幾種了(楊鍾健1950: 146-47)。

早期的人們雖然居住近水之處，因無漁釣的工具，主要撈取軟體貝殼及蟹、蝦、龜、鱉、蛙等水邊的生物。有了鈎、槍、矛、弓箭、網罟、舟船後，可以深入水域，捕獲漸多。六、七千年前的遺址就發現很多水生動物的骨骸，可鑒定的魚類有鯉、鯽、鱘、鮶、鰱、鯛、黃顙、草魚等，海岸的遺址甚至還有鯨魚及揚子鱷(吳詩池1987: 239-41)。後來人口壓力大，被迫遠離河岸去生活，雖個別地區也發展人工養魚，但還是比陸上的肉食更爲難得。

肉 食

在農業未發展前，肉類可能并不是太難得的食物。但隨着人口的增加，人們不能不越來越依靠可以提供更多食物的農業。人類攝取食物的變化，可以墨西哥的德厄坎河谷(Tehuancan)地區作例子以見一斑。其人攝取肉類、野生植物、栽培作物三種食物的百分比例，在八千七百五十到六千九百五十年前，農業剛發生的時候，分別約是54, 41, 5%。六千九百到五千三百五十年前之間，農業已發生了一段期間後，其比例已成34, 52, 14%。往後到四千二百五十年前，已全年經營農業時，比例成30, 49, 21%。又往後到三千四百五十年前，比例爲31, 34, 35%。到二千七百五十年前，分別爲29, 31, 40%。到二千

一百年前，則爲32, 23, 45%。到一千二百五十年前，成爲18, 17, 65%。四百五十年前時，則成爲17, 8, 75%(何兆雄1985: 90)。肉食分量慢慢減少，栽培作物分量慢慢增加的現象非常明顯。中國古時也不應例外。

發展農業就要開墾森林荒地，闢之爲農田。不但野獸失其棲息所在而不能大量繁殖，家畜的數量也不容許增加太多。因此肉類漸成珍貴的食品，不是人們經常可以享受到的。到了春秋時代，『肉食者』遂成有權勢者的代名詞。《孟子・梁惠王上》所提倡的理想王政，『鷄豚狗彘之畜無失其時，七十者可以食肉矣。』要等到太平的黃金時代，且只有老人才能吃肉，可見肉食在戰國時候是多麼的稀罕。漢代編輯的《禮記・王制》有，『諸侯無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豚，庶人無故不食珍。』反映肉類食物之品級及其短缺的事實。一般大衆，大概只有在節日或貴客來訪時，才會有機會品嘗肉類魚鮮，而且不及牛與羊等大牲。春秋時代以後牛成爲拉犁耕地的主要勞動力，羊則在不妨害農業的條件下才被飼養，故一般的肉食爲猪。漢代的牛已是皇帝賞賜臣下的特恩了。(圖9.14)

穀 物

中國人在有史時期的主食是穀物。在主要居住的華北地區，商代最重要的穀物是小米(黍、稷、粟、粱)。麥本是稀罕的穀物，其種植面積漸被推廣，至漢代時，已取代小米成爲北方的主糧。至於華南地區，則一直以稻米爲主食。稻的生產不能普及於華北地區，只有在氣候、土質、供水等條件都良好的地點才能生產。它的味道可能被認爲比之小米和麥還要美好，故一直以爲美食而爲富貴者所喜愛。《論語・陽貨》孔子曾經以食稻與衣錦并提，以爲是種奢侈的享受。此外還有大豆(菽)，味雖不美，但營養豐富，易於成長，成爲貧窮人家的常食。乾旱時甚至成爲大衆的主糧。至於菜蔬，從上引德厄坎河谷的食物攝取現象，知發展農業後，要經歷五千年以上的時間才

遽冷縮而破裂的採礦法。但採礦非大衆所從事的工作。與庶有衆多、平民等使用的意義沒有關聯。它比較可能是以火燒石，石傳熱於水而煮熟食物的間接燒食法。

石煮法、竹煮法

產業較落後的氏族社會於外出打獵，無法携帶易破壞的炊具時，有種石煮法。那是選取檳榔或椰子等大葉子，摺成船形以盛清水及魚、肉、菜蔬等。然後撿取石卵洗淨而以火燒烤。然後以竹箸挾起燒熱的石卵放進船形容器，石頭的熱透過水的傳遞，慢慢把食物燙熟(陳奇禄1959: 125-27)。有些地區甚至日常也用此法在樹皮作的筒中煮食(**原始社會史**: 359)。這是一種緩慢費時的燒食法，需要使用很多的石卵才能煮食，故庶字有衆多，以及爲數甚多的平民大衆等引伸意思。至於穀物，則有竹煮法。也是常於外出打獵時使用的方法。是以竹節裝水及米，用樹葉封口，然後把它放到火上燒烤，等到竹中清水燒開而穀物煮熟時爲止。甲骨文的  (燊)字就是表現這種煮食法，作手持細長的竹節在火上燒烤之狀。這種方法的燒食，竹節幾乎烤焦了，故有大熟的意義。這樣煮熟的飯清香可口。一旦曉得這種燒食法，在有了陶器的時代，也可以應用陶器，不必每次更換竹節了。

陶器煮食

人類大致在一萬二千年前開始燒造陶器。它最早的作用是盛水。很可能是以石煮法在陶器中燒食，從而發現陶器也有傳熱的功能，乃改良以火從外頭燒烤陶器中的水以煮食。人們很快又發現陶土若滲細砂可加速傳熱，乃大量使用間接的陶器煮食辦法，連穀物也可以在裏頭燒煮(圖9.1-3)。可以想像最先是把陶器架在幾塊石頭上，在其下的空隙燒柴。臨時找來的石頭後來改良成陶支脚，再改良把支脚連於器身的鼎、鬲等形式。湖南澧縣彭頭山的遺址已有陶支脚及三長支脚的陶容器(澧縣文管所1990: 25)，顯然八千二百年前的人

的。那時有若甑類的有孔眼陶器(開封文管1981: 284)。那是一個可放穀物的大口盆，盆底有許多小孔。其下層的容器爲盛水之處，水沸成蒸氣，透過上層盆底的孔眼以炊米成飯。甲骨與金文尚不見今日的蒸字，大概那時使用的字和現在的不同。甲骨文尚有不少與烹飪有關的字尚未被辨識，也許其中有表示蒸煮的燒食法。用蒸炊成的飯，顆粒不黏，味甘適口。但蒸的方法比較費事，且顆粒不能飽吸水分，要使用較多量的穀子才能填飽肚子，故早期時使用不多。商代漸多雙層的甗，要到東周時代蒸才成重要的燒飯法。把穀子磨粉的方法更費時耗穀，那是從處理易碎的小麥得來的方法。小麥在中國發展很晚，而石轉磨也要有鋼鐵以後才容易製作。戰國晚期的《周禮・籩人》有「糗餌粉粢」，首次提到粉食。那時也才見石磨出土，大概要到漢代才普遍有把米、麥磨成粉末以作糕餅等食品(張光直，**食物**: 81-82)。

其他煮食法

中國人從很早開始就喜愛美食。商代的祭祀，供奉食物是重要的占問內容。可惜我們對於其所奉獻食物的具體烹飪法不太了解。除了以上所舉的蒸、煮、燒炙之外，還知道也發展不經火燒煮的乾腌(許進雄，**懷特**: 74)。乾腌的方法提供不同的味道及保存生產過剩的食物。起碼到東周時代，又增加煎、炮、醢、醬等作法。但中國菜最具特色的快速爆炒，則要等到鐵釜的使用才有可能。中國發展高溫溶化鐵汁以鑄器物要比西洋早一千五百年以上，至少西元前六世紀就有了。生鐵釜的實物見於西元前五世紀(長沙車站1978: 46)，生鐵質脆，相信那時的人以鐵鑄鍋，就是着眼於其傳熱快，可以快速煮熟食物而保持其香脆鮮美的味道和外觀。戰國時代的楚王酓忎盤銘『室鑄少盤，以共歲嘗』(**金文總集**: 3683)，即可能鑄炒盤。中國著名的烹飪術，基本上就在那時候齊全了，不必像某些人所估計的，要到北魏時候才有炒的方法。

能大量減少野生植物的食用。《詩經》一書雖提及六十四種菜蔬之多，不少屬於野生，不是栽培的品種(張光直，**食物**: 28)。常提及的蔬果有葫蘆、韭菜、苦瓜、蔓菁、蘿卜、苦菜、薺菜、水芹、水藻、蒓菜、豌豆、竹筍、蓮藕、卷耳、桃、李、梅、棗、榛、栗、桑葚、木瓜、杞子等。想來商代蔬果的品種更要少。

烹飪方式

在不知道用火之前，人類自然和其他野獸一樣生吃食物。如果有比較高明之處，也只限於懂得敲碎骨頭，吸食骨髓而已。火的使用，不但使飲食的習慣起了大變化，也促進文明的產生。煮熟的食物容易消化，養分容易被攝取。它導致人類體質增强，頭腦發達，也減少病痛，增長壽命。遠在猿人的階段，可能就曉得火食。在雲南元謀猿人同一地層的不遠處，發現有炭屑、燒骨、石器和動物骨骼，它被認爲是中國境內最早的火食證據(張興永1978: 26-29)。此遺址被擬定爲一百七十萬年前，或以爲它只有五、六十萬年而已(**考古發現**: 3)。燒煮過的食物易於咀嚼，也增加味道。人類一發現火食的好處，相信很快就養成爲習慣。火還可以用來温暖身體，恐嚇野獸，夜間照明。在不能輕易起火的時代，保留火種不滅是種神聖的任務，常是部落主的職責(李宗侗，**古社會**: 173-77)。甘肅永昌鴛鴦池新石器遺址在一個五十五至六十歲老人的隨葬物中發現一件打火燧石(吴汝祚1990: 58)，即可能爲其具體的例子。

火上燒烤

可以想像最原始的燒食是把肉直接放在火上燒烤。小篆的炙()字，就作一塊肉在火上燒烤之狀。所以引伸有直接接觸的意思。後來也許也會在帶火的灰裏煨熟食物。但這些方法都不好施用於蔬菜。甲骨文的庶()字很可能表現一種較進步的煮食法。它作火燒烤石塊之狀。或以爲它表現以火燒烤岩壁，然後潑水使燙熱的岩壁急

們已知此種間接煮食法。再進一步就發現六千多年前的河姆渡和仰韶文化遺址，用陶灶以架鍋盆了。陶灶是在干欄式房屋中不使燒到木板的必要煮食用具，以後就成爲每個房子都不能少的構築了。詳後介紹。

這種間接煮食法約可從二字看出。金文的者()字應是煮的初形。作陶器裏盛有熱氣騰騰的食物之狀。陶器所盛的東西大概是蔬菜。因爲古時没有炒的辦法，蔬菜都是用沸水煮熟的。食用時要用筷子一類或勺子把蔬菜及肉塊取出。故意義爲筷子的箸字是以『竹』義符及『者』聲符組成，竹是箸子的材料。又古時煮菜羹時，經常把多種菜蔬魚肉放進一鍋，因之引伸有『諸』庶的衆多之義。後來爲了使煮食之義明確，以與語詞之假借義分別，乃加火於陶器之下而成『煮』字。或下加有煙氣上騰的陶器使意義明顯。煮食的陶器本是圓底無支脚的，後來才在器底下支脚能於其下空隙填柴火，故小篆的煮字，就有一形的陶器是作有支脚的鬲。甲骨文也有幾字作鼎、鬲之下燃火的字形(見字形表)，其意義應與燒食有關。

甲骨文的香()字，作陶器之上盛裝麥、粟、黍等穀物之狀。穀物要在燒煮之後才有誘人的香味，因此馨香之義必來自煮熟的穀物。穀物旁的小點表示熱氣騰騰的煙。飯食於冷却之後即失去其特有的香味，故才特別於字形强調其有香味的時刻。有人以爲香的意義來自黍酒的香味，小點代表酒滴。但是此字有一形作麥子在陶器内之狀。麥子在商代還是稀罕的穀物，并不以之釀酒。故香字應取意於飯黍之香味。商代以有支座的豆進食，所以此鍋不是進食之器而爲燒煮之器。飯是不能用石煮法燒的，故必是在陶器外的間接燒食法。此字的煙氣上騰，最好看作是飯剛煮熟之狀。利用陶器煮食，很多以前不能食用的菜蔬也能慢慢炖煮，擴大人們進食的品類。

蒸 煮

到了七千多年前，可能又增加蒸煮一法。這是從器物可以測知

灶

「民以食爲天」，人們日常的行事，尤其是古時候，没有比吃更重要，更花時間的。燒煮食物的灶也就成爲家家缺乏不了的設施，與人們的生活關係最爲密切。所以有每年陰曆十二月廿三日家家送灶神上天的習俗。從《論語・八佾》「王孫賈問曰：與其媚於奧，寧媚於灶，何謂？」知其俗起碼可上溯春秋時代。雖然我們送灶君是希望他向上帝説好話，不報告我們日常生活上的小錯失。如果灶君不合作，讓飯燒不好，相信生活一定很難受。

廣義的灶是指燒食的任何架構與地點。當人們越來越依重火食時，燒食可以説就成爲主婦日常的最重要工作。燒食一定會留下炭屑與灰燼，與其到處都是灰燼，不如只讓一個地方弄髒。而且古時生火不易，莫若有個地方保持火種，隨時可以引火，故灶很可能就是人們於建了家居後的最先構築。只要在某一個地點停留的時間稍爲長些，就會有固定的燒食地點。起碼從幾十萬年前的北京猿人，起居的地點都有固定的燒火的灶。當人們從山洞移居平地而構築住家時，如躺卧休息的地方外尚有空間時，便會加工，好好地架構一個灶以方便煮食，並使灰燼集中在一小片地方而不擴散。因此灶的大小也約略是一公尺圓徑。

早期的房子是地穴式的，主要作用是睡覺，然後是吃飯。由於人們習慣在隱蔽的地點睡覺，自然灶就構築在進門的地點。一來從經驗得知如此比較容易生火，因爲其處通風，易得氧氣的助燃。二來也可以防止野獸的竄入。但是灶在進門口的地方，對進出多少會帶來不便。所以當家居的構築技術越來越進步，房子離地面越來越近而面積也增大時，灶的地點就被移後而近房子的中央。一旦房子完全建築在地面，泥土牆不怕火烤，又爲通風排氣的方便，灶就被移到角落，春秋時代以來灶的構築地點大致就被固定在角落了。

初期的灶，因構築的便利，幾乎都是圓形的，只有少數作矩形。

相信它是火一被利用就有的經驗。灶是固定不能移動的，但把炭火放在陶盆就可以達到在没有火膛的地方取暖的目的。即將介紹的召(𠂤)字就是以温酒於盆中取意。應該也懂得以之裝火取暖，也可以在其上架鍋煮食，具有灶的功能。甲骨文的鑪(𤫩)字是個有支架的煉鑪，有的還裝鼓風橐，它也可以用來燒飯。不過從各方面看，還不到普遍使用的階段。

灶需要用耐火且能保温的材料製作，以土爲最適宜，而且也省費。但是春秋以前，瓦的使用不多，想是燒造費昂貴。春秋時不但有暖鑪，而且有炕床的措施。《呂氏春秋・分職》有「公衣狐裘，坐熊席，陬隅有灶，是以不寒。」《左傳》襄公廿一年有「闕地下，冰而床焉。」知道燒火通過管道取暖或裝冰取涼是常見的裝置。只要在管道上開孔，就可以容鍋燒食而成爲灶了。把它建得高些，就是後世固定的竪灶了。尤其是此種火管道也名爲灶，説明兩者一體。大型灶的高度可以讓燒菜的人立着(圖9.7)，要較舊式的蹲踞或跪着使用舒服得多，而且只起一處火就可以同時架多個鍋而燒多道菜，節省時間。所以一旦財力不匱，就會選擇使用它。但湖北枝江一個屬于大溪文化近六千年之久的遺址，發現一個各有灶門的四聯竪灶，和一個只有一個灶門的三聯灶(李文傑1988: 94)。不知爲何，在那樣早的遺址就有如此良善設計的竪灶，却要等到漢代才普遍被人們採用。一旦灶體大，容受柴火多，就要有導煙火的孔道，否則容易失火造成災害。一戰國銅鑒上有厨房燒食的紋飾，其屋頂就有曲折的排煙管。很多明器灶也把這一要點表現出來(圖9.6)。

漢代流行大型的立體土灶的事實大致可以從兩個現象看出。一是支脚鼎形燒食器的消失。或只有具形式的短脚，鼎下没有填柴的空間。因爲以前的灶只是一處燒火的地方，没有什麽特别的構築。燒食要用有支脚的容器。一旦改變用窯式的灶，燒火在灶腔體内，就只需鍋子了。一是大量各類隨葬陶灶模型明器的出現。還有就是地面消失大面積燒土的痕迹。

在稍低或稍高於地面的一定範圍，使表面堅硬，或用石塊堆砌，以便立脚架和放鍋盆就行了。但是火在空曠的地點燃燒，熱量容易流失，浪費薪柴。人們從建窯燒造陶器的經驗，曉得火在洞窯裏燃燒，不但可省薪柴，也可以增高温度，故陶器從露天燒造改進爲建窯，從有長火道而改良爲火道直接在窯體之下。最理想的灶也應該依此原理建造，五千多年前在甘肅秦安大地灣的房子就有這種形式的灶。其中一例，在房子中央偏後處有兩個圓形的灶洞，大的圓徑八十五公分，小的三十五公分，兩洞底部相通，深達六十公分(圖9.4)。其構造與陶窯相同，只是没有中間的土箅。大的洞太大，容納一個人還有餘，不是架鍋用的，應該就是燒柴的地點。而且其洞牆的一角還有個放陶罐的洞，是存放火種用的。小的洞才是放鍋子用的。也許如此燒飯時就要上下攀爬，很不方便。而且屋中有個大深洞，也有掉落進去的危險。所以還不實用，例子少。這種原理的灶若竪建在地上就很理想，故漢代以後大大流行，成爲幾乎唯一的方式。

中國華北氣候比較乾燥，房子是半地下穴式或在地面建築的，可以在地面燒食。但華南地區頗爲潮濕，新石器時代人們以干欄建築適應之。它是於地面架木台，然後在台上架屋以隔絶潮氣。這種構架的房子，燒食當然可以一如華北地區，在架台之下任何地點設永久性的鑪灶。但是如果下雨而不便在地面燒飯，比較方便在木台上燒食時，就得燒造可移動的鑪灶。浙江餘姚河姆渡六千年前的遺址出土一件陶灶，長五五公分，高二五公分。壁上有三個突出，圍成三七公分的圓徑，正是一般鍋子的尺寸(圖9.5)。前端還有個斜坡可供送薪柴，並保持灰燼之用(河姆渡考古1980: 4-5)。這種陶灶不太重，可移來移去，華南應該有很多人使用。這一類型的灶同時代的華北也使用，如河南濮陽一仰韶早期的遺址出土一陶灶，與後世的灶同式，在灶膛上有三個突出可架鍋盆(濮陽考古1989: 1060-61)(圖9.5)。

西周以後房子的規模擴大，有許多分間，各有固定的用途，大概也開始有厨房，可能對灶的建築也有所改良。火的另一用途是取暖，

飲食之樂

《禮記・内則》記載很多食物的具體作法，其品類較之宋玉《招魂》、景差《大招》兩篇文章爲招誘魂魄回來所列舉的種種烹飪美味還多，只羹湯一項就有二十幾種花樣。但《招魂》、《大招》所列應是較難品嘗到的美味，以下引其譯文。

「稻米、粱稷、稻麥，雜揉着黄粱煮成的飯。豆豉、鹹鹽、酸醋、椒薑、飴蜜等衆味兼發并行。肥牛的筋肉，煮得熟爛而且芳香；調酸醋和苦汁，陳列出吴國道地的羹湯。煮的鱉，炙的羊，又有甘蔗的汁漿。酸的鵠，少汁的鳧，還有煎的鴻雁和鶴鶉。露棲的土鷄，炖煮的鵪鶉，味道芳烈而且不敗。粔籹、蜜餌，又有乾飴。瑶白色的酒漿，蜜製的甜酒，斟滿了羽觴。壓去酒滓的清酒滲入冰喝，醇酒的味道是既清凉又舒爽。」

「五穀盈倉，還有雕胡米和高粱。鼎鑊中煮得熟爛的食物堆積團團，而都調和得美味芬芳。肥大的麋鵝、鴿子、黄鵠，還調味着豺肉的羹湯。新鮮的大鼈，甜美的土鷄，調和着楚地的乳酪，猪肉剁成的醬，帶點苦味的香肉，配上一些切的細碎的苴蒪。吴醋調味的蒿萋，不會覺得汁多，也不會覺得乏味。火炙的麋鵝，蒸熟的野鴨，還陳列着鶴鶉炖煮的羹湯。油煎的鮪魚，麻雀的肉羹，一道道急促地送到你的前方。四重精釀的醇酒，全都蒸熟，它絶不會噎住你的咽喉，清香的冷飲，會使你喝得不肯罷休。吴國的醴酒、白米的酒麴，再加上楚國的瀝酒。」(傅錫壬，楚辭: 167-77)

酒

飲料有時比食物還重要，故最簡陋的飯也要包括一壺水。酒是取代淡而無味的水的一種重要飲料。它是很多民族很早就曉得釀造的飲料，作爲待客，敬神的重要食品。甲骨文的酒字，作一個大腹細口的酒尊，并有酒滴逸出之狀。古代中國的酒以穀物釀成，大半因遺

到了商代，中國的釀造業應已相當發展，不但在藁城台西遺址中發現八公斤半的酵母(**藁城**: 176)。其時專門爲酒而造的器具種類之多和墓葬重酒器的習慣，與西周以來重食器的作風大異其趣(郭寶鈞，**銅器群**: 33,62; 林巳奈夫1981: 70-90)。根據研究，酒器的觚和爵是早商表示墓葬級別的禮器(**商周考古**: 91)。商人釀酒業發達的最具體表現，應是見於幾篇西周文獻所提到的商人沈溺於群聚飲酒的惡習。如《尚書・酒誥、無逸、微子》、《詩・蕩》。周初銅器《大盂鼎》銘「惟殷邊侯田雩殷正百辟，率肄于酒，古喪師。」(郭沫若，金文: 34)。明白說出殷人普遍酗酒的風氣以致喪國。《尚書・酒誥》周公告誡新封國的康叔，要嚴厲禁酒以免步商人酗酒而致亡國的後塵。對於群飲的人要給予嚴厲的處罰，不必憐憫。連置酒壺的案也叫禁，提醒人們不要飲過量(任常中1987: 127)。

酒是很重要的祭祀和待客的食品。《禮記・祭統》「夫祭有三重焉，獻之屬莫重於祼，聲莫重於升歌，舞莫重於武宿夜，此周道也。」雖然酒喝得過量令人精神失常，做出超逸禮儀的行爲，以致周人要嚴禁群飲。但飲酒適量可以增進食欲，精神舒暢，故是禮儀所不可缺少的東西。《儀禮》一書所記載的東周時代士以上階級的各種禮儀，每一樣都伴有飲酒的節目。甲骨文的召()字，作兩手拿着酒杯及杓子於溫酒器之上，溫酒器之上有時還放一個酒樽之形。顯然它表示從大酒樽挹取酒液，注入酒杯以待客的意思。可見酒在宴會中的重要性。後來省略繁雜的部分，只保留一個酒杯和一把杓子。更後則增加一手，表明招待、招徠等歡迎的態度。(圖 9.13)

商人那麼喜歡飲酒，不怪他們有盛酒、溫酒、飲酒等專用器具。商人也對粗釀的酒作精製的處理。中國的酒一向以穀物釀造，酒精的含量低。漢代的成酒率高，一斗粗米可以釀成三斗三的酒(余華青1980: 103)，商代肯定不會更高明。釀酒一定含有滓，要濾去滓才能得較精醇的清酒。甲骨文的酋()字，作雙手拿着一束茅草在酒尊之旁，表示濾酒的意思。甲骨文的曹()字應是糟的本字，作一個酒

飲食器物

人類靠飲食維持生命，準備食物是人類很重要的日常活動，因此使用的器具自然也是一個文化很重要的內容。商代的人已注意到進食的氣氛了。首先看其進食器物的擺設。當時的貴族階層對於各種器物有一定的用途。商周時代使用的炊具有鬲、甗、鼎、甑、釜、灶。盛食之器有簋、簠、豆、皿、俎。盛酒之器有尊、彝、卣、壺、罍。溫酒則用爵、角、斝。調酒用盉。飲酒用觚、觶。盥洗具爲盤、匜、鑒、洗等(林巳奈夫1964: 199-281)(圖9.9)。其盛食之器又分別飯與肉類、菜肴，不許紊亂其用場，一若西洋人飲酒，有不同的酒用不同杯子的習慣。以上所舉器物大多數已在商代使用，周代則沿用舊制而增添幾樣新式而已。一般地說，這些專門的器具是貴族們爲祭祀和炫耀富貴的擺設，所以才用青銅鑄造。真正進食之器具主要還是以木、竹、陶等較輕便或價格便宜的材料製作。如從甲骨文的字形看，豆爲進食器具。但商周的豆幾乎都是木或陶製，很少用青銅(石璋如1969a: 78-79)。一般大衆，不但所有的器具都是以木、竹或陶製，而且恐怕也不在乎何種器具一定要使用於何種特別的用場。以下介紹一些尚保持器物形態的象形字。

甲骨文的鬲()字有好幾種寫法，都表現有三空足的煮食器。後來器用略有分別，演變成鬲、甗二字。甗指雙層的蒸煮炊器。鼎()字作圓腹或方腹有耳有足的煮食器形。簋()字作有蓋的圓形圈足之

忘了的飯發酵而發現的方法。酒不能取代食物以充饑，一定是在有相當農業生產，即有多餘糧食的先決條件之下才發展的。如果生產的穀物無法充分提供果腹的要求，人們是不會大量把維生的穀物釀酒以供享樂。因此一個社會有大量飲酒的習慣，就表示有充分糧食生產的事實。

我們有興趣知道，中國是什麼時候開始釀酒的。這是一個很難從實物得到直接證明的事物。因爲酒會蒸發，如果不裝在密封的容器，根本無法保存幾千年之久，因此只能間接從古人使用的酒器來加以推論。盛水的容器雖也可以用來盛酒，畢竟二者的性質不同，造形應有些差異。六千年前仰韶文化的主要陶器是盆，鉢，罐，瓮，瓶，釜，甑等大口容器(**西安半坡**: 209-10)。沒有防止酒之醇味逸失的設計，可以說都是水器和食器。但是到了龍山文化的晚期，約在西元前一千八百年，就產生了不少新形式，如尊、罍、盉、鬶、高脚杯等與後世酒器同形的陶器。其中有些作小口大腹，應是爲了保持酒味醇永的設計(方揚1964: 97; 張子高，**化學史**: 20)。或以新石器時代彩陶壺或罐的口沿有蜥蜴的花紋或泥塑的現象，認爲酒的醇香氣味易招引蚊蠅，蜥蜴善長捕捉這些昆蟲，施之以作爲驅除蚊蠅的巫術，從而爲釀酒的證據之一(李仰松1993: 537)。這樣的說法有點過於玄妙，不宜採信。

漢代的《說文解字》對酒的解釋爲，『古者儀狄作酒醪，禹嘗之而美，遂疏儀狄，杜康作秫酒。』醪是帶滓的，秫酒是濾過的。夏禹的時代與龍山文化晚期相近，所以這種說法相當反映實際的情況。或以爲在六千年前，甚至是舊石器時代，人們會因浸泡於水中的水果自然發酵成酒而領悟其製法(袁翰青，**化學史**: 78)。我們雖然不能排除自然發酵成酒的可能性，它畢竟不是有意的釀造，而且以水果釀酒應是後來從西方學來的，先秦文獻都沒有提及果酒，甚至也不重視吃水果，它與中國傳統以穀物釀酒的方式有別。故不宜把中國釀酒的時間推得太早。

受。至遲在西周時代已有貯藏冰塊的地下室。《詩經・豳風・七月》咏，『二之日鑿冰沖沖，三之日納于凌陰。』想見人們鑿冰收藏的忙碌情況。一個春秋時代的冰庫被發掘到，可藏冰一百九十立方公尺之多。如果存到夏天時會消釋三分之二，也還有六十五立方公尺的冰可資利用(雍城考古1978: 43-45)。金文的冰()字作兩小冰塊浮於水面之狀。冰可冰凍東西不令腐敗，也可冰凍食物及飲料。上文所引楚辭兩篇文章，所敘述的美食中都包括凍飲一項。

飲食器物

人類靠飲食維持生命，準備食物是人類很重要的日常活動，因此使用的器具自然也是一個文化很重要的內容。商代的人已注意到進食的氣氛了。首先看其進食器物的擺設。當時的貴族階層對於各種器物有一定的用途。商周時代使用的炊具有鬲、甗、鼎、甑、釜、灶。盛食之器有簋、簠、豆、皿、俎。盛酒之器有尊、彝、卣、壺、罍。溫酒則用爵、角、斝。調酒用盉。飲酒用觚、觶。盥洗具爲盤、匜、鑒、洗等(林巳奈夫1964: 199-281)(圖9.9)。其盛食之器又分別飯與肉類、菜肴，不許紊亂其用場，一若西洋人飲酒，有不同的酒用不同杯子的習慣。以上所舉器物大多數已在商代使用，周代則沿用舊制而增添幾樣新式而已。一般地說，這些專門的器具是貴族們爲祭祀和炫耀富貴的擺設，所以才用青銅鑄造。真正進食之器具主要還是以木、竹、陶等較輕便或價格便宜的材料製作。如從甲骨文的字形看，豆爲進食器具。但商周的豆幾乎都是木或陶製，很少用青銅(石璋如1969a: 78-79)。一般大衆，不但所有的器具都是以木、竹或陶製，而且恐怕也不在乎何種器具一定要使用於何種特別的用場。以下介紹一些尚保持器物形態的象形字。

甲骨文的鬲()字有好幾種寫法，都表現有三空足的煮食器。後來器用略有分別，演變成鬲、甗二字。甗指雙層的蒸煮炊器。鼎()字作圓腹或方腹有耳有足的煮食器形。簋()字作有蓋的圓形圈足之

槽一類的容器上有二束茅草之狀，以表示把酒糟過濾下來。這是大規模的濾酒作業。後來爲分別各意義起見，才分別成爲糟、槽、曹等字。一指濾酒後留下來的東西，一指接受酒的長容器，一指管理濾酒的機構。《說文》槽的籀文就作二束茅草或袋子在一個酒罍子上之狀，確證曹字是有關濾酒的作業。從商人耽迷於酒的情況推測，當時一定有大規模的專門釀酒坊。《左傳》記載魯僖公四年時管仲伐楚，數說楚國的罪狀，就有『爾貢苞茅不入，王祭不供，無以縮酒。』想見過濾的酒是比較名貴而不是人人能常飲的。好的酒不但要過濾，還要加特別的香料。鬯是種和以香草釀成的酒，是祭神的重要供獻。鬯的甲骨文字形()作某種花草的花朵形。大概是種商代常見的香料植物吧。後世釀鬯用椒、柏、桂、蘭、菊等的花或葉(余華青1980: 103)。既然商人曉得用香料增加酒的味道，一定也會應用於食物的烹飪以及醢醬等的製作。

酒的醫療效果

酒在古代也是醫療的重要藥物，大家了解它是麻醉，消毒，加速藥力及激勵心情的藥劑，較少注意到古人已認識酒的另一作用。《禮記》的曲禮上、檀弓上等多篇，都有記載曾子說守喪而有疾病時，就要食肉飲酒以保持健康。守喪期間，必須不樂而哀戚，是中國一個很重要的社會規制，但病了反而要强制飲酒。這無非是爲了酒中的糖分有增强體力的效果。醫的初形可能没有酉的部分，表示外科的病痛。後來了解酒的醫療效果，才加酉而成醫字。中國酒的酒精含量很低，但甜度却不低，六朝時方士才因煉丹而學會用蒸餾的方法以提高酒精度。至於以水果釀酒，又是更後的事了。

凍 飲

中國的食物講究溫熱時的香味，故甲骨文的食字以熱騰騰的食物去表達。但在夏日時，中國人也不忽略冰凍食物對消解暑氣的享

點。遠古時代，住家只是夜間休息所，面積窄小，難於把火膛設在屋裏，煮食都在户外。遇到雨天時，能移動，能搬進屋子的鼎，比之固定於户外的火膛，其方便處顯而易見。故很快就應用其原理於各種不同的燒、蒸、温東西的容器，而有了各種不同造形的三足器，被後世的人賦予不同的名稱。甚至有些不以之燒食的弧底容器，爲了增加穩定性，也加上支脚。龍山文化晚期人們大概發現燒煮穀粒時不必時時攪拌，穀粒受熱的面積越大就越省時和薪火，於是設計成空足的形式，即容穀粒的主體是三個袋形的支脚而成爲鬲。但如需以匕杓不時攪動菜肴時，空足處難照顧到，故以煮羹湯爲主要目的的鼎，就只好保持實足的形式。

鼎的大小相差懸殊。銅鑄的，商代曾見大至高133公分，長110公分，寬78公分而重八百七十五公斤，但小的才幾公分高，重十幾克。當然如此小的是非實用的明器。一般的都有二十到四十幾公分高，口沿圓徑爲十幾到二十幾公分，而腹深十幾公分，幾公斤重，可以容幾公升的食物。當鼎改良到以銅鑄時，由於重量比陶製的重得多，器表也滾燙，不便空手提起，不能不想應付的辦法。於是在口沿上鑄一雙對稱有孔洞的立耳，以便以竹、木的棍子穿過抬起。陶製的較輕，能輕易捧起，不必有提耳。如果要求新奇，也要捏製提耳時，因陶器質料較脆弱，不便設在口沿上，就安置在兩旁。有些較輕的鼎也採用此種型式。

中國古代的鼎還有政治上的作用。傳説夏禹治水有功，繼舜而爲王。諸侯貢獻青銅鑄成九座大鼎以象徵當時所管轄的九州領域。這九座大鼎就成爲國家的象徵，改朝換代時亦由新領袖保管。當它們由夏代被傳至商而至周時，《左傳》宣公三年記載楚莊王有意要取代周王而爲中國的盟主，就向王室官員王孫滿問該寶鼎的輕重，以顯示其國力足以取代。顯然此傳説爲當時人所熟知。甚至到了漢代，又造出秦始皇在泗水打撈此批傳國的寶鼎，結果有龍出現咬斷拉曳的繩子，使撈得的鼎再度失去，以應秦國爲時不久的讖。

盛食器，手持取飯之匕是爲了顯明簋的用途。豆(豆)字則作圓形圈足的進食器形。皿(皿)是淺腹短圈足之器形。俎(俎)作放置肉塊的平板形。爵(爵)字作有流之圓腹支足温酒器形，器沿并有支柱可挾持提起。斝(斝)作有支柱無流的圓腹三足温酒器形。壺(壺)作有蓋的圓腹裝酒器形。尊(尊)則作雙手捧酒尊，是供祭祀用的酒器。卣(卣)爲置於皿上之有提手的酒器形。

鼎

以上的器具中，有兩種最爲重要，分别介紹於下。鼎是傳統煮菜肴的器具。是每天都少不了的用具。菜肴的種類比黍飯多，使用的數量和次數肯定比煮飯的食器多，是食器中最重要的，故禮儀演成有列鼎之制，以使用的數量表現階級的高低。鼎的使用歷時長，至周代的七、八千年，中原地區一直保持以鼎炊煮的習慣(廖永民1988: 59-65)。故有饌食之器意義的具(鼎)字，於文字就以雙手捧鼎表示，就像裁衣首先要動刀，宴客的開始是備齊煮食的器具，以鼎爲代表。

簡單地説，鼎是有支脚可燒食的容器。它雖也有矩形而四脚的，一般是圓形而三脚，故甲骨文員(鼎)字就以一圓圈及一鼎表示。如已介紹的，鼎是人們發現間接燒食法之後才可能有的器物。先是架石塊於鍋底，然後是特製的陶支脚，把陶支脚連接於器身燒造就成了鼎。八千二百年至七千八百年前之間的湖南澧縣彭頭山的人們開始燒造支脚很短的陶鼎及18.6公分長的陶支脚(澧縣文管所1990: 25)。陶鼎的支脚如果短，燒起食來就不很理想。但二、三百年後的支脚一般就加長，容易在鍋下支脚間填柴燒食。陶器作成圓形要比矩形的較易規整，少費工夫。若要放置穩定，至少需要三隻脚。但支脚太多又不易作得平衡，也減少了容柴的空間，故無例外都作成三支脚的形式。到了使用金屬鑄造時，才有一些爲求有變化而鑄成矩形，也順應其形狀和平衡要求而鑄四支脚。

鼎本身就是個灶。它可以移來移去，不受限於某一固定的地

容器中較遲發展的器形。但是根據目前地下發掘的材料，爵可以説幾乎就是在能鑄造立體的容器之後，馬上就被鑄造的東西。

爵的造形作爲酒器，有不少並没有實用上的需要。它被鑄成有長尾的樣子，顯然是爲了與其長流取得平衡，不易傾倒。但是注酒的流，亦無必要造得那麽寬長，甚至是可以不要的，如觚、觶等飲器都没有流。爵的流上兩個立柱，好像也没有實用上的必要，但却會增加很多鑄造上的麻煩和費用。立柱是在有了爵之後，就立刻出現的形式。難於解説那只是裝飾，而没有使用或鑄造上的要求。它很可能是當時人基於某種信仰，特意鑄造出這種不見於其他文化的異常形狀。爵的另一意義是雀鳥。雖可解釋爲起於同音上的假借。但爵的形像，確實像極了許慎《説文解字》所解釋的像雀鳥之形。商朝有其始祖爲吞玄鳥之卵而生的傳説，鳥圖騰是東方氏族的共同信仰，商也是發源於東方的氏族。它們之間應該有某些關聯。

從爵腹下有三個高支脚，出土時不少爵的腹部下有煙炱痕，可以推知爵是温酒器。而酒是商人祭祀最重要的品物，商人也喜歡飲酒，隨葬可以没有食器，但不能没有酒器。商代出有青銅器的墓葬，爵與觚經常相伴出土。大概是以爵温酒後再傾倒入觚中飲用。很可能銅爵受火燒烤後太燙熱，不便用手把它從火上移開。因此鑄成流上有兩立柱，以便用布提起。後來立柱被鑄成下平的半圓錐形，也許是爲了利便用竹箸挾持。不過，商爵鑄有立柱的真正原因，恐怕永遠是個難解的謎了。

酒爵的容量，漢代的注釋説是可容一升，即不到今日的五分之一公升，我們可以理解那只是舉整數而言。從發掘及傳世品來看，商代的爵都很小，容量有限，小的恐怕還裝不了一百毫升，大的也不過是二百毫升。另一種商代的温酒器，三足有柱無流的斝，一般容量都較爵大得多，有的竟達七、八升的容量。很容易用杓子從腹中挹出酒來。商代的酒，酒精度很低，爵所裝的酒只够喝一、二口而已。不足作爲宴席中賓主盡歡，或日常舒暢心情的多量飲酒。它不但不足以

秦始皇泗水撈鼎的故事大概是因漢代的人已不使用鼎形器煮食，對古代的鼎有點神秘感而創出的故事，所以《史記・孝武本紀》記載漢武帝有元鼎的年號以慶祝發掘到古鼎。其實鼎是古時很常見的器物，單算有銘的銅鼎，著録的已超過一千多個了(孫稚雛，金文: 13-78)。鼎形器之所以在漢代消失，如上述的理由，完全是由於立體灶的架設，鼎的支足成爲多餘，故又恢復八千年前的鍋子的形狀，但仍保留鼎的名稱。《禮記・内則》所言炮豕之法，要將盛豕的小鼎放在大的鑊中用文火炖煮。此處所謂的鼎，較可能是無支脚的鍋子，或只具形式的短支脚。故台灣的方言承受其習，稱無支脚的煮食器鐵鑊爲鼎。

爵

爵是我們稱呼某種特定形式的酒器名稱。在古文獻裏，它也被使用爲一般行禮時酒器的通稱，並且用以表達高貴身分的爵位。甲骨文爵(爵)的字形雖有多樣，但主要都在表現此種容器的幾個特徵：有流，流上有柱，空腹，腹旁有耳或把手，腹下有支脚。雖然我們尚未發現商代的銅器有自銘爲爵的。但從字形本身看來，無疑它就是指商代常見的，而被我們稱爲『爵』的酒器。商爵的形狀非常奇特而不自然，爲中國所獨有，不見於其他的文化。它在諸種古代行禮所用的容器中，佔有特殊而崇高的地位。可見其成形定有某些特別的意義。

器物的成形，一般會受其所製作的材料，或特定使用目的的影響。爵的形狀很不規整，雖然新石器時代已見有流的陶器，爵應該比較不會是模仿用轉輪成形的日常陶器形。換句話説，它之被廣泛使用比較可能是基於某種要先塑造模型的特別需要。爵的成形與鑄造，要較觚或尊等規整圓筒形的酒器困難得多。觚或尊的外範只要三塊就可以成形。没有柱的爵就需要八、九塊，有柱的還得再多加兩片範。從鑄造技術的層次看，爵是種複雜的器形，要求的技巧高，應是

漆杯的酒器出土，不知與商代的信仰有關係否？宋代以後慕古之風興起，加以古代的銅器屢有出土，文人雅士方能使工匠依之以各種材料製作，以爲擺設、觀賞、或禮儀行用。

飲食禮節

講究飲食氣氛之次爲進食地點的選擇、進食的次序、器物的排列、進食的禮儀、和歌舞的助樂等等。宴會時有傲氣、不愉氣、失位、失坐、失態等等種種失禮的行爲(張光直，**食物**: 38-39)。貴族進食時跪坐於席位的情景表現於以下幾字。甲骨文的卿()字，作兩個貴族相對跪坐以進食之狀。表明主人與客人相對面坐的正規禮儀。此字有二引伸義，一是相向、面向的嚮字。一是宴饗客人的饗字。甲骨文的即()字，作一人跪坐於食物之前，或靠近食物即將進食之狀。既()字則作一人已食畢，轉頭以示不再進食，可撤去食物的意思。故此字用以表示已完成的時態。在古代，站立或蹲坐進食被認爲不雅觀，是貴族所不爲的。若飲酒，則視場所不妨立飲。跪坐的姿勢要端正。主客、長幼的坐向也有一定的規矩，不能隨意。坐席也要安放在適當的位置。故《論語・鄉黨》孔子有『席不正不坐』之語。

吃食時的儀態也一定會被講究的。甲骨文的次()字作一跪坐的人張口而有東西濺出口外之狀。《論語・鄉黨》有『食不語』之句。想來次字表現吃飯時說話，以致唾沫或飯屑噴出口外，不是可嘉許的行爲，故有次等的意義。《禮記・曲禮上》還提到毋放飯、毋咤食、毋嚙骨、毋反魚肉、毋投與狗骨、毋固獲、毋揚飯、毋刺齒、毋絮羹等等很多飲食禮儀的守則。

筷子

飲食的習慣取決於地理的環境，生產的技術，人口的壓力，以及文明發展的進度，這同時也是辨別一個文化的好標尺。用筷子把食

長度或形制的報告(梁思永，**論文集**: 156)。先秦文獻好幾處，如《韓非子・喻老、說林》、《淮南子・說山》，提到商紂奢侈用象牙筷的傳說，以爲是亡國之徵。《史記・龜策列傳》還具體說商紂使用『犀玉之器，象箸而羹。』反映漢代的人仍認爲筷子主要使用於羹湯，不是以之吃食粟飯。尤其是《禮記・曲禮》言『飯黍毋以箸』、『共飯不潔手，毋摶飯。』明白指出吃飯用手指，不用筷子。因爲小米飯顆粒小，不黏結，如果以筷子挾之，不但不容易，而且會散落滿地，不高雅。又手如不乾淨或帶有湯汁時，取飯就會髒污其他飯粒，使共飯的人心生不快。從這些話語，知戰國晚期，或甚至是漢初的時候，吃飯尚用手取，不以筷子。

筷子從湯中挾菜的功能可以匙匕代之，但匙匕挹取湯的功能則爲筷子所不能，故陳設餐具時，常有匙匕而無箸。如《儀禮・士昏禮》『舉鼎入陳于阼階南，西面北上，匕俎從設。』不過到了以筷子吃飯的時代，因喝湯可以口就碗吸飲而不需匕匙，一如現今的日本人，故常不設匕匙。

《史記・留侯世家》的一段話，似乎表示西漢建立之前尚不以筷子送飯入口。『漢王方食，曰：「子房前，客有爲我計橈楚權者。」…… 張良對曰：「臣請藉前箸爲大王籌之。」……』張良說『前箸』，明白指出箸放在几前而不是拿在劉邦手中。劉邦如果手中拿着筷子，張良比較不會從他手中借來比劃。在當時筷子比較可能作爲挾菜蔬而放在几上，張良順手拿來比劃，可不妨礙劉邦的吃飯。漢代以來，韓國受中國文化的影響很深。現在他們以筷挾菜，但却以匙送飯，它反映較古的傳統，不以筷子吃飯。如山東嘉祥武梁祠的邢渠哺父圖，邢渠以筷子送食，而表現朝鮮人習慣的樂浪彩篋，邢渠却用湯匙(圖9.10)。

推測中國人何時開始以筷子送飯，恐怕要得從食具入手。中國古時主要居住區域是華北。以小米爲主糧，用蒸煮的方法處理。小米顆粒小而又鬆散不團結，很難用筷子挾取而不遺落滿地。只有捧

大量的温酒，銅材易傳熱，不便入口。甚至兩立柱也妨礙傾倒入口，不便作爲酒杯使用。因此爵比較可能是爲了禮儀的需要，只温少量的酒，以之傾倒入他人的酒杯，作爲向人敬酒的方式。如要盡情的飲酒，就得使用觚或他種容器了。

爵字在商代已使用爲以爵位加於人的意義。大概以爵向人敬酒要具有一定的身分。加人以爵位時，大概也要以爵賜飲。爵是作爲貴族必備的器具，故在商代的墓葬，稍爲豐盛者都有銅爵或陶爵隨葬。因此爵較之其他的銅器具有特殊的地位。如《左傳》莊公二十一年記載，『鄭伯之享王也，王以后之鞶鑑予之。虢公請器，王予之爵。鄭伯由是始惡於王。』顯然鑒(鏡子)在社會意義上的價值要較爵差，故鄭伯覺得顏面有損，心生怨恨，後來加以報復。

大概是由於鑄造的技術原因，鄭州二里頭先商和早商期的銅爵都是平底的，後來才出現弧底。到了商代中期已是弧底多於平底，晚期就不見平底的了。爲了禮儀的需要，墓葬還有不少是陶或鉛的仿製品。

西周時候爲了糾正商代耽酒風氣，墓葬漸重食器。但酒爲祭祀和禮儀所不可少的，故西周早期也出了不出銅爵，但以後就幾乎不再鑄造了。然而先秦的文獻也提到以爵飲酒，如《詩經・小雅・賓之初筵》『酌彼康爵，以奏爾時。』在一個西周遺址發現一個自銘爲爵，但考古學者稱之爲『瓚』的有長把的圓筒形銅器。知道西周中期以後，不再鑄造商人名之爲爵的酒器，但是它的名稱已被移用至其他形狀的行禮用酒器了。

西周禮儀用具的形狀大都承繼商代，雖然貴族受商文化的影響也使用銅爵，但使用不多，持續不久。而先周文化也不見民間使用陶爵，不像廣見於商人的墓葬(杜金鵬1990: 529)。也許是周的始祖爲履大人之迹所生，没有鳥的信仰，不必把酒器鑄成禮儀或信仰所需的複雜形狀，故改用形體合理而易於製作的筒形杯子。倒不是周代的爵改爲木雕，以致腐朽於地下，不見出土了。倒是戰國時楚墓有鳳鳥形

物送進口裏是現今中國文化圈(包括日本與越南)所特有的習慣。用筷子取食自較用手衛生，故也是講究飲食禮節之一環。

筷子只是兩段細長的東西，可用金、銀、玉、石、角、牙、木、竹等材料製成以挾物。但絶大多數筷子是以易腐朽的竹、木做的，難於從地下發掘的材料解答何時開始出現。考古發掘最早的例子晚商時代，安陽侯家莊1005號墓的三雙銅箸(梁思永，**論文集**: 156)。但無詳細的報告。另一爲春秋晚期至戰國初期的銅方箸，殘長20.3公分(安徽博物館1980: 22)。由於筷子形式的東西還可以挾取他物，不一定用以進食。就算筷子發現於食器群中，也不能肯定地說是以之送飯入口，因爲它可能只用來自湯羹中挾取肉類和蔬菜。

使用筷子的目的不外兩個。一是防止手指取食時被髒污，一是不受熱湯燙傷。以筷子挾物的技術應起源甚早。前面介紹的石煮法就需要用竹筷挾起燒燙的石卵。它的使用可能還在燒造陶器之前。中國燒陶器的歷史起碼有一萬年，因此以竹箸挾物的技術應也有一萬年以上了。使用器具進食是文明有相當發展，講究飲食氣氛以後的事。人們肯定最先用手取食，到了相當晚的時候才會覺得有必要利用器具以保持手指的乾淨。不知從什麼時候起，人們也利用竹筷以挾持羹湯中的蔬菜，魚肉。在古時，菜蔬除了生吃外，大都在沸湯中煮熟一途。菜在熱湯中，只有用器具取出。否則就要等到不熱時，才能用手撈取。一到了重視食物味道及飲食氣氛的時代，冷却的食物味道較差，而讓手伸進湯中取食，以致到處濕漉漉的，也未免不潔及不雅，肯定會使用筷子或匙匕。古代匙匕有些有多個小孔洞，就是要濾乾菜蔬、魚肉，不使多帶湯汁而設計的。《禮記・曲禮》說『羹之有菜者用梜。』顧名思議，梜是木製而可挾物的器具，即今之筷子。筷子古名爲箸。箸從竹，表明製作的材料。者是煮字的初文，表現以鍋煮蔬菜、魚肉諸種食物之意。從取名可見箸是專爲菜羹之食而準備的，初不以之取飯。

商代遺址常見各種式樣的匙匕，但只見到一次發現筷子，也没有

對於平民百姓，食物的供應往往不是很豐富的。尤其是東周以後人口衆多的時代，能够經常有粗飯可填飽肚子就感到滿意，不會太講究烹飪的技術與進食的氣氛。但高階層的士君子們就不同了。以下引《論語・鄉黨》孔子的話，來看當時士君子對食物有什麼樣的要求。『食不厭精，膾不厭細，食饐而餲。魚餒而肉敗不食。色惡不食，臭惡不食。失飪不食，不時不食。割不正不食，不得醬不食。肉雖多，不使勝食氣。惟酒無量，不及亂。沽酒市脯不食。不撤薑食。不多食。』

宴客排場

在一個階級分明的社會，階級的色彩一定表現在每一個可見的場合，食物也不例外。如以《儀禮》記載的公食大夫禮爲例，一個諸侯請他國的下大夫吃飯，就要擺出六豆(昌本、醢醢、韭菹、麋臡、菁菹、鹿臡)，六簋(三黍、三稷)，四鉶(二牛、羊、豕)，七俎(牛、羊、豕、魚、臘、腸胃、膚)，二簠(稻、粱)，二鐙(大羹、醯醬)二醴(酒、漿)，一鮮及加饌庶羞十六豆。如果是上大夫，就要擺出八豆，八簋，六鉶，九俎，庶羞二十豆及酒漿等物。宴席所用食器種類和盛放的食物都有規定。雖然這些差別不一定如文獻記載的那麼嚴格，分別是一定有的。我們雖然已無法看到那時的宴會場面。但從墓葬，我們還是可以看出墓葬的規模與隨葬器物多寡之間的關係。尤其是比較同一時代的墓葬，其等級的烙印更形明顯(鄒衡1974: 1-4; **商周考古**: 204-15)。

上節《儀禮》所言宴客的食品，看來豐盛已極。但如與西漢馬王堆一號墓諸侯之妻的隨葬食品比較，《儀禮》的饗宴仍大爲遜色。該墓中的糧食袋內實物計有：稻、小麥、大麥、黍、粟、大豆、赤豆、大麻子、冬葵子、芥菜子等穀物及菜蔬，砂梨、大棗、梅、楊梅、姜、藕等果物，兔、家犬、猪、梅花鹿、黃牛、綿羊等獸類，雁、鴛鴦、鴨、竹鷄、家鷄、雉、鶴、班鳩、火班鳩、鴞、喜

可以了。但對於一個組織嚴密的社會，就會重視節候對於工作效率的影響，而需要有更精細而明確的表示時間的措施。我們可以從此種時間的劃分，測知用餐的情形。

從商代到漢代，中國已有根據以太陽在天空的位置，來表示白天期間某特定時間的習慣。對於一日時間的分段，有商一代雖遞有改變，白天的幾個定點爲旦、大采、大食、中日(或日中)、昃、小食、暮(或小采、昏)。晚上有夕及夙(陳夢家1965: 117-28)。白天的分段，每段約二小時。從白天插入吃飯的時間而晚上沒有，可推知他們平時只用兩餐飯。早上的『大食』約在七到九時，下午的『小食』約在三到五時之間。從命名可以看出早上的飯量多而豐富，下午的飯量少而簡單。

商代用餐的習慣反映了農業社會的生活方式。農業生產是商代的人們主要維生的方式。去除野草、澆水等一類農作是一清早就得從事的。它頗爲耗費體力，需要好好吃一頓飯以補充一早耗去的精力。至於下午的飯，因爲不久太陽就要西下，天地昏暗，無法再去田地工作，莫若早睡早起，故不必吃得多。這種早飯吃得多的習慣，是習見的農業社會現象。譬如，韓國人現在雖也一日吃三餐，但不久前還保存早餐最豐盛的習俗，故常見在早上請客吃飯。

《史記・殷本紀》說商紂，『縣肉爲林，使男女倮，相逐其間，爲長夜之飲。』好像有吃晚飯的樣子。這應該是個別的事件，不是商代普遍的現象。商紂也因此而蒙上荒淫無道的惡名。商代的人沒有吃晚飯的習慣也可以從另一個現象看出。如果一個社會普遍有夜間的活動，就應當有室內照明的專用器具。從考古的發掘，得知專用的燈具始自戰國時代。商代雖肯定已使用燃油照明，但只限少數貴族，在有限的時機，臨時借用它種器物爲之而已。所以，一般人們並沒有夜間活動的習慣。

春秋時代晚期以來，隨着牛耕鐵犁的廣泛使用，尤其是戰國時代鐵器的大量使用，生產力大大提高，整個社會的面貌起了很大的變

碗就口，用筷子掃進口裏，才會吃得乾淨俐落。但若要用單手捧飯就口，容器就得作得輕而小。商周以前的時代，食器都作得頗重而大，難於單手捧着。盛飯的銅簋、銅簋自不用說。就是容量較小，有淺盤的豆，也以裝大塊的肉爲主。故《考工記・梓人》有，『食一豆肉，飲一豆(斗之誤)酒，中人之食也。』而且豆有高足，顯然也不是爲捧在手中而設計的。到了西漢初期，大量出現没有支脚的或矮圈足的平底小圓碗。顯然是配合以筷子吃飯的新風氣而設計的新形式。山東臨沂金雀山一戰國末至西漢初的墓葬，在漆盤之旁發現幾十根長二十二公分的漆箸(臨沂博物館1989: 45)(圖9.10-11)。我們大概可以肯定那是以筷子送飯了。從以上推論，得知中國人以筷子吃飯的習慣，最可能起於戰國末期而盛行於西漢初年以後。

既然以手取食，就要有盥手之器。故盛水以淨手的器具是宴席所不可缺的。甲骨文的盥()字，作一手在盆中洗盥之狀。人人要佩巾以爲擦手之用。但宴席中一向有人服侍，其職多由女性。大概因此手巾成爲婦女的象徵。古時生產女嬰時，就在門上掛巾加以宣布。見十三章介紹。

進食的次序

進食的次序，依《儀禮》所舉的公食大夫禮、鄉飲酒禮、鄉射禮、大射禮、燕禮，在正式的餐會中，大抵先進酒以增進食欲，再上魚肉菜蔬以品味，最後上飯以飽腹。飯後或以果物，或再以酒叙歡(張光直，**食物**: 69-70)。人們進食的次第既是如此，供神想也不例外。食時常以音樂、賦詩助興(圖9.12)。由於跪坐進食，不能隨意走動，所以要有人服侍。上菜時，由服侍的人從燒食之器移到升進之器，再附以匕、匙等進食之器而陳列於筵席上。依例只進食放到面前短几上的東西。《禮記・曲禮》有，『凡進食之禮，左肴右胾。食居人之左，羹居人之右。膾炙處外，醯醬處内，葱渫處末，酒漿處右。以脯脩置者，左朐右末。』商代雖未必有如此嚴謹的飲食禮儀，必有類似者。

鵲、麻雀等禽類，鯉、刺鰛、銀鯛、鱖等多種魚鮮，茅香、薑、桂、花椒、辛夷、藁本、杜衡、佩蘭等香料(**馬王堆漢墓**: 35-36)。這些東西想是爲了隨葬才收集，不是平日宴會所能齊備的。但也可以反映中國人烹飪取材的豐富。從這個比較，可以了解《儀禮》對於宴客食物的記載并不誇張。貴族階級所享用的食物顯然是非常豐富的。

用餐次數

吃東西是生物維持生存的一個最基本條件，所以尋找食物一直是人們最重要的活動。但是一個社會的飲食習慣，頗受其所處的地理環境，所擁有的生產技術，以及所達到的文明程度等等因素的限制，不是完全可以依人們的主觀意願決定的。

農業未建立前，人們以採集捕獵爲生。然而野獸的繁殖，植物的生長，都有一定的地域與季節，不能終年適時地滿足人們的需要。尤其是狩獵，並不能保證有所擒獲。可以想見那時的人們，捕得獵物時就大吃一頓。運氣不佳時，多日不能飽餐是常事。因此那時的社會，一天要吃幾餐都由不得自己決定。更不用談定時吃飯及吃些什麼東西了。

而且自然界的資源有限，越來越多的人口迫使人們改變生活的方式，不是單向地消費自然的資源，而是發展畜牧、農耕，利用資源再造資源。雖然農業是比較可以預期成果的生產方式，而穀物也可以保存相當長久的期間，以應不時之需。但是根據研究，就是到了人們全年營定居的生活，農業發展的程度不錯時，還是有相當分量的食物必須取自野生植物和野獸。如果人們能够完全依自己的意志去決定一天吃幾餐，就表示人們能控制食物的供應，社會已進展到相當進步的程度，不必費心地到處尋找食物。如果能定時進食，更表示社會的規制已頗强化，人們的生活已有一定的規律。

人們有没有定時用餐的習慣，頗難於從出土的器物去推斷，而有待文獻的記載。一個從事採集或初級農業的社會，只要略知季節就

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
飲 象自水器或酒尊伸舌吸飲之意。	飲	飲	飲	飲
食 象熱氣騰騰之食物盛於加蓋之食器中之意。	食 飠	食	食	食
次 象一人說話有唾沫濺出口外，非良好行為之意。	次 次	次	次	次
炙 象肉在火上燒烤之狀。	炙	炙	炙	炙

化。人們的生活內容漸漸豐富起來，開始有許多人從事非生產性的工作，富裕人家還經常有夜間的娛樂活動。而且，在一旁服侍的人員也不能不跟着滯留很晚。這時，便有必要增加一餐以補充體力的消耗。戰國時代專用燈具大量的出現，也許可以看作人們已經常吃三餐飯的反映。但最確實的證據，還得靠時間分段的名稱去判斷。

戰國時秦國民間使用的《日書》採用十六時制，於昏與夜暮之間有『暮食』之時刻(何雙全1989: 30)。而西漢初年的時間分段，早上的已改叫『早食』，午後的餐叫『晡時』或『下晡』。而晚上約十時叫『暮食』或『夜食』(陳夢家1965: 117-28)。不但明顯已用三餐，而且從新的名稱也暗示早上的飯可能不是最豐盛的了。以上從一天時間分段的名稱變化，以及專用燈具出現的時代推測，中國人吃三餐飯的習慣應該建立於戰國時代。

人們既然睡得遲，早上自然起得晚，早上工作的時間減短，飯量也相對會減少。當吃三餐的人數增多後，甚至用餐的時間也慢慢起相應的變化，與農民的生活習慣大有不同。不過到了唐代，從一個銀盒的題榜作『辰時食時、申時晡時』(張達宏1984: 30)。知一般人早餐與午餐還是相隔八小時。早飯如果不吃得多，就不能支持那麼久。可知要到甚晚的時代，或甚至進入工商的社會，才能普遍改變早飯量最大的習慣。大概晚上沒有幹活的人只吃兩餐。在不少社會，只有在某些情況，如老弱、病患、幼兒才吃三餐，一般人只吃二餐。三餐大概最適合定居的生活，也符合營養學的觀點，西方在七世紀時才普遍採取三餐的形式(Tulyeja, **習俗**: 88)。

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
庶 象火烤石塊以備放入容器中煮食之意。	庶	庶	庶	庶
燮 象手持竹節在火上燒烤以燒煮食物之意。	燮	燮	燮	燮
香 象穀物在容器中蒸煮香味逸出之意。	香	香	香	香
鬯 可能象釀鬯之香料形。	鬯	鬯	鬯	鬯

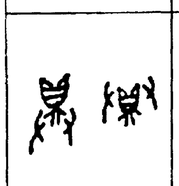
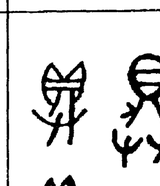
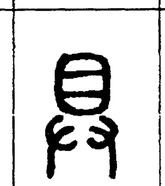
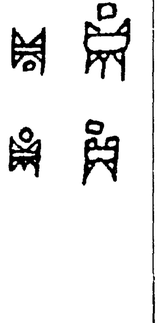
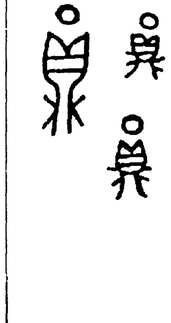
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
召 象雙手拿酒杯及酒器內之勺子從溫酒器內取酒以待客之意。	召	召	召	召
酋 象雙手持一束茅草以濾尊中之酒之意。		酋	酋	酋
醽 象槽上二束茅草以濾槽中之酒。	醽	醽	醽	醽

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				者 象蔬菜諸物在鍋中燒煮之意。
				煮 從火，者聲之形聲字。也可能是以火燒煮食物之意。
				烹 象以火燒煮食物之意。
				酒 象酒滴逸出酒尊之意。

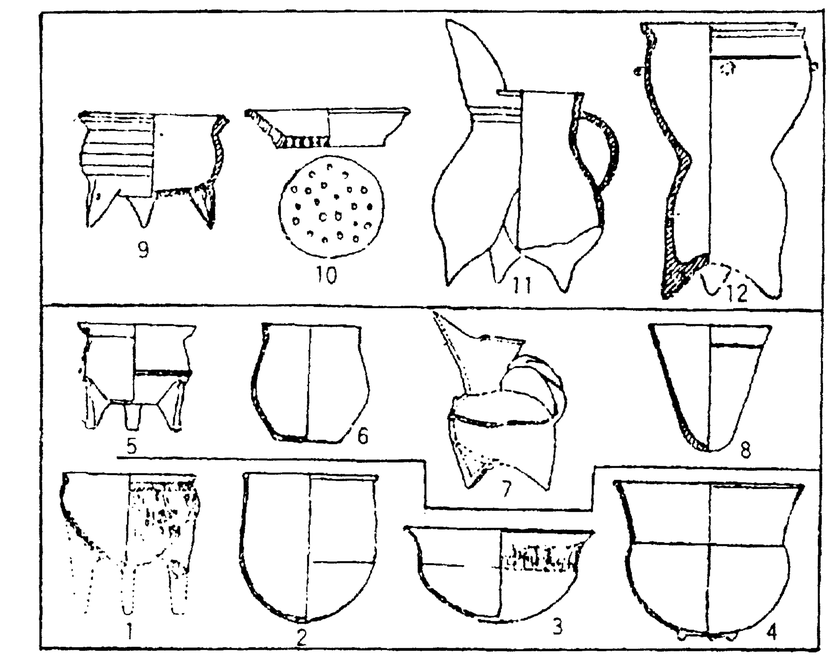
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				鬲 象三空足之煮食器形。
				鼎 象圓腹或方腹有支足之煮食器形。
				豆 象有短圈足之盛食物器形。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				簋 象有蓋之圓形圈足之盛飯器形，手持匕以明用食之器物。
				俎 象放置肉塊之俎形。
				爵 象有流之圓腹支足溫酒器形。
				罩 象有支柱無流之三足溫酒器形。

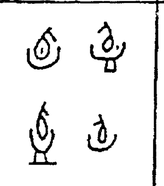
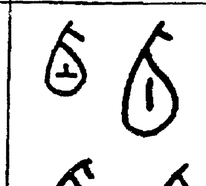
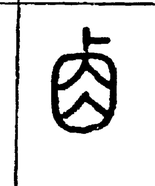
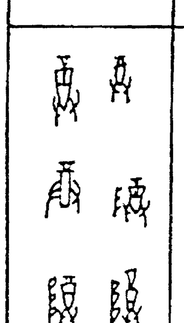
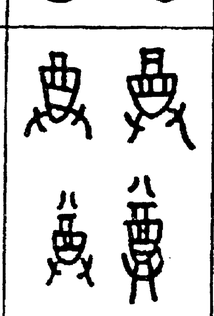
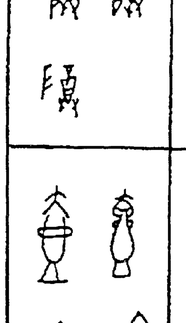
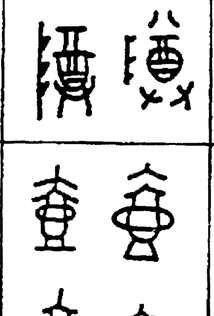
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				卿 象兩貴族相對跪坐進食之意。
				即 象人跪坐食前，即將進食之意。
				既 象已進食完畢，轉頭表示可撤去食物之意。
				盥 象手在皿中盥洗之意。

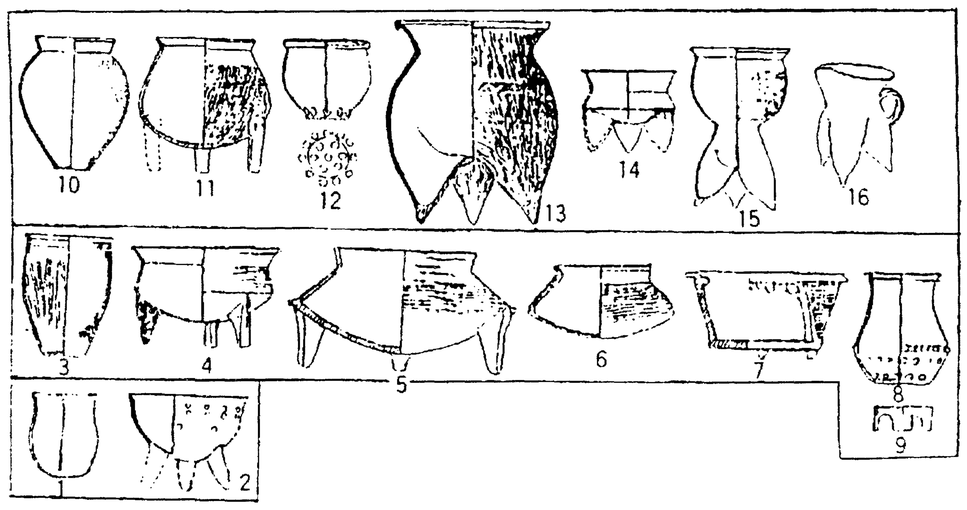
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
			具 𠂤	具 象雙手捧鼎，準備燒食之用具之意。
			貝 員	員 圓 象鼎之腹部為圓形之意。

(圖9.3) 山東地區新石器時代的炊器。(趙清1988: 56)
上：北辛文化。中：大汶口文化。下：龍山文化。

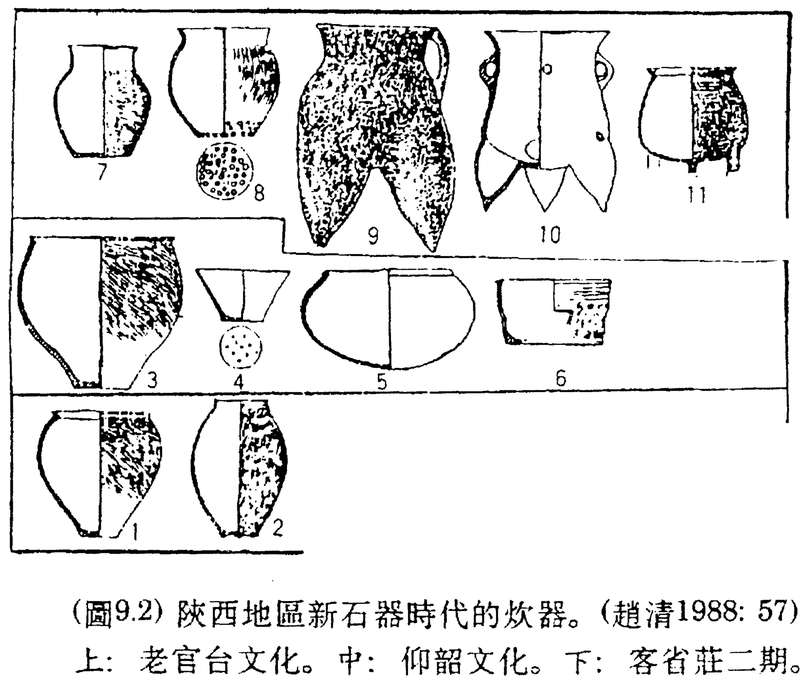


(圖9.4) 甘肅秦安大地灣五千年前房址有窖式灶，爲商代以前罕見形式。(甘肅博物館1983: 2)

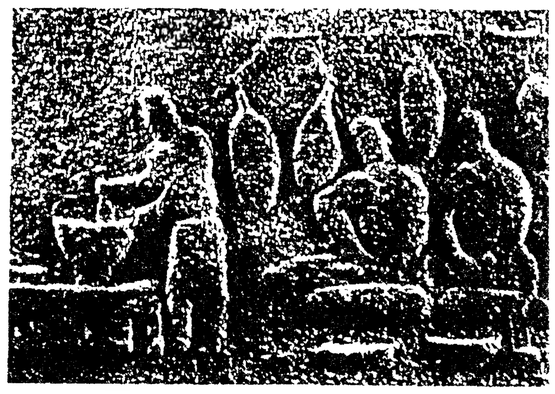
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				卣 象置於皿上之有提手的酒器形。
			尊 尊	尊 象雙手捧供祭祀之酒尊形。
			壹 壺	壺 象有蓋之酒壺形。



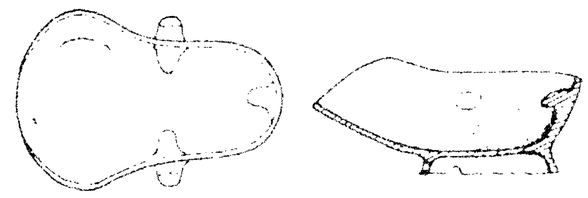
(圖9.1) 河南地區新石器時代的炊器。(趙清1988: 56)
上：裴李崗文化。中：仰韶文化。下：龍山文化。



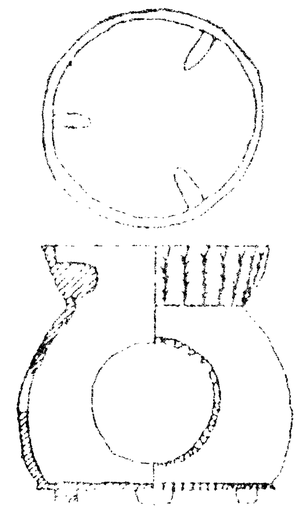
(圖9.2) 陝西地區新石器時代的炊器。(趙清1988: 57)
上：老官台文化。中：仰韶文化。下：客省莊二期。

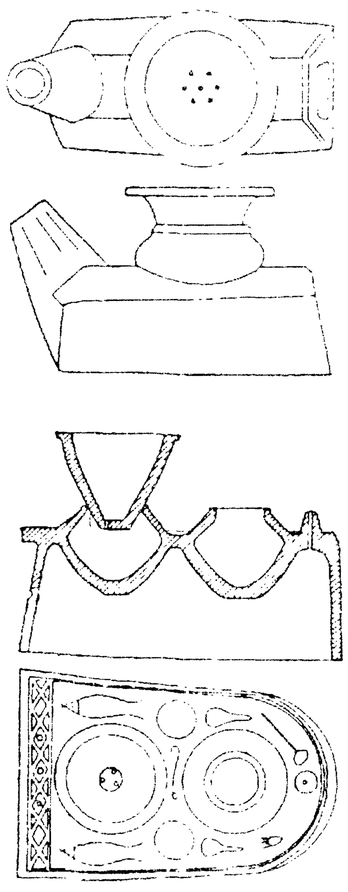


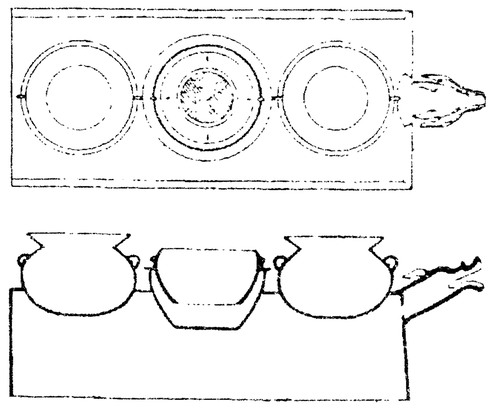
(圖9.7) 東漢畫像石上的庖廚圖，使用大型灶燒食。(四川文管1956: 43)



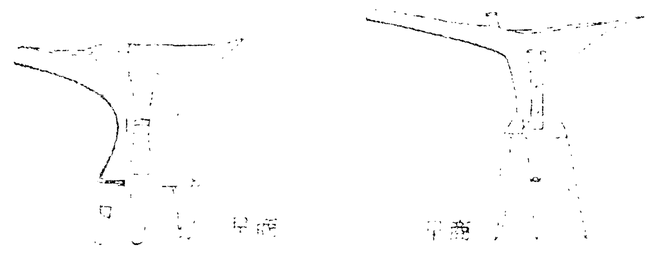
(圖9.5) 六千多年前新石器時代可移動的灶。
上：浙江河姆渡 (河姆渡考古 1980: 41)
右：仰韶早期 (濮陽考古 1989: 1061)

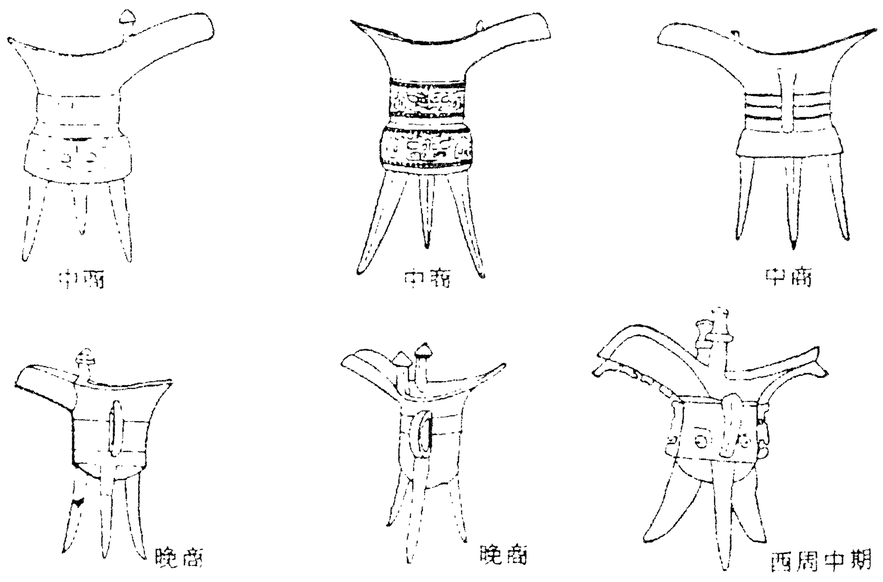




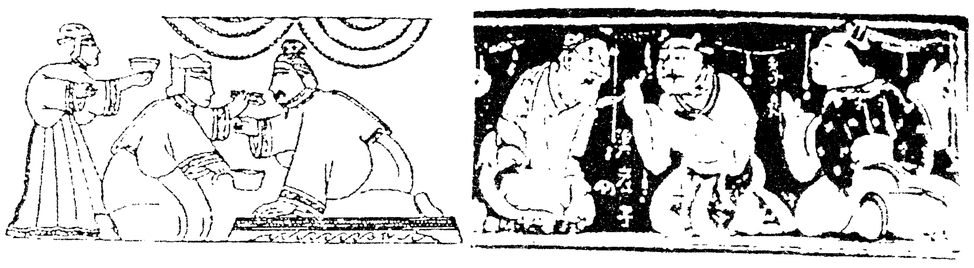


(圖96) 漢代燒灶的明器模型。(山東博物館1975: 366; 咸陽博物館1982: 234; 北族考古1972: 26)





(圖9.8) 早商至西周中期銅爵形制的大致演變。(郭寶鈞: 銅器群: 142)



(圖9.10) 東漢時代以邢渠哺父爲題材的圖像。左：山東嘉祥武梁祠，邢渠舉筷挾食喂飼父親(王振鐸1964: 9)。右：朝鮮平壤樂浪彩篋，邢渠以匙喂食(彩篋冢: 圖版43)。



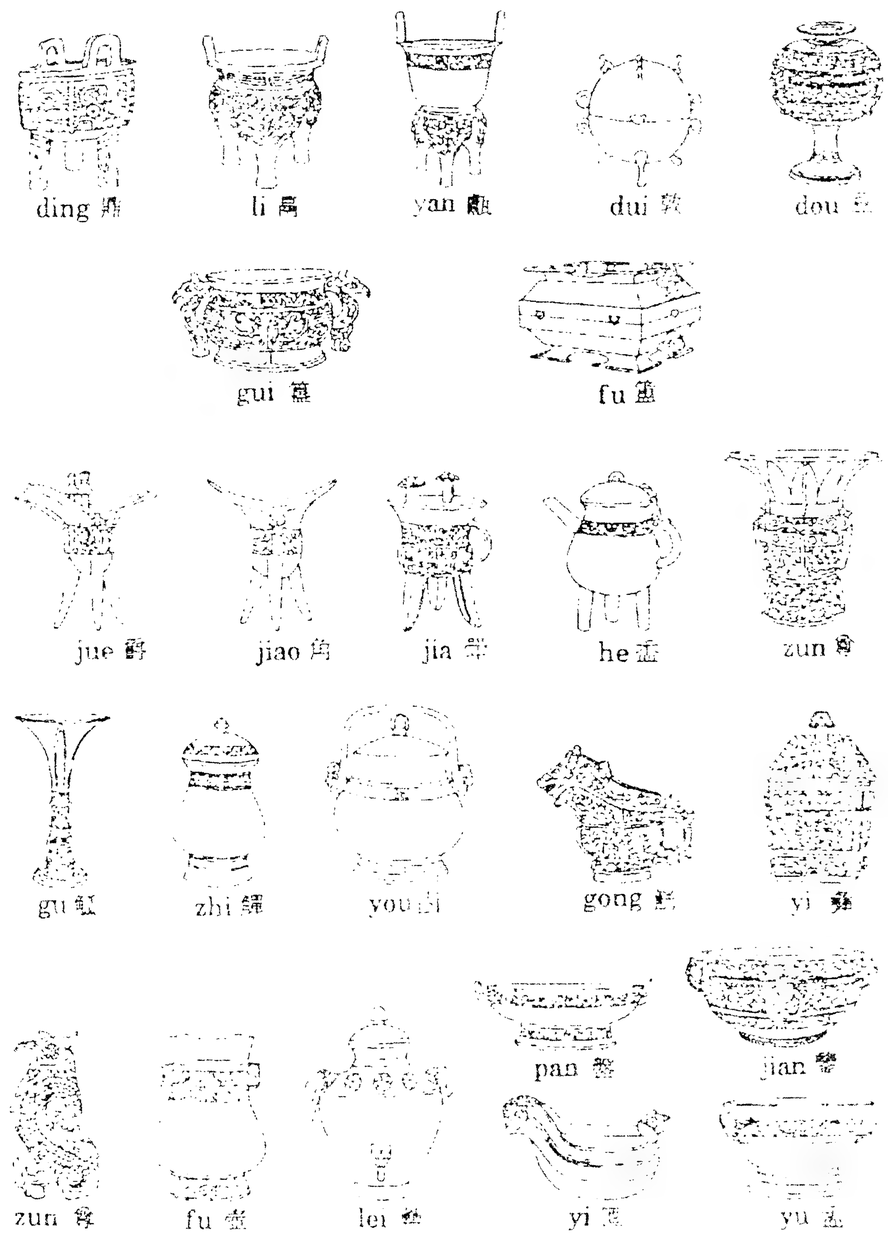
(圖9.12)戰國銅杯上的宴樂圖紋。(沈從文、服飾: 46)



(圖9.13)春秋時代銅壺上的食案與酒器圖紋。(林巳奈夫1972: 147)



(圖9.11)湖北雲夢西漢墓葬出土的竹筒及竹筷，長二四公分。(湖北博物館1981: 5)



(圖9.9) 商周主要的青銅容器形。(張光直: 商文明: 25)



(圖9.14)山東諸城出土東漢晚期畫像石的庖厨圖摹本。所調理主爲肉食，且屠宰牛，非公侯恐不能有此景。(任日新1981: 19)

第十章 衣服

衣服的採用

定居的生活是文明能較快地發展的一個重要因素。經營定居的生活，不但需要房子，也需要合適的衣服。從極寒到極熱，人們都有辦法生存下去。一般地說，除非氣候條件極端，只要食物和水的來源不缺，人類能在地球的任何一個地區生活。不像其他動物，多少都要受氣候和地形的限制，分佈在某特定的地區。人是雜食的動物，取食的範圍廣，覓食的方法也多，故能居住於不同的地理環境。尤其是人們曉得利用動物的皮毛，或植物的纖維以縫製衣服，還會利用材料建造住所，以適應不同季節的氣候變化。十二萬年前出現的石核就有可能鑽針眼，穿線縷以縫製獸皮衣物(Pearson, **人類學**: 105)。三萬年前已確實知道用針穿麻線或皮革以縫衣物(Pearson, **人類學**: 285)。中國最早發現骨針的遺址是一萬八千年前的山頂洞人(賈蘭坡1978: 91)。說明起碼從那時起，中國人就曉得縫製遮身的衣物了。

人類在非常早期一定也有稠密的毛髮，以適應風寒的氣候。但到了懂得穿衣物之後，毛髮的作用漸減而退化，就越來越依賴衣物的保護了。人類最初縫製衣服的目的可能因地區而有不同，有些地區則可能爲保護性器在工作時受自然界妖邪的危害，或保護受到荆棘、昆蟲、雨露的傷害(Pearson, **人類學**: 285, 321)。某些地方則可能起於以動物皮毛僞裝捕獵。甚至希望得到所服用動物所具有的特殊能力。但真正的普遍穿用衣服要起於防禦風寒之後。在酷熱的地區，衣服甚至是種累贅。但幾乎所有的早期社會，不管穿得如何少與象徵性，都會要求成員穿用某些裝飾品或衣物。這大概是基於後來才發展的愛美、遮羞、或分別階級等文明觀念了(Hoebel, **人類學**:

326)。有時爲了達到這些目的，就裝飾得過分誇張，以致非常不方便行動(Pearson, **人類學**: 286)，甚至危害身體的健康。

衣制的創制

甲骨文衣()字，作有交領的衣服的上半部的形狀。根據中國的傳說，衣服的創制者是黃帝(齊思和，**中國史**: 201-17)。漢代的圖畫，黃帝以前的人物常是不穿著紡織的衣物。這絶不能看作黃帝時代以後才有布料裁成的衣服，而應當看作衣服從此成爲社會的規制，是天天都要穿用的。同時也表示衣飾有了階級的表徵作用。衣服加之於身，形諸於外，是最能表現個人性格或身分的東西。在以採集漁獵維生的時代，沒有什麽私人的財富，除了年齡與性別的區分外，人人的社會地位和權利相等，沒有太大的不同(Vivelo, **人類學**: 36)。衣服就沒有避寒、護身、遮羞以外的大用。但是到了農業發達的時代，社會裏有少數個人積聚的財富比他人多，身分的差異自然就建立起來。這時衣服就取得了新的用場，用罕見的或遠地交換而來的材料，諸如動物的皮毛、骨角、爪牙、羽毛，或金銀、珠寶、貝殼等，以標誌和識別漸漸明顯的社會地位差別。當社會的結構擴大，衣服也跟着起了政治的作用。只有具某種特別身分的人才許服用某種顏色或形式的衣服，包括與衣服配合的各種飾物。黃帝以前的聖人們只有創物以提高生活的水準。到了黃帝建立帝國的時候，約是四千七百年前，才開始社會制度的創立。衣制是創制的重點，用以標誌和識別漸漸明顯的社會地位差別。當社會的結構更擴大而有一定的安排時，衣服就跟着起着政治的作用。所謂黃帝始創衣制，就是這一類的表現。中國後來儒家的喪制，用粗陋的蔴衣表現對死者的哀思，無心爲美，也屬於這一類的社會功能。小篆的衰()字作一襲衣服的邊緣綻散不齊的樣子。爲表示對死者哀戚之心意，喪服不縫邊純以表示無心爲美，所以衰爲喪服。又服喪期間無心茶飯，體力自然羸弱，故引申有衰弱不强的意思。喪服是儒家表現孝養，思慕父母的心況，以及

確定親屬關係的重要制度，是歷來有關服制討論最多的主題。

裁製衣服的材料

衣裘一詞常用以概括所有的衣物。裘是野獸毛皮裁割縫製的衣服，衣字則代表紡織衣料裁成的衣服。毛皮在遠古是較易獲得的衣服材料。但隨着農業的建立，森林草原漸被開闢爲農田，野獸也被驅逐擒殺殆盡。毛皮就越來越成珍貴的材料了。甲骨文裘()字是一襲毛顯露於外的皮裘形。毛皮的價值因易得程度及美麗成分而大異，自然也會變成階級的表徵，誇耀財富的東西。《史記・孟嘗君列傳》記載戰國時，孟嘗君以一襲狐白裘賄賂秦昭王的幸姬，以幫助他逃出秦國的故事。秦昭王幸姬敢冒大險以獲得狐裘，就可看出其價值及人們喜愛的程度。

稀罕毛皮的價格高昂，是顯示其美麗及權勢的理想東西。但人們又怕穿著時髒污它，因此在古時就形成一種特異的習慣，即美麗的皮裘要加以掩蓋，但又要顯露其一角以炫耀其美。小篆的表()字，作毛隱藏於衣內之服裝狀，與裘之顯露其毛者大異其趣。毛皮之裘要加表面的掩護才可外出，故表才有表面，表揚等意義。那時掩蓋的外套質料和顏色，與獸皮的種類也有大致的規定，所以人們一眼就可以從外套測知皮裘的種類。《禮記・玉藻》言，『君衣狐白裘，錦衣以裼之。……君子狐青裘豹褎，玄綃衣以裼之。……羔裘豹飾，緇衣以裼之。』、『表裘不入公門。』這些記載可看出貴族們對於衣著的愛好及等級的區分。

古代漢族的生活形式是農業定居，故用粗細不等的蔴類纖維紡織的布帛較爲易得，爲一般人裁製衣物的材料，貴族們就選用了蠶絲。證據顯示中國早在六千多年前就曉得養蠶紡絲，東周時代則成爲市場常見貨物。不但是稀罕的毛皮，《史記・平準書》說漢代爲了獎勵農耕，抑制商人因積聚財富而提高其社會地位的趨勢，特別規定商人不得衣絲。

絲絹、皮毛雖是高貴的衣料，并不是終年或各種場所都適宜的材料。炎熱的夏季還是穿著麻料比較舒服。不同麻類纖維的粗細相差懸殊，精細的苧麻幾乎可以比得上蠶絲。巾()在甲骨文是一條下垂的巾形。古人用手取食，吃完東西後要淨手并以巾擦拭乾淨。巾可說是最常用的紡織品，故以之作爲紡織物的義符。小篆的希()字，作一條巾上的線孔稀疏可見之狀。此字演化成二字。一是稀疏不密的稀，以禾爲義符。一是細麻布的絺，以糸爲義符。絲織品雖然光滑緊密，但不通風，不是良好的內衣材料。金文的爽()字，作一人身上穿著的衣服，網目稀疏可見之狀。這種衣服穿起來很爽快，是理想的夏季衣服，故有輕鬆爽快的意義。《詩經・周南・葛覃》『葛之覃兮，施于中谷，唯葉莫莫，是刈是濩，爲絺爲綌，服之無斁。』絺是葛織的細麻布，綌雖是粗布，也是君子喜愛的夏季衣料。

衣服的種類

衣服裁剪的形式頗受生活習慣和採用材料的限制與影響。游牧的民族，爲了要騎馬奔馳，照顧畜牲，就得選擇經得起磨擦的材料，因而選用他們易得的堅韌毛皮材料。他們也要求裁剪合身以利行動。獸皮因形狀不方正，大小也因獸類而異，要割成多塊再加以縫合。故因勢隨身材的曲線裁成緊束窄短風格的衣物。至於農耕的社會，桑蔴是較易得的材料，而且工作的性質也不磨損衣服。爲了省工，就盡量保持機織原來的布幅，不多作曲線的裁剪以求合身，故形成寬鬆修長的風格，有一定的布幅，可適合各類高矮、胖瘦的身材。

周人可能於伐商前的幾個世代，才放棄畜牧而進入農耕的生活，還保留其傳統的牧人衣制於禮服，西周時代，衣飾是賞賜臣下常見的東西。市()常見與佩的零件朱黃、幽黃等一起頒賜給臣下。金文的芾()字，作一個大幅的圍裙繫於衣帶之狀。皮圍裙是基於牧人工作的需要，當捕捉、擁抱家畜時，需要有東西保護下身及膝蓋不受擦傷。後來雖採取農耕定居的生活，但舊傳統仍在，就導入禮服，改以

絲帛裁剪而成象徵性的裝飾了。商人老早就進入農耕的定居社會，已扔棄保護膝蓋的皮芾而進入穿着長衣的階段了。或以爲商代婦好墓出土一件穿戴蔽膝的玉雕像(**婦好墓**: 151)，以爲芾也是商人的服飾。但那人有可能是周人的形像。

衣服雖然要經過刀剪的裁割，但從漢代的衣服，可以看出人們盡量保持原來布幅的形狀，不多作要求合身的曲線裁剪。在剪刀發明前，以刀切割衣料成有曲線的布樣總是不很方便，所以盡量不多作曲線裁剪。喪服作方領而不是圓領，就是以最粗陋的粗麻材料，最簡單的刀裁，表示哀戚而無心爲美的心情(林巳奈夫1972: 1-14)。若是用獸皮，因其形狀本就不方正，大小也因獸類而異，一定要割成許多塊再加以縫合，故動刀裁割是必要的步驟。甲骨文的初()字以刀及衣組合而成。因爲以刀切割材料是縫衣的第一個步驟，故用以表達抽象的初始的意義。大概創造此字的人着眼於原始的衣物是以刀割獸皮而成，不是後來發展的以絲麻織成的布帛。

長 衣

衣裳一詞常用以表達穿用的衣服。分別言之，衣是保護上身的部分，裳是保護下半身的部分。雖然商代遺址出土有穿短裙的人像(李濟1953: 296, 圖版3)，但還見不到表達裳裙的字。金文的裔()字作有很長下擺的交領衣服形。下擺的衣緣遠離中心的上衣，故引伸有遠裔、邊裔等意思。商代大概以長衣爲日常服裝及禮服。寬鬆長袍對於勞動者說，並不是非常便利的。爲工作之便就穿著短衣。但短衣不足以保護兩腿受風寒傷害之苦。就想出用窄幅的布條，從脛斜纏數層至膝，有如今日之綁脚。斜幅綁脚之制在商代的石雕就已看到(圖10.1)。此石雕的裝束不像是下層的勞動階級。《詩經・采菽》有『赤芾在股，邪幅在下。』很明顯是個貴族的打扮。大概是貴族們外出打獵的服裝，不是日常的服裝吧。這種綁腿後來演變成套褲或套腿，把中襠連接起來就成今日的褲子了(圖10.26)。趙武靈王

採用的所謂『胡服』以加强騎射的戰鬥能力，想來就是短衣加套腿的形式，以方便上下馬跳躍和戰鬥。不過這應是軍服而不是日常的服式。一般說來，連襠褲到漢代才發展起來，且不是士君子所穿用的。

周克商後引進其傳統的芾圍裙，强制奉職於周的商人以爲禮服。但一般商遺民還是穿著比較舒服的長衣。甚至演進到後來，連周的士族也穿起寬鬆的長衣。《禮記・深衣》才說它『可以爲文，可以爲武，可以擯相，可以治軍旅，完且弗費。』它是不分男女、貴賤，婚喪、喜慶都合宜的服式。戰國時代爲了騎射作戰的便利，胡服導入中國的社會，對衣服的形式發生影響。儒家者流爲了保存固有的文化和習俗，極力强調這種長衣的效用。入漢以後儒家得勢，長衣成爲文士的常服，優勢一直維持到明朝。

滿清入關前是游牧的民族，其服式自然屬於窄束一類的風格。統治中國後，鑒於其他游牧民族被中國文化所融合，連傳統服飾也消失了。爲了表現其統治者的尊嚴，雖然縫製的材料已改爲絲蔴，生活也是農耕定居了，仍然保持其傳統的式樣。但是漢族過農業定居的生活已有幾千年的歷史，傳統根深蒂固，很難接受不習慣的新形式。故形成官家採用偏重窄袖短衣的游牧風格，而民間依然盛行寬袖長衣的定居特色。

交 領

甲骨文衣字，作有交領的衣服的上半部的形狀(圖10.1)。有交領的衣服的縫製比較可能源於布帛而不是毛皮。有衣領的服裝是絲麻紡織業興起後的常式，而絲麻是農業發達後最普及的材料，故衣字亦代表所有的衣着。從漢代衣服的實例，可以明白交領的作法。是以一窄長的布幅，由胸前經肩，繞過頭部而回轉至腋下所成(圖10.13)。交領大半是爲了防止布幅的邊緣鬆散，故縫邊純以牢固之。此邊純也發展成刺繡不同花紋以表示不同的身分。交領的形式也不受身材

衣制，其表現的方式不外是色彩，圖案，以及佩帶的裝飾物。絲麻的顏色微黃而無紋，在機織尚無法編織艷麗多彩的繁褥圖案前，使衣服變成美麗的方法不外染色、塗繪和刺繡了（孫毓棠1963: 168; 李也貞1976: 63)。商周時代雖尚未見染字，布的染色可能早到西元前十七、八世紀的齊家文化（黃河水庫 1960b: 10)。商代則已有紅、黃、黑、白等色的布幔（郭寶鈞1955: 94; 安陽工作1979: 41)，表示那時已有染色的技術了。小篆的染字由水(氵)、九(九)、木(木)三部分組成。說者以爲水與木表示植物之汁，九爲浸染的次數。浸染的次數越多，色彩就越深越鮮艷。紡織品染色的方法，最先比較可能用礦物染劑。周代的顏料主要取自礦物，有紅、赭、褐、綠、青、藍、黃、橙等多種顏色。由染字的寫法，可知漢代所普遍使用的染色劑已進步到不易褪色的植物色素染法了。如由茜草提取的茜草素，可用不同染劑染成綠、褐紅等色，木藍屬植物提取的靛藍可染成藍色。植物色素一直是後代中國布帛染色的主要材料(孫毓棠1963: 167; 張子高，化學史: 49)，故顏色的字大都以與衣織有關的字爲義符。服裝的顏色，漢以前大致以朱色爲最尊貴。漢以來，由於陰陽五行學說的興盛，代表中央的黃色成爲皇家的象徵，東方的青色是士子的常服，南方的紅色爲喜慶，西方的白色爲喪葬，北方的黑色爲老人的服色。一般說，一直到清代，黃及朱紫是只有少數人才能服用的服色。

刺 繡

染色的技術雖使絲帛有繽紛的彩色，但不容易染成所希望的圖樣。用絲線刺繡及用顏料塗繪就可解決其難題。古代最高尚的色彩是赤與黑。刺繡及塗繪的文字已見第八章介紹。《尚書・皋陶謨》說帝舜的時代，『日，月，星辰，山，龍，華蟲作會，宗彝，藻，火，粉米，黼黻，絺繡，以五彩施于五色，作服。』這些染色、塗繪或刺繡的裝飾雖不一定是帝舜時代的實況，至少應是周人根據自己的經驗以猜測千年前的現象。刺繡很費工，不是高級的統治者難以大量在衣服

玉 珮

當玉器開始佩帶於腰際時，其形制一定頗簡單，只選擇一、二件串繫以佩。顏色單調，形式也簡單。後來其裝飾形制就越來越複雜和講究。到了東周時代，已重視玉片的排列組合，不但講求大小高低成組，而且也注意及顏色的調和。玉佩組合的形式雖有多樣，其基本形制可以從《大戴禮記・保傅》看出，『下車以佩玉爲度，上有雙衡，下有雙璜衝牙，玭珠以納其間，琚瑀以雜文』(圖2.1-2)。真是珩璧相連，衝牙和鳴。玉白組玄，琚赤瑀白。不用說玉的價值，只看其五色相宜，藻彩繽紛，移步鏗鏘，真是美麗優雅已極，只少數不從事生產勞動的貴族們才用得着這些東西。

帶 鉤

帶鉤是東周時代常見的衣飾用品。它的基本造型是由鉤首、鉤體和鉤鈕三部分組成，用以束緊衣服，或懸掛日常用品及裝飾物。鉤首是個鉤，鉤住衣帶一端的環，或後來革帶上的孔洞以束緊衣服。鉤鈕是個鉤體後的突出圓鈕，隱藏於帶內，用於把帶鉤固定在革帶或絲帶上。鉤體是帶鉤的主要部分，顯示於外，是裝飾炫美的所在，故帶鉤的各式各樣變化就在這一部分(圖10.17)。

從帶鉤在墓葬中被發現的情況，可以確定它有兩個用途。一是用以束緊衣服，一是懸掛劍、弩、刀、削、錢囊、鏡、印章、珮飾等物。是日常，也是軍事的裝備。它的尺寸頗爲懸殊，沒有鉤體的小至二公分以下，長的有達四十六公分(湖北文工1966: 36)。不過一般長在十公分上下。鉤體一向作成有弧度，以適合腹部的彎度，故用以束衣的功用至爲明顯。

幾乎所有固體的材料都可以製作帶鉤。因它是身上很顯眼的東西，可以達到誇示財富與地位的目的，所以有錢的人往往以最昂貴的

肥瘦的限制，都可使衣服貼身。如果不相交，就不能調整肥瘦的幅度。獸皮則不怕邊緣會鬆散，故不必縫邊。而且皮裘厚重，價格高昂，爲省費用，就不便大幅疊摺如布帛，以致不必有交領的形式。後來領子成爲常式，皮裘也就裁成有衣領的形式。我們現在只見到新石器時代的人頭塑像，還不能看出其衣服的式樣，所以不知是否自黃帝創衣制以來就有這樣的交領形式。

商代以來華夏定居農業民族的衣式與邊裔的游牧民族已有顯著的分別，并起着强烈的種族意識。因爲那是形之於外的東西，遠遠一眼即可辨識，較之體型、膚色，都容易辨識得多。故採用異族的衣式也就成爲屈服及認同的表示。春秋時代已普遍應用以爲政治的手段，夷狄能改行華夏的服制和習慣的就以華夏視之，吸收了大量的同化者。《論語・憲問》孔子讚美管仲驅除夷狄而保存華夏的文化時，也强調『微管仲，吾其披髮左衽矣！』很顯然，從春秋時代以來，中國就習慣採用衣服右衽的形式(圖10.5-14)。從可數的幾個商代穿衣服的雕像，商人也好像習慣衣服右衽。

約完成於漢代的《禮記・喪大記》有，『小斂大斂，祭服不倒，皆左衽結絞不紐。』似乎有以左、右衽分別死與生衣制的習慣。但依據幾個漢代墓葬有保存良好的衣服實例，并不像有死者衣左衽的習慣(馬王堆漢墓: 33)。《禮記》的記載和漢代墓葬實例不一致的原因可能有兩個。一是《禮記》的作者誤解孔子有關管仲的談話。孔子的原意是中國人可能接受異族的統治，被迫改變結髮穿右衽的習慣而爲披髮左衽。但被誤解爲將被殺死而以左衽的形式埋葬。另一可能是，喪服左衽是某些地區的特殊風俗(磁縣文化館1977: 393-96; 石家莊發掘1977: 185-89)。

服 色

封建的社會，處處都要表現其階級性，衣服既是人們整年穿著的東西，自然會想辦法加以修飾以歡悅視覺，以分別等級。傳說黃帝創

上刺繡。商代的雕像少見衣服滿佈刺繡的。大都在衣領，袖緣，衣緣，寬帶等處刺繡而已(屈萬里，論學: 71-78)(圖10.1)。商代人物雕像有一個滿身施花紋的樣子，其人不穿鞋，且作非漢族的辮髮，不像是商代貴族的樣子，很可能是供祭的人牲形像(圖10.4)。衣緣所繡以幾何形圖案爲多，如甲骨文黹(㡀)字，就是作兩個己形圖案相背或鉤連的形狀。黹後來演變成黼、黻以表示最常見的兩種顏色圖案。這些圖案是事先繡好或織好的狹窄長條，以之縫邊可以防止布帛線綻鬆散且有美觀。這些繡好的純緣是上級賞賜下僚，以志榮寵及權威的東西，不是可隨意服用的。《禮記・郊特牲》就說中衣有丹朱繡黼是中大夫的僭制。繡黼也是衣制的重要內容。

腰 帶

古時的衣服沒有鈕扣，要以帶子束緊。金文的帶(㡀)字，作衣的腰部被帶子束緊後在下擺形成的褶紋狀，但也可能表現帶子及其束縛後下垂的末端形。帶子不但用以束衣，也可用來携帶工具及裝飾物，故引伸有携帶的意思。黃帝的取名可能就是因爲他創衣制時，以玉璜取代石製武器佩帶於腰際而來。商代的腰帶有甚爲寬大并加繡花的(圖10.1-2)，已是裝飾重於實用的性質了。金文裔(㣇)字也表現出結有寬帶的形像。帶子的功用很多，工作時可携帶工具，打仗時可携帶武器，行禮時可佩帶玉器，平日家居則佩帶日常生活的小用具及拭擦汗污的巾。《禮記・內則》言，『子事父母，……左佩紛帨、刀、礪、小觿、金燧，右佩玦、捍管、遰、木燧。……婦事舅姑如事父母，……左佩紛帨、刀、礪、小觿、金燧，右佩箴、管、線、纊，施繫袠、大觿、木燧。』所佩衆多東西中，最具實用的是巾，男女都佩帶。所以金文的佩字，作腰帶下佩有下垂的巾形，旁邊的人形表示是佩戴在人身上。貴族常佩玉以表明高貴的身分，故佩常指貴重的玉珮飾而不是價廉的手巾。也很可能佩字帶下所垂的東西是玉珮，只是字形似巾而已。

易帶上和卸下方便。不像絲帛的寬帶要捆繞摺叠，頗爲費時。雖然士君子們講究雍和從容的氣度，不嫌費時。但這種帶子不便携帶量重的東西。所以萬一有必要携帶某種不常用而量重的東西時，便需要有種特別用途的腰帶，而帶鈎很可能就是這樣發展出來的。《左傳》桓公二年記載，『衮冕黻珽，帶裳幅舄，衡紞紘綖，昭其度也。藻率鞞鞛，鞶厲游纓，昭其數也。火龍黼黻，昭其文也。』明示身上穿有絲帶與鞶帶。河北平山戰國初期中山王墓出土的佩劍男子手持燈座，男子的寬幅腰帶上也繫有帶鈎。《春秋繁露・服制象》『劍之在左，……刀之在右，……鈎之在前，……冠之在首，……四者人之盛飾也。』啟示我們使用帶鈎的契機。

春秋時携帶量重而不常用的新事物最可能是劍。劍是短兵刃發展起來的，初爲戰車乘者的護身武器。它開始發展於商代晚期，以刺殺心臟部位爲目標。早先只有二、三十公分長。隨着冶金技術的發達，春秋時騎兵的應用日盛，短劍的使用越來越迫切，所以劍的長度越鑄越長，經常長達到五十公分，重量自然也跟着增加。同時，春秋以來諸國交鋒頻繁，卿士多參與軍事。本爲格鬥武器的劍，漸變爲裝飾的用具，成爲一種身分的象徵。它可能懸掛於有帶鈎的革帶上，平時閑置於家中，一旦有需要佩掛時，才臨時加到絲帶上，因此才成帶上有鞶帶鈎的現象。《晉書・輿服志》説漢制自天子至於百官無不佩劍，其後惟朝帶劍，故漢代的帶鈎使用多。

早期的帶鈎可能只是帶劍的用具，還不被視爲裝飾的器具。故早期的帶鈎都短小而製作粗陋。因爲它易服易卸，春秋晚期普遍用之以束衣。爲了顯示威儀的目的，就開始製作精美而大型的帶鈎。束衣的帶子本來都以紡織品作成。後來大半是基於上述軍事上的用途，男子的帶子才改以革製而附以帶鈎，婦女則仍保持絲製。故東漢《説文解字》對帶字的解釋是，『紳也。男子鞶帶，婦人帶絲。』大

金、銀、玉、玻璃等材料來製作。還有加上鎏金、嵌鑲金、銀、緑松石、水晶、玻璃、玉等不同顏色珍物的繁多花樣。家境不富裕的則大多採用銅、鐵、石、骨、木、陶等材料。但目前存世最多的帶鈎却是青銅鑄品。從成千出土的帶鈎來看，可知中國最早使用帶鈎的時間是春秋中期，戰國時最盛(王仁湘1982: 75-81; 又1985: 276-79; 高去尋1952: 489)，漢以後就衰微了。但根據文獻，《史記・齊世家》有『而使管仲別將兵遮莒道，射中小白帶鈎。』小白即後來的齊桓公，時代屬春秋早期之末(西元前七世紀晚期)，帶鈎已有使用於戎服的例子。

有些人以爲帶鈎是因使用革帶而發展起來的服飾。皮革是游牧騎馬民族比較熟悉的材料，加上帶鈎於漢代又有犀比、犀毗、胥紕、私紕頭等顯然是外來譯音的名稱。因此以爲它是騎馬民族引進的服飾。但是幾十年來的考古工作，發現帶鈎的傳播是從三晉與關中的中原地區，逐漸向四周擴散的。而同時的游牧地區反而少發現這一類的服飾(王仁湘1985: 292-293)。可知它應是中國自己發明的東西。而且，在西周初期就已有以革帶繫芾的衣制，其時並没有使用帶鈎。可知帶鈎不會單純起於革帶的使用。其興起應別有原因。

帶鈐與帶扣都是革帶上的零件，都用以束衣。帶扣很早就被用以爲馬騎的束帶，因此推測它被轉用爲腰帶而發展成帶鈎。但是用帶扣束衣要晚於帶鈎束衣。而且從早期帶鈎的形制看，似乎也不是如此發展的。春秋期的鈎以小型的居多。不少是没有鈎體，甚至没有鈕的。顯然其作用是懸掛物品而非束衣。古時的束帶雖可在腰際插大件的工具，但諸如刀、削一類有角棱的小件東西，就不便插於腰際，宜懸吊於衣帶。很可能那就是鈎的最初用途，後來才轉用以束衣的。

似帶鈎的玉器早在良渚文化出現，但是否用於束衣待決。它之多量出現於春秋時代，該有時間上的因素。以帶鈎束衣的好處是容

我們現在的經驗，婦女比男人花更多的時間裝扮頭髮，以增添其美麗的容貌。似乎它是因爲女人比男人更喜愛漂亮，處理頭髮是基於美容的原因。但詳細一想，恐怕事情的發生并不是如此。在動物群中，恐怕人的頭髮長得最長。如果不加以修剪，大部分男女的頭髮都可以長過腰際。如果把我們想像生活在已知愛美的遠古時代，譬如説在一萬多年前，就會覺得没有什麽方法可利用頭髮打扮得漂亮些。因爲鬆散下垂的頭髮無法使飾物保留在其上而不掉下來。那時没有什麽趁手的利器可將頭髮剪短，如讓它無限制地生長，就會妨礙工作。就要想辦法把它弄得不礙手些。因此當人們到了不是只從樹上摘果子，或在地下挖塊根，還要追逐奔跑捕捉野獸時，就會有束括頭髮，不妨礙工作的需要。

最先整理頭髮是基於工作的需要，還可以從一些後世的風俗得到印證。日本在戰國時代(西元1482-1558)以前，不管身分高低，女性都順其自然梳爲長長的垂髮，最多是用油脂的東西把它梳得烏亮而已。後來身分低的人，爲了應付繁忙的生活，感到散長的垂髮多少對工作有些不便，於是乃有於勞動之際才束髮於腦後的風俗。這種型式漸爲一般人所接受而才普遍結髮，而且又受歌舞妓裝扮的影響，演成普遍梳成各種各樣複雜的髻(金澤康隆，結髮: 18-24)。所以束髮最初應是爲工作的需要，後來才發展爲美觀的目的。劇烈的工作都由男子從事，因此束髮也很可能始自男性，不是女性。

括髮成束需要有可以綁得住的東西。一萬多年前的山頂洞人有骨針及能製作頸飾，自也有辦法搓繩束髮。這樣的結髮也還是難於在其上插戴飾物，要結髮於頭上，用箍或笄貫穿，頭髮才能緊密插住東西。以木、竹作的笄難於在地下保存，所以難估計何時有髻髮的習慣，或以爲始自燧人氏，自是猜測之辭。若以不腐敗材料製作的，約八千多年前裴李崗文化遺址就發現了很多骨笄。那時階級尚未形

概源自騎馬民族的帶扣，束衣的功能更爲穩牢，加上晉代以木代劍(晉書: 771)，不必時卸時帶，故西晉以後帶鈎就逐漸被帶扣取代了(王仁湘1986: 74-75)。

頸 飾

愛美是種進步的象徵，起碼表示人們有餘閑從事覓食以外的思考了。在未穿用衣服之前，人們就曉得裝飾自己的身體。最簡易的方法大概是把東西串連起來，繞着頸項懸掛在胸前。起碼三、四萬年前人們已有頸飾(Pearson, 人類學: 114)。我國山頂洞人遺址發現一百三十個穿孔飾物，顯然就是掛在胸前用的(賈蘭坡1978: 91)。金文的嬰()字是個族徽，作貝串懸掛在一人頸部之形。頸飾是繞掛在頸部的，故嬰有縈繞之義。衣服發明以後，就逐漸發展佩飾，於是於頸部懸掛飾物的風氣漸消。商代的雕塑人像尚不見有頸飾的例子，大概那時的成人已少服戴頸飾，只流行於少女、孩童之間，故嬰有孩童的意義。如齊家文化的項鏈多出於小孩或婦女的墓葬(謝端琚1986: 155)。

髮 飾

頭髮是人類所共有。各個民族的頭髮雖有稠稀、長短、曲直等不同的性質。但都是生長在人身最高的地方，部位顯著。除了頭髮本然的隔絶冷與熱的功用外，還有其他種種的社會功能。佛教認爲它是煩惱絲，表現世俗的欲求之一，要剃掉它，以示隔絶世俗。有的宗教則要留長它，以方便被神抓上天去。在中國，有一銅器上的紋飾爲兩手持蛇的巫，巫留有非常長的髮辮(圖10.15)，或許也有類似的用意。其他如以髮型表示年齡、婚姻狀況，或地位等的區別，都在很多社會發生過。

才能勝任，故有敏捷，聰敏的意義。頭髮除笄、筒狀的箍外，還可以裝飾各種珠玉、貝蚌等美麗的東西。金文的繁()字，作一婦女頭上裝飾有絲帶及其他飾物之狀。因爲頭髮或頭帶上所綴飾物多樣，故有繁多的意義。

由於髮型漸成爲美的項目，當社會文明進展到以人格修養爲最高指標時，社會中堅的男子就較少競逐於美的外形表現，因此商代以來男子的髮型可說較無變化，女子因不戴帽而變化甚多。其原因大致是生活的富裕，使人們有餘裕裝飾競美。文藝、音樂、歌舞的興盛，追求舞容的表現。以及婦女參予社交的精神解放。漢代貴婦人大都不結髮於頂，但是戰國以來娛樂他人的舞女，就經常作高聳、繁雜的盛髻及飾物。魏晉南北朝的貴婦人就也受其影響，顧愷之所畫的歷代婦女，髮型多樣。見於出土的漆畫、壁畫等亦莫不如此。文獻提到的髮型，有朝天髻、墮馬髻、八鬟髻、歸雲髻等數十種名稱。唐代的陶俑和壁畫表現的更是多樣和誇張。

髮型的取決，如上所說，是基於生活的環境，也有社會思潮的成分，本與政治無關。但是人是政治的動物，總會盡量把生活納入政治的體制。頭髮也不例外。清代滿族進關後要漢人剃髮結辮子，而此種被壓迫的憂慮，春秋末期的孔子就曾嘆，『微管仲，吾其披髮左衽矣。』

帽 子

頭上飾物的進一步發展是帽子。帽子可以作爲裝飾物，也可以用以避風寒、炎熱以及保護頭部受到傷害。第二章已經介紹的幾種帽子象形字外，甲骨文的帽()字，作平頂而有護耳的帽形，帽上有像老虎的竪耳裝飾。小孩子不結髮，所以只需平頂的帽子。如是成人，因爲括髮高聳，帽子要作穹隆形才能容結髮的高度。第二章介紹

成，因此骨笄的使用除方便工作外，還有基於愛美的追求。不少初民的社會，做爲領導階級的人有插骨、羽毛等物以炫耀受其統治的族人，并以之向外族顯示其崇高地位的措施。可以肯定這種階級社會的功能使它的使用更爲推廣。

女性髮型之複雜勝過男子，應是較晚的事。起碼在漢代之前，婦女以垂髮或束髮而結圓髻於腦後，陶俑、壁畫所顯示的漢代婦女大都如此打扮。而我們可以看到秦始皇的陶俑坑，士兵都於頭上結各種式樣繁雜的高聳髮型。武士這種結髻的習慣至少可追溯到商代。甲骨文的免()字，作一人戴有彎角裝飾的頭盔狀，可避免矢石的傷害。頭盔作穹頂的形狀是爲容高聳的髻，與小孩的平頂帽異趣。出土的商代銅盔，都是穹頂，眉以上的部分很高，顯然是爲容髻。西周有玉人雕像，戴布帽高約頭長，也是爲容高聳的髮髻。士兵結髻顯然是爲打仗的需要，和工作的目的一致。

固定頂上的髮髻，最簡單的是用一支笄。甲骨文的夫()字，作一個大人的頭上插有支笄的形狀。笄的主要作用是把頭髮束括起來不使鬆散，附帶也起裝飾及分別等級的作用(李濟1959: 69)。故雕刻繁褥的骨笄只見於較大的墓葬。括髮是成人的裝扮，男人平常只用一支笄，故夫字是成年的男人。在漢代，士族就戴以冠，而庶人則只加巾。女子要成了年，當了人妻之後才梳髮，插髮笄，故甲骨文的妻()字，作跪坐的婦女在裝扮頭髮之狀。女子更爲愛美，經常插多支笄。甲骨文的每()字，其本義是豐美，作一跪坐的婦女頭上插有多支髮笄之狀。在幾個商墓，曾發現婦女頭部遺留幾十支髮笄的情形(梅原末治，殷墟: 85; 石璋如1957: 627-31; 安陽工作1981: 492)，真是驚人的盛裝。

大概到了商代，女子已比男子花更多的時間打扮頭髮。甲骨文的敏()字，作一手在打扮一婦女之頭髮狀。要裝扮漂亮，需要巧手

雕像和圖像的中南美洲的馬雅文化，以及非洲北部的埃及。他們穿戴過分誇張的帽子、珠寶，就是不經常穿鞋子(圖18.6)。四川廣漢三星堆的商代的蜀地青銅人像也戴有高帽而赤足(沈仲常1987: 17)。可見鞋子并沒有裝飾方面的大用途，不會因之而創製。鞋子似乎也可有政治上的作用，爲某種地位的表徵。但是鞋子所在的地點太不顯著，材料也不珍貴，恐怕不會只爲此需要而創造。

鞋子的另一個基本作用是保持脚的乾淨。很可能是對某種特殊場所的需要而發展起來的。這倒是適合古人的心態，而且也算是一種新的情況和要求，值得考慮。很多商代的文字和雕刻作品，都反映中國人有跪坐的習慣。甲骨文有一字，作一人跪坐於草蓆之上()，反映有跪坐於蓆上的風氣。如果穿鞋子而坐上蓆子，就會髒污蓆子。對自己和他人都會帶來不便，因此有脫去鞋襪的要求。《禮記・曲禮》『侍坐於長者，履不上於堂。解履不敢當階。』連上堂也有要脫鞋的情況。

某些場所若不脫鞋襪，在當時會被認爲是種大不敬的行爲。如《春秋》哀公二十五年，『衛侯爲靈台于藉圃，與諸大夫飲酒焉。褚師聲子襪而登席，公怒。辭曰:「臣有疾異於人，若見之，君將殺(吐)之，是以不敢。」公愈怒。大夫辭之，不可。褚師出，公戟其手，曰:「必斷而足。」』衛侯咬牙切齒，誓言要砍斷褚師的脚，可見嚴重的程度。恐怕在普遍穿著鞋襪的時代，赤足還是一種虔敬的表示。《隋書・禮儀志》『極敬之所，莫不皆跣。』故在待罪或認罪的情況下，就要免冠跣足。

《釋名》衣服，『履，禮也。飾足所以爲禮也。複其下曰舄。舄，臘也。行禮久立，地或泥濕，故複其末使乾臘也。』在沒有發明鞋以前，人們一向習慣行走於朝露上，沒有必要爲了保護脚受潮濕的侵蝕才發明鞋。因此很可能行『禮』的目的才是創造鞋子的真正原

的免字就是有穹頂的頭盔，後來演變爲貴族的禮冕。平日家居所戴的是冠，小篆的冠()字，作一隻手()將一頂帽子()加於一人()頭上之狀。那是成年男子加冠禮的鏡頭。男子到了二十歲的成人年齡，開始結髮戴冠，故舉行加冠於頭頂的吉禮。在漢代，士族加冠，庶人則只加巾。可知在甚晚時候，帽子仍然是權威的象徵，不只商周時代爲然。由於庶民不戴帽，暴露出烏黑的頭髮，故秦以『黔首』稱庶民。在帽制未普及前，只有較高的權威者才可戴禮冠。

鞋 子

鞋子是人們日常穿用的東西，一點也不覺得有什麼稀奇。但我們可能見過有穿衣服、戴帽子而沒有穿鞋子的半開化部族，却從來不曾見過有穿鞋子而不穿衣服、戴帽子的社會。可見鞋子是有帽子以後，文明社會的產物。在中國，戴高聳羽冠或帽盔的風氣，可能是爲順應大規模的戰爭，爲指揮戰鬥的需要而發展起來的。最早有羽冠的圖案見於良渚文化的石斧，鞋子的穿用既然在帽子之後，大約就不會早於四千八百年前了。

直到很遲的時代，鞋子對很多人來說還是可有可無的東西。當初它到底因何而創，應是一個值得探索的問題。首先想到鞋子的最初功用，可能是可以保護脚不受到傷害。但事實上人和其他的動物一樣，脚本爲走路而生，皮膚自會硬化，不會輕易受路上石塊的損傷。人類赤脚走路已經幾百萬年，不會突然爲此目的而興起穿鞋的念頭。

鞋子是衣飾之一。衣有美化的作用，是不是穿鞋子可以看起來漂亮些呢，但是鞋子穿在脚底下，地位非常的不顯著。尤其在人群中，根本看不到鞋子的樣子。半開化民族對身體的各部位經常作種種的裝飾與紋飾，就是少有把注意力放到脚下的。譬如留下很多的

人形就够了。小篆的履字第一形有些訛變。第二形則是以舟、足、頁組成，表示人之脚著鞋的意思。

履字所表現的穿鞋人可能是個主持祭祀的巫師，臉上還有化裝。一如夏(𡐓)字，大概是作臉部有化裝的巫者在舞蹈的樣子。夏天經常鬧乾旱，需要巫師跳舞求雨，故以巫師跳舞的形像代表炎熱的夏季。巫祝在古代屬於貴族的行列，主持禮儀是他們的職務，最有需要踏進廟堂莊嚴聖地的是他們，因此他們是最有可能首先穿鞋子的人，其次是有機會參與禮儀的貴族。在古代，參與禮儀是士君子們才有的資格，故穿用鞋子的也一定是有地位的貴族。兩個商代穿有鞋子的跪坐人像，都穿著有刺繡的寬帶和縫邊的衣緣，顯然是貴族的形像(圖10.1-2)。在早期的時候，穿鞋的必是有權的貴族階級。到漢代則已發展成人人穿用的東西了。

銅 鏡

愛美是人的天性。人們裝扮時，當然希望看到自己美麗的樣子。一般說來，只要是能反射的平面東西，就可以映出畫面來。而静止的水面便是很好的反射體。相信遠古的人們到河岸汲水捕魚時，就已經發現這種光線反射的現象可以用來映照容顏。等到陶器發明後，以水盆盛水就近照容，就不用再出門到河邊去了。而且其效果也比有波紋的溪流水面來得好。所以原先鏡子的名字是鑒，字源作監(𥁕)。甲骨文的字形就作一人彎腰向盆裏觀看映像之狀。

以水盆照面容雖是不需花費的方法，但它的反映效果並不甚佳，而且也不能隨身携帶，以滿足不時之需。因此有較好的映像材料出現後，這種原始的方法就慢慢被淘汰了。比如表面摩擦得光亮平滑的金屬平面就可以映像，所以中外都在能熔鑄金屬後不久，就嘗試鑄造鏡子。例如埃及在四千五百年前已有金、銀、青銅等材料的鏡子。而據目前的考古證據，中國在四千多年前的齊家文化也有銅

因。其演進的經過，大概可作如下的假設。

保持廟堂等莊嚴所在的乾淨是很多社會都有的習慣。現今還有廟堂是要脱了鞋子才許進入的。很可能起先在進入廟堂之前，有洗去足上污穢，以免侮慢神靈的習俗。甲骨文的前(𠂤)及湔(𠂤)字，都作一只脚在盤中洗滌之狀。前之有前進，先前等意義，可能來源於上堂行禮之前要洗脚的習慣。

臨時洗脚恐怕有點匆促。爲了方便起見，後來就事先以皮革包裹已洗乾淨了的脚。臨行禮時才取去皮塊，以保持脚的乾淨。爲行禮的目的，避免污穢神聖的廟堂才是新的情況，需要新的應變措施，才有以皮塊包裹脚的動機。此臨時的皮塊就慢慢發展成縫製的鞋子。用不同的材料縫製，至於在鞋子上增添裝飾的花樣，則又是更晚以後的發展了。甲骨文的舄(𩫖)字作有美麗羽冠的鳥形。可能是複底鞋的前邊有高出的裝飾，好像舄鳥之有羽冠，故以舄名之。金文時常提到，是賞賜給高級官員以便行禮的複底鞋。

後來大概覺得赤足行禮不雅，就縫製襪子。故《禮記・少儀》有，『凡祭於室中堂上，無跣。燕則有之。』行禮要雅，故需要穿襪。宴會要求舒服，故脱去鞋襪。一春秋晚期的青銅鑄像大概是燈架子，作高舉手持燈架之狀。此人的衣服滿是刺繡，且帶有劍。顯然是高級的奴僕，却不穿鞋而作赤足(圖10.22)。西漢滿城二號墓長信燈執燈的宫女也是跣足，大致表現宴會場所跣足的習慣。

從文字也可以看出其着重穿鞋者身分的創意。古人稱鞋子爲履或屨。履(𡰥)字的西周字形作一人脚上穿着一隻如舟形的鞋子狀。早期的腹方頭，外形頗像舟。如簡單的畫只鞋形，就要與舟字混淆，故加人穿着的樣子以顯明其意義。但是此人絶不是平民的形像。它特別强調穿鞋者的具有眉與目細節的頭部形狀。鞋子穿在脚下，與高高在上的頭根本扯不上關係。創字者不嫌麻煩地把頭部的特徵描畫出來，一定是爲了要表現穿鞋者是何種人的服飾，否則畫個簡單的

之間的關係，從文獻得知戰國時期的人已有所了解。但要到漢代，鏡面才普遍鑄成凸面，可知那時知人們才普遍領會球面映像的原理。反觀西洋，則遲至十三世紀才有凸面的鏡子。

鏡子的大小，一般是直徑十幾公分，可以拿在手中，也可以倚靠在架上。但銅質量重，女士們又希望能隨時顧盼整妝，故有超小型，不到三公分而可放在錢包中的。《左傳》莊公廿一年，『鄭伯之享王也，王以后之鞶鑑予之。』鞶鑑就是這一類的小鏡子。至於大的，有超過三十公分直徑的。文獻還記載洛陽仁壽殿前有方鏡高五尺，向之立寫人形。大概是讓上朝的官員們整裝用的。

除了照顔，鏡子還有裝飾、游戲，甚至是避邪等附帶的作用。除極少數外，古鏡的背部大都鑄有各種繁簡不等的花紋，反映時代的風尚。戰國時代的花紋，與同時代的青銅禮器相似，以簡化的神異禽獸、幾何圖形和線條爲多。漢代出現源自日晷，兼可作六博棋盤的規矩紋(插圖19.12-14)，以及四靈、東王公、西王母、黄帝等與神道有關的形像和祓除不祥等吉祥的文句。

至遲漢代，大概是認爲鏡子可使邪物不能隱形，妖邪必要迴避，因此有銅鏡可避不祥的迷信。《抱朴子》説，『道士以明鏡九寸懸於背，老魅不敢近，若有鳥獸邪物照之，其本性皆見鏡中。』後來人們又以之與八卦符號配合，懸於門前，以驅鬼魅。

鏡。其直徑爲九公分，厚約半公分，表面平滑，背部有圖案裝飾，且有鈕可穿繩持拿，與後世鏡子的形狀一樣。

早期的金屬中，反射效果最好的是銀。但考古發掘尚不見中國商代以前有銀造的器物，現今存世的也只有一、二件嵌銀的銅器。由此可知中國古代缺少自然銀的生産。至於黄金的器物也只見少數的小件首飾。因此適用的材料便只剩青銅。但銅在冶鑄的初期是昂貴的材料，主要爲關係到國家生存的『祀與戎』服務，鑄造祭器與武器。鏡子不是維持生存所必需的，故鑄造的數量非常的少。到了戰國時代冶鐵興盛，很多銅器被鐵所取代，才見大量銅鏡的出土。

青銅的合金成分與其呈色和性能有一定的關係。當錫的成分遞增至十分之四時，其呈色就由赤銅、赤黄、橙黄、淡黄以至於灰白。白的反光效果雖最好，但錫的價格較高，而且錫若佔四成以上，則質量太脆，不經久用。故鑄造銅鏡時，錫的成分一般是三成左右，可使質料堅韌而呈色近灰。但爲了增加白的呈色，即光線的反射效果，在鑄成之後，更用錫與水銀的熔劑(即玄錫)，摩擦鏡面使其光亮以增加影像的效果。《淮南子・修務》『明鏡之始下型，朦然未見形容。及其粉以玄錫，摩以白旃，鬢眉微毫，可得而察。』其效用不輸玻璃鏡子。以後每年也要同樣加工，磨鏡一次，否則映像就會模糊，故古時有磨鏡的專業。

秦漢時代也有用鐵鑄鏡的，但往往又以金、銀嵌鑲。因此它應不是爲了省材料費，而是爲了鑄鐵呈色較白，有較好的映像效果。不過，鑄鐵太脆，跌落時易於破碎，而且也會氧化生鏽，故被淘汰。

鏡子是種近距離觀看的器物。鏡面平，則映像與物同大。鏡面凹則映像比物大，凸鏡則相反，映像要比物形小。而銅不但價昂，也是量重的物質，所以爲了使用的方便與經濟起見，最好鑄得小些，即要鑄成凸面，才能在較小面積内把整個臉照進去。這種球面與映像

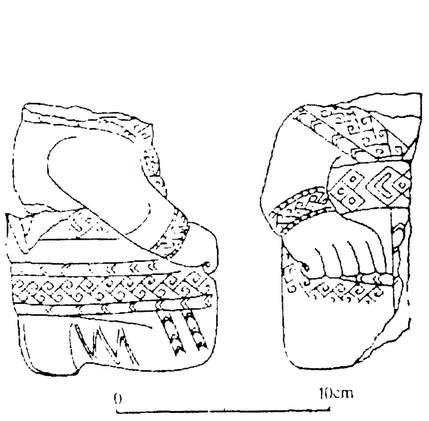
商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				衣 象有交領的上衣形。
				初 象以刀裁料是縫衣的第一個步驟之意。
				芾 象結於腰帶上的皮圍裙形。
				裔 象有長下擺的交領衣服形。

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				袁 象衣服被帶子束緊所造成的褶紋狀。
				帶 象腰帶懸吊下垂的巾或玉佩之狀。
				佩 象腰帶懸吊下垂的巾或玉佩之狀。
				巾 象一塊下垂的手巾形。
				染 表示浸染於植物之汁多次之意。

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				嬰 纓 象貝串懸繞於頸部之意。
				夫 象一支笄插在頭上，為大人結髮之形制。
				妻 象一婦女在梳髮插笄，為結婚後之髮式。
				每 象跪坐的婦女頭上有多支髮笄的盛飾之狀。
				敏 象婦女打扮頭飾，要手快敏捷者才易為之。

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				帶 象刺繡圖形，兩己形圖案相背或鉤連之狀。
				表 表示獸毛隱藏於衣內之裼衣習俗。
				衰 象衣服邊緣綻散不齊狀，爲喪服。
				希 象巾之纖孔稀疏可見之狀。
				爽 象衣服網目稀疏可見，穿起來爽快之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				繁 象婦女頭上裝飾有髮笄及絲帶等多種飾物之意。
			冒	冒帽 象小孩的平頂而有護耳的帽形。
			冠 冠	冠 象一手加冠於一人頭上之意。
			前 前	前 象一腳於水盆中洗滌之狀。
				湔 象一腳於水盆中洗滌之狀。



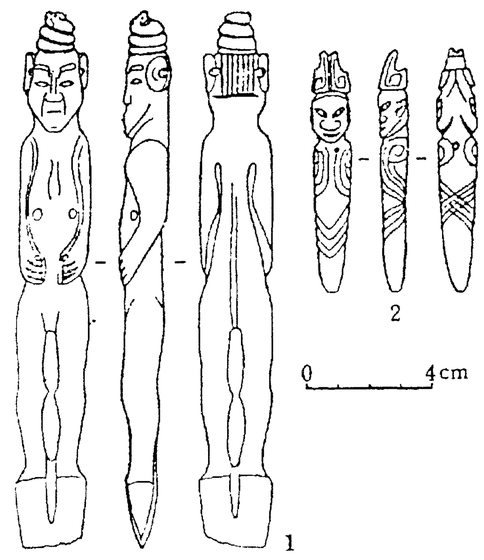
(插圖10.1) 商代跪坐石雕及復原圖。(李濟1976: 61)



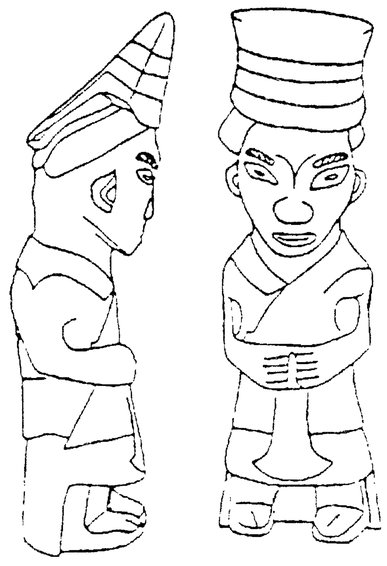


(插圖10.2) 商代玉雕人像。(安陽工作1977: 81)

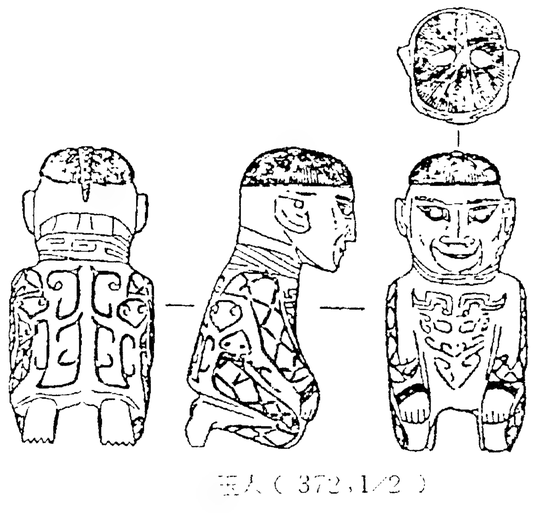
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
			履	履 象臉部有化妝的貴族或巫祝穿著鞋子之意。
			臨	監 鑒 象一人俯視水盆中之映像之意。



(插圖10.3) 商代玉雕人像。(安陽工作1977: 102)



(插圖10.5) 西周玉雕人像。(林巳奈夫1972: 135)



(插圖10.4) 商代玉雕人像。(安陽工作1977: 81)

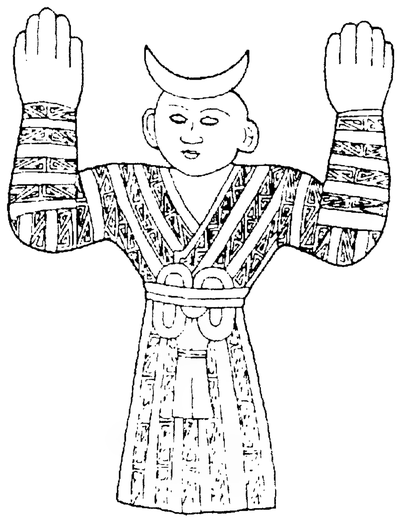


(插圖10.6) 西周玉雕人像。(林巳奈夫1972: 134)

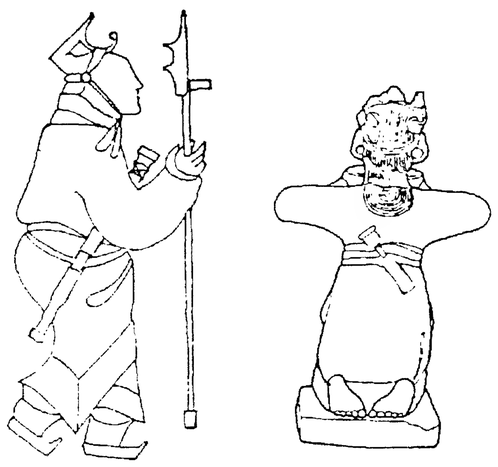




(插圖10.11) 漢代勞動者之衣服。(沈從文，服飾: 79)



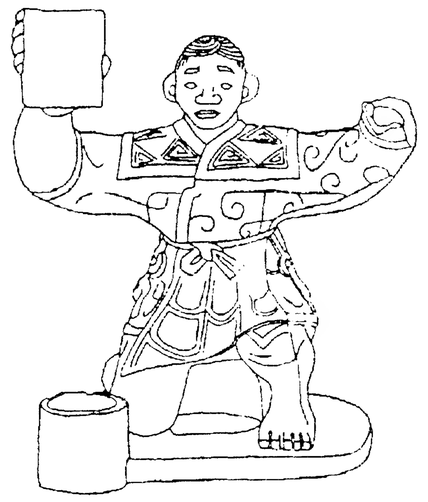
(插圖10.10) 春秋時期束有腰帶的陶人像。(沈從文，服飾: 15)

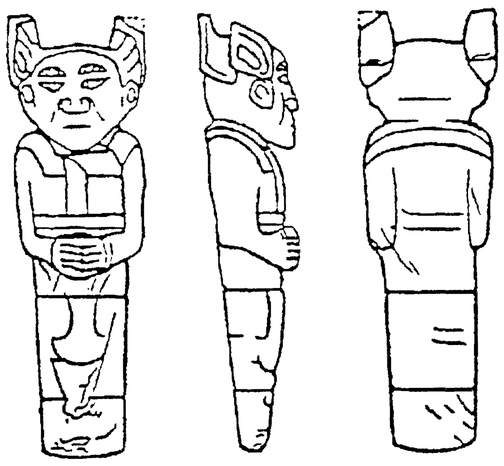


(插圖10.12) 戰國及漢代於大帶之上加一佩劍的革帶形像。(孫機1985: 55; 又1987: 560)

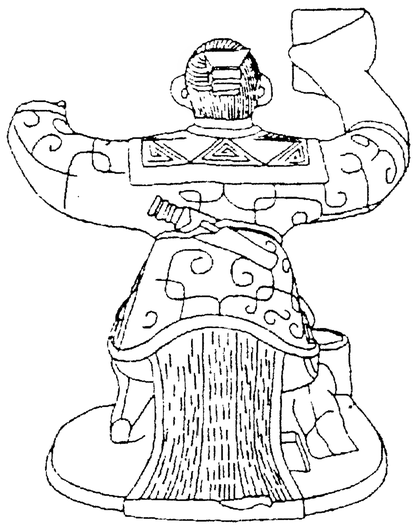


(插圖10.7) 西周玉雕人像。(林巳奈夫1972: 134)

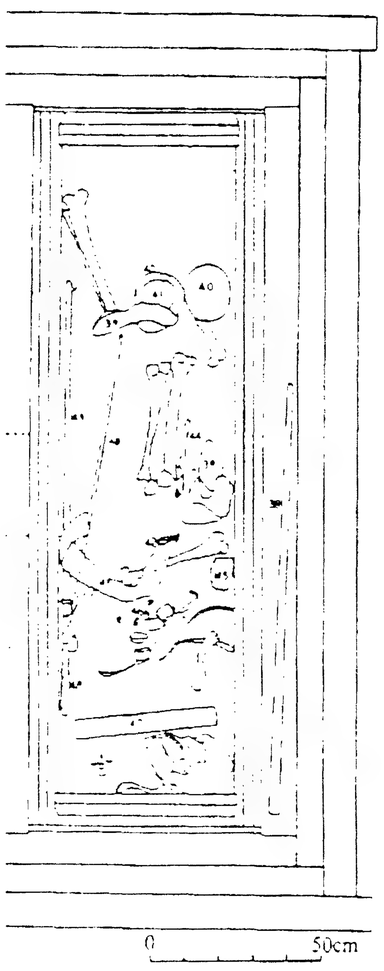


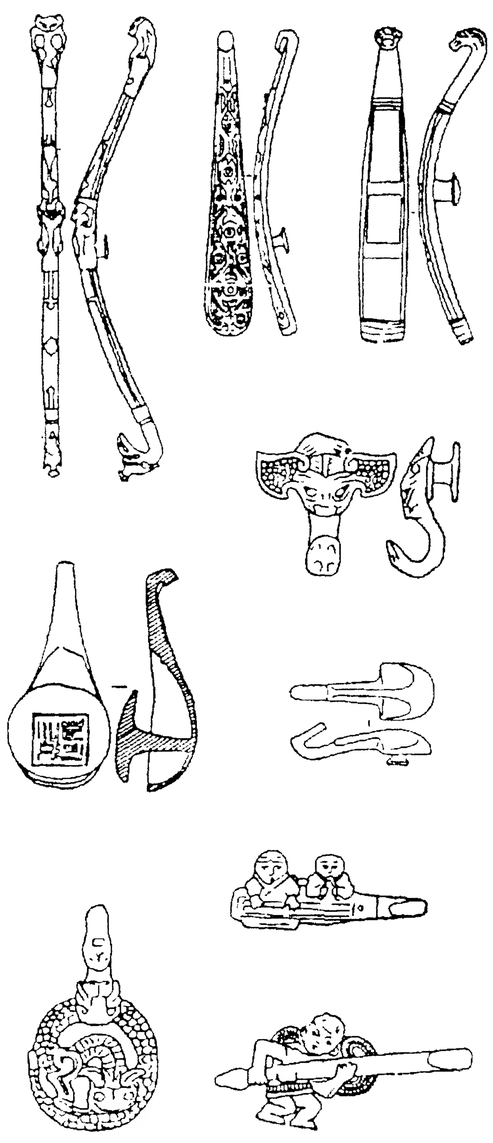


(插圖10.8) 西周玉雕人像。(林巳奈夫1972: 134)



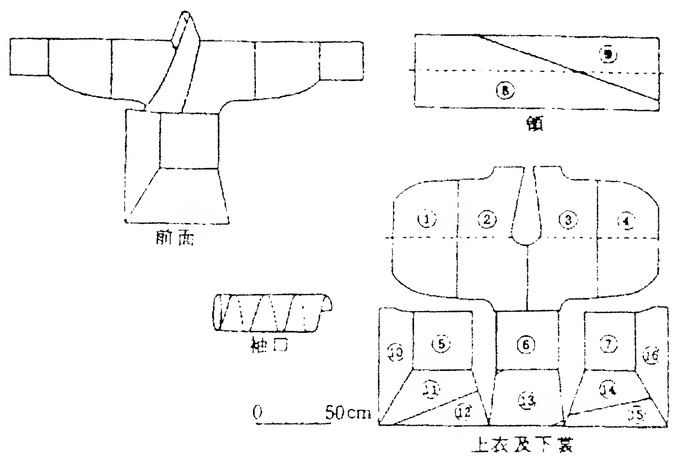
(插圖10.9) 春秋時期青銅人像。(林巳奈夫1972: 148)

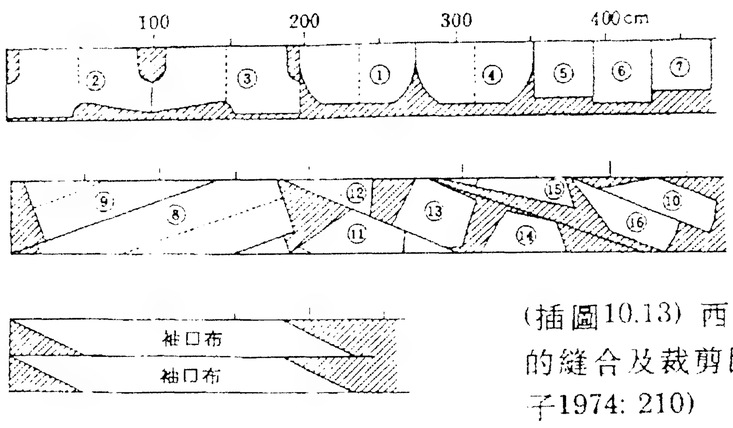




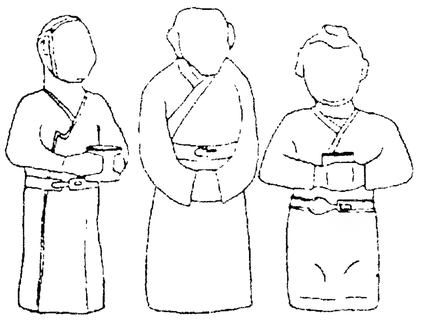
(插圖10.16) 西漢墓葬中遺留的革帶鉤和繫劍。(臨沂博物館1989: 27)
42,帶鉤。43,革帶。44,長劍。

(插圖10.17) 銅帶鉤的一些形式。(王仁湘1985: 282-288)





(插圖10.13) 西漢時代直裾袍的縫合及裁剪圖。(相川佳予子1974: 210)



(插圖10.14) 戰國時代佩帶鉤的銅人像。(王仁湘1982: 77)



(插圖10.15) 戰國時代銅器紋飾，巫雙手持蛇，結長辮，也可能爲方便被神抓上天去而結。(吳榮曾1989: 89)



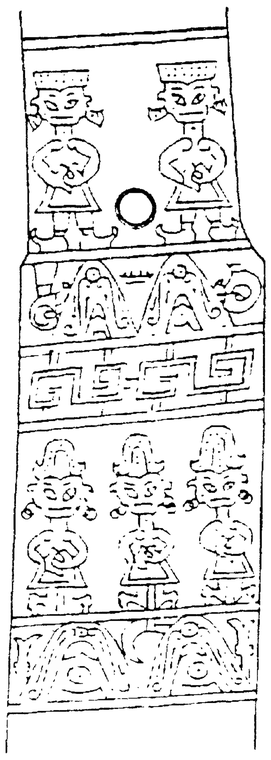
(插圖10.18) 秦俑武士的髮髻形。(秦俑發掘1975: 16)

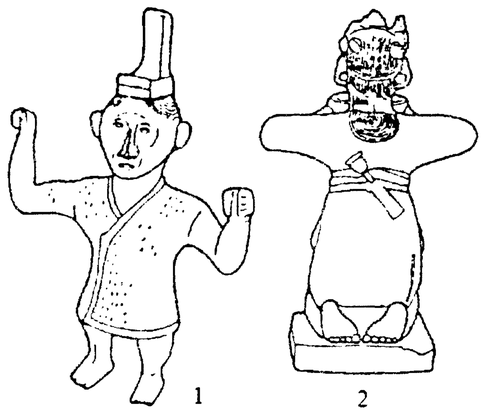


(插圖10.19) 漢代有高髻的舞女俑。(沈從文, 服飾: 85)



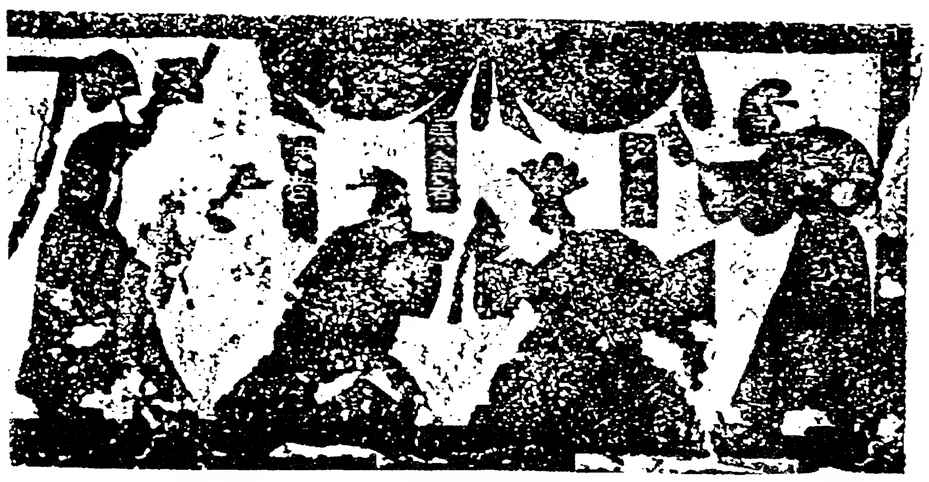
(插圖10.20) 西漢時代貴婦人的髮飾、無高聳繁飾的髻。(沈從文, 服飾: 108)



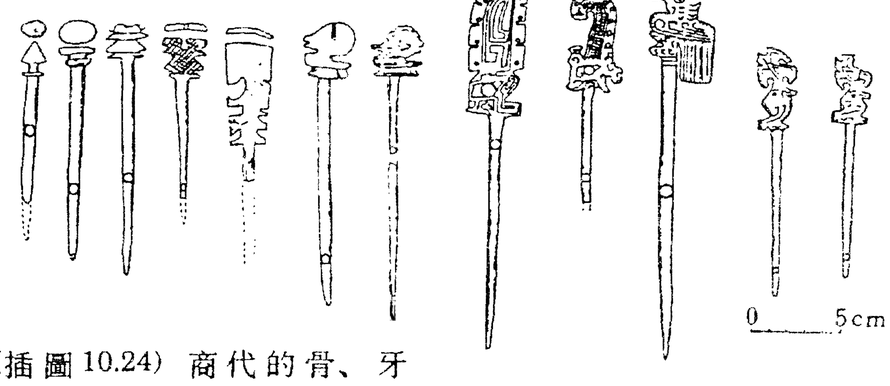


(插圖10.22) 執燈奴的形像, 皆赤足, 大半於饗宴時執燈的現象。(孫機1987: 560)

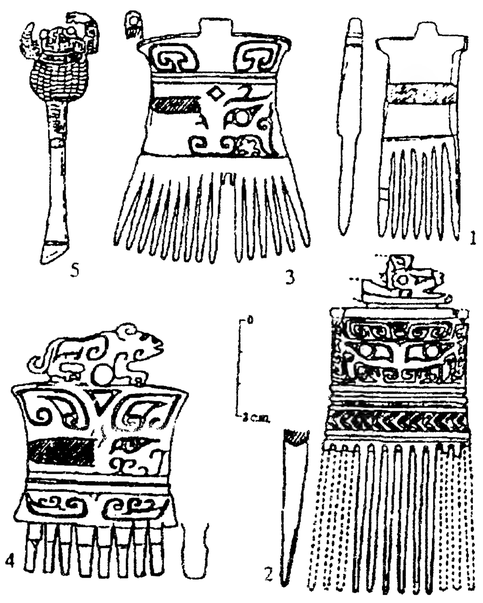
(插圖10.21) 四川廣漢出土三、四千年前的玉器紋, 巫立時穿鞋, 坐時跣足的形像。(廣漢文管1989: 18)



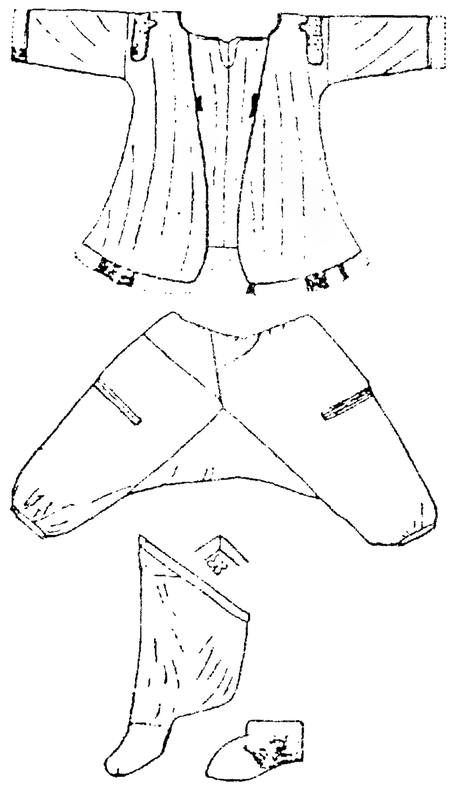
(插圖10.23) 武氏祠東漢畫像石上執鏡照顏的形像。(長廣敏雄, **漢代畫像**: 67)



(插圖10.24) 商代的骨、牙笄。(梅原末治, **殷墟**: 85)



(插圖10.25) 商代的石、玉梳妝用具。(梅原末治, **殷墟**: 84)



(插圖10.26) 漢代匈奴墓出土的短衣、褲、襪及鞋。(孫機1987: 559)

第十一章 居住

水 源

古人喜歡選擇易於獲得食物及水的地點居住。除了少數的沙漠，食物的分布比水源廣闊，幾乎所有的地方都可以找得到。水是動、植物生長的要素，也是人們能不能生活的最基本條件。在儲水工具及設施沒有發明前，遠古的人肯定要選擇易於取水的地點居住。

取水容易的地方當然要算河流。但河流水量與季節有密切的關係，落差有時可達二、三十公尺。爲了避免雨季水漲的災難，古人就選擇較高亢而可免水災的地點棲身。故早期人們生活的痕迹，經常都在一定的自然環境，即接近水而又高亢的自然洞穴(裴文中1958: 47-49)。考古證實，遠在三十萬年前就有人自建居所(Hoebel, **人類學**: 163)。後來，農業慢慢發展，需要擴充耕地時，就得移到較低較平的地方去，那就是河流兩岸的高地(李紹連1980: 20; 安志敏1979: 345)。那裏也是動物前來飲水游蕩之地，漁獵也較有收穫。於是漸漸建立自己的房子。但由於早期的人不定居，那時人工的住所簡單，易建易移，故難於地面發現其痕迹。黑龍江哈爾濱閻家崗舊石器晚期遺址發現五百餘件脊椎動物骨骼，密集而有規律地排列成半個橢圓形，極可能是古人臨時棚屋的矮牆(于匯歷1988: 2-4)。西元前六千年以後的遺址，就比較容易見到建築遺迹(許順湛1980: 10)。甲骨文的丘()字，作兩岸爲高起的山丘或台地，而中間爲水流的窪地之狀(圖11.1)。早期人們活動的地點常在山丘或河流(圖11.2)。就是到了有史時期，當大部分人已遷居平地，仍有不少人居住於山丘。因此就以所居之山丘爲族名，《風俗通義》佚文指出很多以丘命名的古代姓氏，如吾丘、梁丘、虞丘、商丘等。很少見有以河流取名的。

人口的壓力迫使一部分人要離開易於取水的地點，居住地域漸漸擴大，以至要到遠離河流的地點建立村落。其演進的步驟大概如下；人們首先要有儲水的東西才能離開水源。當陶器初發明時，其主要功用應該是裝水。雖然自然界有其他的東西也可以裝水，如竹節，瓠瓜等，但其容量究不如陶器的大。而且陶器可以隨時燒造，不必等候一定的季節。陶器的利用使人們活動的範圍漸漸擴大。終於發現距離河水較遠而地勢較低窪的地點有泉水湧出，可以提供生活必需的水。甲骨文的泉()字，作有水自一地湧出之狀。泉是水源所在，字形稍加變化，即金文的原()字，表示泉水開始湧出的地點即水源。原字後來被借用以表達平原、原野等意思，也許泉源之地點有很好的階地可供人們生活，故用以表示平坦原野而有水泉的地方。新石器遺址的類型，有溝圈泉源、一山三水、河濱台地、原邊灣嘴、泉邊溪旁、雙流交會、河濱灣嘴、山脚溝圈、沼旁渠濱，沒有不是取水方便的地方(石璋如1956: 313,317-19)。但已不是在山丘台地了。

井

湧泉的發現鼓舞人們挖井以尋水。井使水長久保存於一地而不流失，提供隨時的大量的需要。甲骨文的井()字，作由四木構成的四方框形。有人以爲它應是井口的井欄象形。但是在未使用陶筒、磚頭以砌水井之前，井是以木料圍成井壁，以防止沙土崩落而堙塞井底的泉眼的。如以河姆渡的井爲例，乃用木料打入土中形成四排樁木，然後將樁內的泥土挖出，然後又在排樁內套一方木框以防備排樁向裏頭傾倒(浙江文管1978: 50)。商代仍以同樣方法築井(台西發掘1974: 45)，周初《周易》的井卦，是以木(☴)上有水(☵)的符號表示的。表明甲骨文的井字是木構的井筒，不是後來井上常見的欄杆形。

《格致鏡原》所錄有關井發明時代的傳說，有神農氏、黃帝，或夏朝的伯益。既然五千多年前的河姆渡遺址已發現有井，井的發明自不會是黃帝以後的事。大概是基於後世利用井水灌溉的想法，才把農業發明者神農氏與水井套上關係。井的挖建使人們利用水的能力更廣，可以遠離河流到低窪的地區去找水源而建立村落。

古代中國人挖井已有相當先進的技術。在平地挖掘水井，要比在山腹開礦井容易得多。《漢書・貢禹傳》言貢禹上書說當時礦井的挖掘，深入地中百餘丈。技術上水井也可以開到如許的深度。開井時最顧慮的是有瓦斯毒氣能致人窒息而死。西元四、五世紀東晉時，已有簡易的瓦斯探測法。『深井多有毒氣，五月五日以鷄毛試投井中，毛直下無毒，若迴四邊，不可入。』(**格致鏡原**: 313) 人們已注意到瓦斯較空氣爲輕，可讓羽毛漂浮。漢代的人也已發現瓦斯可燃，并利用之以煮鹽(張子高，**化學史**: 276-77)。

井越挖越多，水位就越低降，因此要挖得越深才能取得水。《史記・河渠書》記載漢武帝時，爲取水灌溉，井有鑿至深四十餘丈的。井深汲水就費力，因此就想出應用機械裝置以取水。甲骨文的桔()字作井架上所設之轆轤形，汲水桶還有水珠濺出來之狀。爲使桶易於傾倒入水，桶就作成上下窄而中身寬大的樣子。西安半坡一些汲水的瓶子也是如此設計的。轆轤之使用可能開始甚早。西元前三千二百年的河姆渡遺址，第二文化層發現的井上有井亭(浙江文管1978: 50-51)。想來是架轆轤之用。那時的人大概還不會爲遮陽避雨的目的而建造井亭。漢代出土的井欄明器甚多，大都帶有轆轤(圖11.3)。其外形與甲骨文的桔字形絶似。戰國時代《莊子》天地、天運篇都提到利用桔槔以汲水，更形省力。

隨着挖井技術的進步，人們可以離開河流更遠，以減輕人口密集所造成耕地縮小，食物不充足的困難。挖深井不是一家人短期所能完成，要聯合幾家人共同建造，由這幾家人共同使用。就逐漸組成以『井』爲單位的小團體，故《易經・井》有『改邑不改井』之語。許多井又組成村邑，終於由村邑擴大成城市。甲骨文的邑()字，作一個跪坐的人與一個有規劃範圍的區域，表示居住於有一定範圍的

村邑。這個圍繞的範圍可能是一條濠溝或欄柵(**西安半坡**: 49-52; 半坡博物館1980: 3; 浙江文管1960b: 95)(圖11.4)，以防止野獸的闖入，或甚至敵人的入侵。西安半坡就是這樣一個村落的好例子。一般說，邑是一個大概不到一百人居住的小村落，雖然有些村落會大些，如《說文》對虛字的解說爲，『古者九夫爲井，四井爲邑，四邑爲丘，丘謂之虛。』但不是指有城牆的大都邑。

半坡村是個不規則的圓形村落，面積約有五平方公里。在約三萬平方公尺的範圍，就發掘了四十六座房基。居住的周圍是一條寬、深各約五至六公尺的防禦濠溝。濠溝範圍之外有公共墓地及窯場。估計可容五、六百人居住，算是較大的聚落。同時代的臨潼姜寨更有一百二十座房址。在古代都算是很大、很密集的村落了。半坡雖距河流有八百公尺遠，但因處於泉源區(**西安半坡**: 5, 9, 228)，取水尚稱方便。沒有發現挖井。到了後來，遠離河道爲常事，挖井就成了建邑的首要條件。漢代的《風俗通義》有，『俗說市井者，謂至市鬻賣者，當於井上洗濯，令其物香潔及自嚴飾，乃到市也。八家而九頃二十畝共爲一井，因井爲市易而返，故稱市井。』井因是日常活動的中心，故成爲社區及商業交易的活動區。

水患，記憶的開端

從山上遷居平原而要與水奮鬥的過程是艱辛而歷時久長的。商族建國的過程就是一個好例子。商人棲息的地域是黃河下游的冲積區(屈萬里1964b: 87-118; 唐蘭1973: 7-8)。其地區很少發現五千年以前的遺址。黃河的某些段落河道淺，泥沙多，密集的雨水常使河道宣洩不及而造成氾濫。黃河小決時時有之，以清代乾隆一朝爲例，就有河南地區小決七次，江淮地區小決十一次(陳登原，**文化史**: 69; 出石誠彦，**神話**: 299-323)。商代之前的幾千年間，氣候比較溫暖，雨量較充沛。那時沒有什麼水利設施，黃河肯定較後世更易造成災害。商人的建國歷史與黃河的水患可以說有密切的關係。根據《史記・殷

安陽後的二百多年不再遷都。它絶不是殷人的水利設施突然大大發展起來，足以防備水患的災害。大半是因爲該地的地勢高亢，没有嚴重的水患，或有較有效的防禦方法，故不必再謀遷都之計。甲骨卜辭貞問大水及禦水也只有幾次(甲骨類纂: 484-85)。由於盤庚以後水災已不是常見的禍害，故災字就漸漸以新起的災難取代往昔的水患，如戈爲以兵刃之災創形，灾爲以火燒房屋表意。

城 郭

商代的甲骨刻辭常見『作邑』的貞問，是有關建立村落的移民活動(彭邦炯1982: 302)。西周初期封建諸侯時，一般先建邑而後移民。如《史記・周本紀》記載周克商後先建洛邑再遷商遺民，就是其具體的表現。邑是治理村落政治的中心，再加以擴大就成了都市。都市是人口集中的社區，是統治階級的政教中心。在很多社會，包括中國有文字記載的歷史時期，後世的城牆主要功能是防禦敵人的入侵(許倬雲1979: 456-58; 杜正勝1980: 615-747)，是有激烈戰爭後的産物。應該是人們經營定居生活後，逐漸有强烈的産權觀念，經過長期的發展才達到的高度文明。爲保護都邑内的居民，龍山晚期開始就有用堅固牆壁圍繞起來的措施。它無疑與當時發展的夯築技術有相當的關係。牆與城基本上是相同的東西，分别只在規模而已。

甲骨文的郭()字，也釋作墉字，作一個方形或圓形的城，城上四面都設有城樓以爲觀望偵察之用。地上的建築，方形要比圓形容易，故後世的城幾乎都是方形的。偵察關禁的雛形已見於西元前四千年的臨潼姜寨遺址(鞏啟明1981: 64)。爲了省事，此字有時只寫成二個城樓。後來字義的使用，象意字郭偏重表示城的範圍，形聲字墉偏重表示城的牆壁。商代有些城市的範圍又擴大，就有把原在城外的手工業者也移進城裏來，以便利交易的管理而成爲政教及經濟的中心(商周考古: 64)。

經濟的掠奪常是引起戰爭的主要動機。經營農耕的人們，爲了

堤防常見的形式，可以有效防止水對牆根的侵蝕而導致崩壞。但非常不利於防守敵人的入侵。有些城甚至内側無護城坡，外側却有坡度不到四十度角的土石結構護城坡(張映文1988: 48-49)。很可能它們都是爲防洪而修築的。後世以防敵爲目的的城牆，牆外無不修成高聳直陡的樣子。屬於龍山文化晚期的王城崗遺址的西牆，是大水冲倒後，利用舊城牆再修建的。河南輝縣共城城牆特别厚，牆基槽寬達六十公尺，研究者認爲它可能就是爲防北面太行山山洪暴發的巨大冲擊力量(崔墨林1983: 206; 董琦1988: 32-35)。防止敵人的攀援没有必要修建如此的寬廣。河南偃師的商城南城牆也被洛水冲毁(河南博物館1988: 98)。傳説禹的父親鯀以堙堵的方法去治水而遭遇失敗，後來禹改用疏導的方法才成功。堙堵和築城的方法與原理都相似，都可以説明龍山晚期城牆的修建與大水的防備，在時間、地理、技術、需要上，都有密切的關係。

河南安陽作爲商代後期的王都超過二百年。照理説，應該修築有周全而堅固的城牆以防敵人的入侵。但是考古學者幾十年來密集的調查和發掘，只見附近挖有巨大濠溝，寬七至廿一公尺，深五到十公尺(安陽發掘1961: 66)。始終不見城牆的痕迹。以致有些人懷疑它不可能是施政的中心，而是商王朝埋葬和祭祀的聖地(宫崎市定1970: 271)。但是安陽發現大規模的冶金、製骨、燒陶等工業作坊。甲骨卜辭的問政實録，以及傳世的文獻，也都表明安陽是施政的中心。商被周的聯軍一擊敗潰而亡國，以致紂王火焚自殺，很可能就是因爲没有堅固的城牆據守，以待援軍的到來。安陽的地勢高亢，近來有些年附近雖有大水，但都不曾對它構成危害。也許商的王室是因安陽的地勢較四周高，没有嚴重的水患，故認爲没有必要築城，還看不出城牆在軍事上的用途。

目前發掘的西周以前的城牆寥寥可數(Keightley 1982: 553-54)，春秋時代才大量修建。依《春秋》經傳的記載，提及新建的城就有九十七座之多，而能够數得出來的也有四六六座之多(Wheatley 1970:

本紀》，從商的始祖契到湯建國時(約在西元前一千七百年)共遷徙八次。由湯到盤庚建都於安陽之前又遷了五次。雖然文獻没有説明他們每次的遷移都是爲了避免水害。但從他們所棲息的地理環境，遷徙時所作的宣言看，推測商人經常爲洪水所苦，大多數的遷移主要是爲了避免水災。

商人提到過去的日子用昔字來表示。甲骨文的昔()字由災及日組成。災()是大水的災難，字象洪水浩蕩，波浪重叠滚滚之狀。日字爲太陽的象形，表示大水爲患的時代。大水在目前還是一種難以防止的大災難，古人更是難以爲力。故用水患來表現災難的概念。大水不但能淹死人，標志人類進化過程的憑藉物，也會被水冲刷乾净，埋没歷史的事迹及有關的記憶。因此，後世人們所能想起的最遠古事迹，也往往止於大水之後。故水災常是各民族記憶的極限，爲創世神話，人類繁殖起點的三大系統之一(林衡立1962: 129)。

中國在很古的時候有兩次令人難以忘懷的大水災。一次發生在伏羲、女媧的時代。那次水患非常嚴重，幾乎淹死所有的人。故有女媧捏土造人的故事。那次發生的時間太久遠，事情的經過已很模糊。另一次大水發生於約是西元前二千三百年的帝堯時代。它終於被禹用疏導的方法治平了。這位英雄因此成了帝王，建立中國的第一個夏王朝，進入有史的時代。

帝堯時代的大水是較晚近的事，可能其規模及破壞力都較小，人們尚能記憶一些治水過程的細節。《尚書・禹貢》就是記載大禹治水的文獻。雖然那是春秋晚期的人，根據古來傳説的記載，不是夏代的真文獻(屈萬里1964a: 53-86)。但多少反映具體的治水規模。《尚書・盤庚》也是一篇相當可靠的古代文獻，反映一些盤庚把商民從黄河南岸遷移到北邊的安陽地域的情形(屈萬里，尚書: 107-08; 唐蘭1973: 7-8)。在遷移之前後，商王盤庚對百姓的講話有，『殷降大虐，先王不懷，厥攸作，視民利用遷。』、『古我先王，將多于前功，適于山。』明顯提示殷人爲了避免水患，遠涉有高地的山區。盤庚遷都

保護自己辛勞耕種的成果不被他人所侵擾，就有組織武力及構築防備工事的必要。考古所知最早的城牆起於龍山文化的晚期，如山東章丘城子崖，河南登封王城崗、淮陽平糧台(城子崖:26; 嚴文明1981: 48; 徐殿魁1982:24)，正是傳説夏朝將建國的時候。那時社會中的階級已經確立，戰争規模已相當大。因此城牆之爲防敵而設似乎是順理成章的事，不用多加懷疑的。但深入探討，可能中國早期的城市并不因此原因而建。

城的防水作用

一種事物的發生，在不同地區、不同文化的發展情況下，均不能等同視之，一概而論。譬如用堅固牆壁圍繞起來的城市，無疑有以保護城内人畜的安全爲目的而修建的。但在中國，它初創時的主要目的是否爲防禦敵人，或别有其他的作用，是有趣味而值得探討的問題。此新生事物很可能與上述有史初期中國人居住的環境有密切的關係。

城子崖的城周不到二千公尺，是否即爲城邑，還有疑問。商代早期在河南鄭州建造的城規模就很大，無疑已是都邑。其四段牆的長度分别爲東一千七百公尺，南一千七百公尺，西一千八百七十公尺，北一千六百九十公尺，周長共六千九百六十公尺，面積約爲三點二平方公里，比漢唐時代以來的鄭州城還大三分之一(圖11.5)。其牆甚厚，剖面呈梯形，分層、分段用黄土夯築。最寬處三十六公尺，平均高十公尺，寬二十公尺。此牆之修建，估計如動用一萬個勞動力，以當時的工作效率，每天工作十小時，要十八年才能完成(安金槐1961: 73-77)。雖有人估計用二萬勞工只需四、五年就可完成(商周考古: 59; 馬世之1984: 59-65)。但如没有很有效的組織能力，都難以完成如此鉅大的工程。

此城的内外都築有斜坡以增强牆的强度(圖11.6)。湖北黄陂盤龍城的商代城牆也是如此營造。它們的坡度小於四十五度，是防水的

現於築(簇)字，金文作一個人雙手拿着夯打的木錘，上下地夯打使土層堅硬之狀。因爲施工時要以竹木等材料圍框以便填土其中，故又加竹或木的義符以伸明其意。這種夯築法至今華北地區還在使用，以填地基、竪立牆壁。戰國時才出現燒造的空心磚和小條磚，可以減少建造的時間而廣爲漢代以後的人所採用。

早期的住家

開始時猿人也和鳥獸一樣，要借用天然的洞穴或大樹棲身。這兩種方式都不盡合人們的需求。當人們製造工具的手段越來越高明時，就開始修建自己的住屋以避風雨。長江是中國南北的自然分界，江南和江北的氣候條件一直有着顯著的差異。在商代以前的幾千年間，爲適應此種自然條件的差異，就發展了兩種基本住家的形式，一是華北的半地下或地面的，一是華南的高於地面(安志敏1963: 82; 田中淡1980: 123-97)。

就營建技術的觀點看，最容易的住所是不必築牆的地下穴居。就效用說，它也夏天涼爽而冬天可避風颳之苦。因此和其他民族的早期住所一樣，華北也發展了半地下穴式的家居，以適應冬天風寒的氣候因素(Hoebel, 人類學: 198)。尤其華北不少地區是黃土所堆積。黃土土質疏鬆，孔隙度高，加上垂直毛管發達，每每形成陡崖，易於向下挖掘。而且黃土顆粒有輕度膠結性，乾燥時不易發生崩塌。那時的氣候雖然較今日温濕，但對挖土不深的穴居說，也不致發生危險。

就技術面說，挖掘圓形的洞穴也要比矩形的容易些。因此在發展的程序上，圓形的一般要早於矩形的。譬如，經常作移動的游牧民族喜歡採取較省力的圓形穴居(Hoebel, 人類學: 293)，而定居的農耕民族則多採取矩形的形式。中國比較早期的穴居，可以河南偃師湯泉溝的圓形地窟爲代表。其深度超過一個人高。有木柱架頂以遮風雨。更早的或只加蓋，可開闔以進出，並防野獸侵擾之用。爲便利進出，就在木柱捆縛幾道脚踏的木梯以便攀援上下(楊鴻勛1975: 53; 河

皇的宮殿，故宮有宮殿、宮廷的意義。商代的宗廟宮寢有達八十五乘十四公尺半的台基，可想見其建築規模的宏偉(石璋如1955b: 161-63)。

華北在古代比今日温濕得多，半地下的穴居不免有潮氣，不利長久的居住。因此人們就作種種的防濕設施。半坡的房基有燒硬地面使不透水，有用蜃灰塗地表以吸潮濕(楊鴻勛1975: 61-63)，那在當時算是很講究的了。到了五千年前的龍山時代就普遍燒製石灰以敷地面(仇士華1980: 35)，仰韶晚期偶有用費工的夯打方法使房基堅實而不透水的例子(陝西六隊1989: 504)。但商代的貴族們才比較常用這種夯打方式建造房子(石璋如1969b: 127-29)。由於只有貴族才能用夯打的方法建屋，而且必是較大型、特別的建築物才用。故甲骨文的享(㫃)字，作斜檐的建築物立在一高出地面的土台上之狀。此字有享祀的意義一定來自它是種祭祀鬼神的廟堂建築而不是一般的家屋。祭祀在古代是國家最重要的施政大事，祭祀的場所也往往是施政的地方。當然會不惜工本，用最費工的夯築法修建。

干欄建築

現在的華南已算是比較温濕的地區了。但在六千到三千年前之間，其年平均温度更比現今高攝氏二度以上。如以浙江省爲例，其六千年前的年平均温約可比現今高攝氏三至五度，降雨量多八百毫米，即超過二千毫米。可以想見其時地面多麼的潮濕。所以很難像華北一樣，採用半地下穴式的居所，故發展高於地面的干欄建築。干欄建築有可能發展自棲身樹上。它是先在地上竪立多排的木樁，然後在樁上鋪板、設廊、架屋、蓋頂、分室(圖11.11)。

如以六千多年前的餘姚河姆渡遺址爲例，在背山面水的地點竪立十三排的木樁，可以復原爲帶前廊的干欄式長屋(浙江文管1978: 46)。其形狀可能像雲南銅鼓上的花紋或漢代陶明器房屋模型(圖11.12)。甲骨文的京(㐭)字，作一座在三排木樁上的斜頂建築物形。

164-73)。考古發掘也不斷證實文獻的記載(張光直，考古: 318, 324-45)。從《史記・樂毅列傳》燕國攻破齊國七十餘城。以及《戰國策・齊策》說齊有百二十城。就可想像戰國時代各國築城的盛況。在較早的時代，在中國的華北地區，如何解決河流氾濫才是最切要的問題。非常可能城牆當初是爲防洪而建，後來才發現它拒敵的重要作用而廣加修築。甚至在不虞水患的地點也要修建。因此後世的築城絶大多數是爲了防敵。領主爲了要易於控制其封領，屬國則爲了加强本身的防禦力量。對於城周的大小和堅强的程度，常是春秋時代上下級之間的爭論事項(大島利一1958: 58-60)。如《左傳》隱公元年，祭仲戒鄭莊公，『都城過百雉，國之害也。先王之制，大都不過參國之一，中五之一，小九之一。今京不度，非制也。君將不堪。』顯然是指城在防守上的作用。

城初建時，只考慮到保護統治階級，故冶銅、燒陶、製骨的作坊都發現於鄭州的城外。後來商業興盛，人口越來越多。經濟力成爲列國爭强的條件之一，也把城的範圍擴大，把手工業都移進城裏，便利交易的管理而成爲政教和商業中心，城周也往往超過一萬公尺。如齊臨淄爲一萬四千多公尺(群力1972: 45)，趙邯鄲爲一萬五千多公尺(邯鄲文管1980: 142)。但小的才四、五千公尺，甚至有一千公尺者(秦晉1980: 48)。

中國築牆的一貫方法是夯築，分層分段地夯打。以鄭州城爲例，每段長約三公尺半，用木板圍成一個框，填土於其中，以木棒捶打使土層堅硬而不透水。每層厚度自三到十五公分不等，平均是八到十公分厚。這樣層層夯築至欲建的高度。城牆的內外又夯築斜面的保護牆(安金槐1961: 73-80)。後來以牆防敵時，城外護牆的斜面就建得陡直了。這種方法築成的牆，質地堅硬，是充分利用華北黃土特性的理想構築法。《詩經・大雅・綿》，『乃召司空，乃召司徒，俾立室家，其繩則直，縮版以載，作廟翼翼，捄之陾陾，度之薨薨，築之登登，削屢馮馮，百堵皆興，鼛鼓弗勝。』即描寫這種修築法。此建築法表

南文工1962: 562)(圖11.7)。有些只在地壁挖刻脚坎。

所挖地穴的面積也越挖越大，但深度却越來越淺。於是人們就構築出入的斜坡，可步行出入而不必攀援東西以上下了。相應的，屋頂的結構也複雜起來，可以西安半坡F37的房址爲代表。不但使用一根大柱支撐頂架，還架設幾根較細的木柱以支持走道上方延伸出去的屋頂(楊鴻勛1975: 41-44)(圖11.8)。再進一步，就把地基完全升到地面上而有牆壁的構築了(圖11.9)。六千年前的半坡村落，有些方形屋的間架和斜頂已具今日中國斜頂屋的形式。牆壁和屋頂用很多木柱構築，但没有發現使用榫卯構件的痕迹，木柱與梁的交接大概只以繩索捆縛再加泥塗(西安半坡: 42,44)。不像同時代浙江的河姆渡遺址已用榫卯加强木構交接處的牢固(圖8.2)。到了半坡文化的晚期，有些地面的房子已建得頗爲寬大，有灶及卧室的分間(圖11.10)。

住屋本是個人避風雨，防野獸之短暫休息所。場地小，有些房子的面積才三到四平方公尺而已，只容一、二人棲身(伊藤道治1962: 234)。它没有足够的空間燒煮食物，遑論其他的活動，一般只有在需要時才進入。隨着人們定居期間的增長，構築技術的進步，家庭結構的變化，房子就越建越大。八千年前的圓形房子，直徑才二米多。到了六千年前的半坡村落，矩形的一般有二十平方公尺，圓形的直徑約五、六公尺(西安半坡: 9)。但大房子達到一百六十平方公尺，顯然是公衆的聚會所了。那時的房子已有足够空間作飯，故大多有火膛的痕迹，但尚無足够空間可分隔房間。隨着人們在裏頭生活的時間越來越長，爲求便利、防閑和隱蔽起見，就出現了分室隔間。其矩形屋的間架斜頂已具有今天中國斜頂屋的形式。那時家庭成員不多，除了公共設施，或權威者爲某種用途所建的，普通的家不必建造容納多人的住房。故甲骨文的宫(㠯、㠯、㠯)字，作有分室的地基，或有多塊規整形狀的地基狀。大概爲了强調一個屋頂之下有不同的隔間，故有些字形作方整地基上有屋頂之狀。有隔間的房子在後代雖是很普遍的。但在早期，那種建築是主持政教大事的所在，被視爲是富麗堂

奇祿1958: 54-77)(圖13.15)。也許臺就是有這類裝飾的高層建築。臺是高臺上的建築，要有階梯才能上去，也許臺字的至(𡈼)形部分就是上去的階梯。而高(𠭯)字就以高聳的建築物表意，口的部分可能是表示儲藏東西的地下室。高樓不但可以防濕防水，它居高臨下，也便於偵察、防敵，而且遠遠就可望見，能提高統治者的威勢。故商代開始就有在高台上蓋樓以資紀念及誇耀的風氣(楊鴻勛1980: 132-37; 黃展岳1981: 89-92)(圖11.17)。東周到漢代的君主迷信神仙的存在，爲了更接近天上的神仙，樓台就越蓋越高，《史記・封禪書》記載漢武帝爲親近神仙而大建高樓，有達百公尺高者。木構建築不能承受如此高樓的壓力，就建築在呈階梯狀的土層上以增高聳的外觀(黃展岳1981: 90)。這種高樓的建造費高，不是老百姓樂於出錢建造的，故常以高樓聯想及暴君。

雖然五千多年前，仰韶文化晚期就有不同用途的隔間的地面建築。恐怕要等到東周時候，人們才普遍住於地面的房子。在商代，除了貴族及手工藝人，大部分的農民還是住半地下穴式的房子爲多。故甲骨文的各(𠂤)字，意義爲來、下臨、下降。作脚踏進半地下式穴居之狀。出(𠂤)字則相反，作足步出穴居之狀。充分表現一般人生活於半地下的穴居習慣。

房子的設備

干欄與深穴的住家都要借助梯子一類的東西才能進出上下。在仰韶文化時代，簡陋的就在土牆上挖脚坎，或在中心的支柱斫刻脚坎。講究的就可能有專用的梯子了。商代的木梯應已相當普遍。甲骨文的陟(𨸏)字作兩脚登上木梯之狀。降(𨸏)字則作兩脚自木梯下降之狀。木梯的部分是阜(𨸏)字。它被用以代表山丘的義符，可能起於初爲上下山坡的方便，人們乃鋤路成階級狀，後來應用於家居而成梯子。

睡房大概是屋子裏最早的隔間。到了商代，房子的規模增大，分室漸多，各室的效用也越分明。甲骨刻辭提到的房間名稱有室(大、小、東、西、南、中、血、新、司)、寢(東、西、新)及廳[庭](盂、召)等(甲骨類纂: 757-58, 762)，那應是大建築物才有的分間。商代發現有超過十個分間的宮殿，到了周初就有二十個房間了(圖11.18)。那時普通的人家大概只能有幾個分間而已。如以安陽後崗一九七六年的發掘做例子，在卅九座居住遺址中，可復原的都没有隔間，知隔間在商代尚不普遍(安陽工作1985; 40-49, 52-53)。從甲骨刻辭知寢是睡房，廳是辦理政務及祭祀的所在，室則兼有寢及廳的用途。

照 明

室內的照明措施是文明標志之一，它的使用表示人們有相當多的夜間活動。在野蠻狀況，人們最重要的活動是尋找食物，天一黑就去睡覺，以便次日早起去尋找食物。房子只是晚上棲身及遮風雨之用，夜間照明是没有什麽意義的。後來發展到在屋中燒食，人們在屋裏的時間無形中加長，就有必要再開個通風、照明的開口。半地下穴式的房子就在屋頂開孔以引進光線。當房子蓋到地面上時，爲減少雨露的浸漏，就在牆上開窗户。甲骨文的囧(⊙)字是個圓形窗子的形狀。這種窗子經常以陶罐的口沿做成。充分説明這種引月光入窗的免費照明在當時的利用情形。甲骨文的明(𣅀)字，表示月光照進圓形或方形的窗子，使室內明亮之意。

人類一旦能控制火，在没有月光的夜晚就可利用火爲光源。夜間的照明對於古猿人來説，除可能用以畏嚇野獸外，並不具其他作用。但隨着文明程度的提高，夜間的活動相應增加，以火照明的作用就重要了。户外的照明没有比火把更便利的了。但是古代的房子低矮，商代及以前的房屋又以茅草爲蓋，户內使用火把就有引起火災的危險。甲骨文有一叟(𤰔)字，即後來的搜字，作手持火把於屋中搜索之狀。那是臨時的措施，不是常設的設備。茅草屋裏使用火把不是

在華北地區，建於干欄上的房子自然比建在地面上的高，所以高聳的建築物就叫京。政教中心的地方常有高聳的建築物，故稱爲京都。干欄式建築比地下穴居的構建大大的費工和費時，大多發現於華南各省。如廣東、廣西、湖南、四川、貴州、雲南、江西、浙江、江蘇等省(安志敏1963: 65-85)。顯然是爲了適應多雨燠熱的氣候，不得不以干欄的方式隔離潮濕的地面以生活。另外，還利用屋下的空間以飼養家畜。後來氣温雖漸低，雨量也慢慢減少，使人們不必再行動於干欄之上。所以也省去搭建干欄的麻煩，直接將房子建在地面。但舊有的習慣頗難一下子去除，於是就在屋裏架設高於地上的大床舖，以爲睡眠、休息、活動之用。雖然從外表看不出是干欄的建築，其結構與干欄並無二致，以前台灣的建築就是這種的變化形式。不但是居處，就是墓葬也反映其地理環境的差異。華北地區都採用竪穴形式，即向地下挖洞，埋尸其中，一若居住半地下穴式房屋。華南則陳尸地上，封土成冢。尸下常舖石塊以隔絶潮濕，一若在干欄上生活(吴綿吉1985: 66-67)。

高樓建築

有了建造干欄房子的技術，只要把干欄的支架部分竪起牆來就是兩層的樓房了。華北地區學得華南先進的木構建築技術(田中淡1980: 181)，包括企口板與榫卯，就可以在夯打的地基上建成二層樓，甚至是多層的樓房以顯示統治階層的威望。商代有二層樓房的建造，不但從柱礎排列的痕迹還可看出建造的證據(石璋如1970: 338)(圖11.14)。甲骨文有二字(圖11.16)，一作建築在干欄上的兩層建築物，一作建築在夯實的地基上的兩層建築物。這兩個字一定已被其他的形聲字所取代。小篆的臺(𠆢)字也是個象形字，上部作屋脊有裝飾物的高層建築，下部的至(𡈼)，因不是聲符，應是古代臺類高層建築物常見的東西，因訛變而類化爲至形。稍落後的民族，如台灣的高山族，重要人物的屋前或正廳，例有雕刻木柱以顯示其權威或光榮的事迹(陳

門 户

其次來看屋裏的規劃。甲骨文的向(𠆢)字，作一個屋子的出入口形狀。簡單構築的地下穴居，只有一個出入口兼出氣口，别無其他通風的開口。屋子的開口即房子的所向，故有面對、方向等義。地下穴式的出入口多用帘子遮蓋。到了房子建築在地面，出入口可以提高，不必彎腰進出，就建立門户以爲開闔之用。於是向字被轉移以名屋後的小窗口，《詩・豳風・七月》有冬天十月『塞向墐户』之舉。甲骨文的户(戶)字，作裝設在一根本柱的單扇門狀。門(門)字則是在對立的柱上各裝一扇門户的形狀。兩扇門的入口要大型的建築物才用得着。應是較進步的房子，可能是商代或其前不久才發展起來的。一般説，一扇的户是屋裏房間的進口，或普通房子的正門。兩扇的門則是屋正門，或更大的建築物群的入口。故於文字的應用，户是人數少的單位，門是人數多的單位。湖北黄陂盤龍城的早商宮殿只見單扇的户(楊鴻勛1976b: 23)(圖11.13)。河南偃師二里頭的早商宮殿也只有單扇的門户。但圍繞宮殿的外牆的出入口就比較可能是雙扇的(圖11.15)。在商代，顯然要宗廟、宮殿或村落進口的公共建築才用得着兩扇的大門。但到西周早期，很多的房間也用雙扇門了(圖11.18)。

房 間

深穴式的住家面積太小，只容一、二人棲身，没有足够的空間燒煮食物。到了六千年前的半坡遺址，一般的面積已有二十平方公尺。有足够空間在裏頭作飯，故很多房子都有火膛的痕迹(西安半坡: 34)。在屋中燒食，不免會産生煙灰等不潔之物。睡卧之處就要特意加以拂拭打掃，否則會髒污衣服。甲骨文的寢(𡧓)字作屋中有一把掃帚之狀。金文之形有時以手持帚，使打掃之動作更爲明顯。後來人們不再睡於地上的草席或乾草，因爲會感受濕氣，故寒(𡧓)字以睡於屋中草上表意。東周發展成卧於床上時，便加床而成現在的寢字。

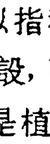
看的『豆』同爲有高脚的淺盤(圖11.35)。而陶製的豆也叫着『登』，很可能商代的燈是臨時借用陶登，故後來才取名爲鐙或燈的專稱(熊傳新1985: 73-74)。金的義符表明其鑄造的材料，火則表示其燃火的作用。燈在商代大概因爲使用機會不多，不必成爲一特定的專用器具，於點火照明後又恢復其盛飯肴的功能。因此難以覺察它曾一度用以照明。

從考古的證據看來，專用的燈具始自戰國初期。春秋晚期以來由於鐵器大量使用，生產效率大爲提高，整個社會面貌起了極大的變化，使得很多人可以從事非生產性的活動，或需於夜間從事生產。夜間的活動大增，已經有必要使用專用的照明器具了。那時不但墓葬發現相當多的燈具，一日時間的分段也起了變化。戰國晚期出現『暮食』的時間段落以指稱十時前後的時間(何雙全1989: 30)。燈具的普遍使用，晚餐的增設，兩者關係密切至爲明顯。

商代油燈的燃料是植物油。到了戰國時代，不但有些燈盤有盛油脂的泥狀殘迹。《史記・秦始皇本紀》也有『以人魚膏爲燭，度不滅者久之。』的記載。應也已發展出以蜂蠟或蠟蟲製成的蠟燭。《史記・甘茂列傳》記載，『臣聞貧人女與富人女會績，貧人女曰:「我無以買燭，而子之燭光幸有餘，可分我餘光，無損子明而得一斯便焉。」』如果當時點燃的是油燈，應說買油或脂而非燭。《楚辭・招魂》爲招徠亡魂回家而描寫的舒服家居有『蘭膏明燭』，可知當時的燈油和蠟燭還滲有香味呢!

戰國的燈座大都很樸素，至多把底座鑄成人物鳥獸形、或金銀嵌鑲以增飾，或增多燈盞以增光明而已。到了漢代，許多燈盤已具有供插蠟燭的尖釘。可見這個時期蠟燭的使用更爲普遍了。這與西漢時代普遍有晚餐，顯然有密切的關係。器用越多，設計就越精良。爲了解決煙燻的缺點，設計時便加上管道，讓煙隨着管道沈入有水的底座以化解污染。並且燈盤也裝有可開闔旋轉的門，便利旅行時控制光的方向，以及防止火被風吹滅。

理想的照明用具。到了漢代，房屋已加高，且改良爲瓦蓋，比較不易着火，所以才比較常在室內使用火把。《儀禮》一書中提到的燭，大都是指已加工改良了的火把，不是後世常用的蠟燭或燈火的炷。如利用燒煮食物的火膛照明，其範圍有限，對於屋子裏大部分的地方都沒法照顧到。一旦文明更進步，人們就不再滿意以火膛來照明了。他們另想辦法，終於有燈燭的使用。

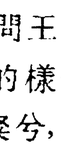
商代的甲骨文雖不見燈燭的字樣，但從甲骨文的光()字，作一跪坐的人，頭頂上有火焰之狀，可以證明其時的人們已知使用燈燭。因爲火焰不能用頭頂着，頂着的必是燃油的燈座。商代的燈光大半微弱而且有黑煙。因爲甲骨文的幽()字作一火與兩線小絲之狀，以表現火燒燈芯，光線幽暗之意。推測當時所用的燃料大半是植物油。古時沒有什麼家具，爲了避免受煙燻烤，就得與光源保持適當的距離。而以頭頂燈，人體就像燈座，不但較手捧的穩定，也照得廣遠。對於有跪坐之習的中國人來說，以頭頂燈是頗爲實用的方法。故漢代有陶燈架作奴僕頭頂燈台之形(河南博物館1975: 92)。朝鮮的高句麗時代，墓室也有女侍以頭頂燈前導的壁畫(圖11.24)。這些都反映古時有以奴僕頂燈的習慣。《韓非子》鄧書燕說的故事，就說明『燭』要舉得高才明亮的事實。但是地下的考古發掘，並不見商代有專用燈具的出土。這種矛盾大概可以從兩方面來看。一是商代夜間的活動只限少數的貴族與有限的節日。所以商紂作長夜之飲，才會被視爲荒淫無道。

而且商代一天只吃兩餐飯。大約早上七時至九時吃豐盛的早餐，叫『大食』。下午三至五時吃簡單的午餐，叫『小食』。反映典型農家的生活習慣。太陽下山不久就去睡覺，以便次日一清早就去田地工作。既然沒有經常的室內夜間活動，就用不着專用的燈具。當時的社會使用燈火的機會不多，燈具不普及，甚至沒有專用的燈具。故被發掘的機會也就相對地減少了。

另一方面，我們可以從燈具的形狀去解釋。初期的燈形與盛飯

枕，口不甘厚味。』是有錢人頗爲懊惱的事。枕頭是關係到能否安眠的重要器物。人在睡眠中會翻來覆去幾次，很難保持不動的姿勢。仰卧時，後腦與脊椎在同一平面，還不覺得有什麼不舒服。如果一側卧，面頰就不與身子同一高度。不用東西墊高面頰，頸部就會疲勞而妨礙睡眠的深度，甚至引起酸痛。因此很自然會發展枕頭的製作使睡得舒服而長久。

人類一旦了解枕頭的重要，就是一時找不到東西以薦首，也會『曲肱而枕之』，利用自己的器官。不用說，當人們覺得睡眠時需要有個東西枕頭時，只要是有平面的固態的東西，都可以加以利用，不勞專用的器具。後來發展到使用專用的枕具時，其材料也不外是竹木、乾草一類材料而罩以布帛，都難以在地下保存千年之久，故沒有辦法從地下發掘確定何時使用專用的枕具。

小篆枕()字從木尤聲。木表示製作的材料，冘則可能表現一人側卧，頭枕於枕上()之狀。另一字央()，小篆字形很像是仰卧而頭休息於枕上之狀。商代的甲骨卜辭有一條作「弗疾朕天()」(合集20975)，問王的頭頂會不會生病。天即頭頂的意思，字形很像是頸下有横枕的樣子。不過，確實提到枕頭的文獻應是《詩經》葛生篇『角枕粲兮，錦衾爛兮。』、澤陂篇『寤寐無爲，輾轉伏枕。』可知至西周時代已普遍伏枕睡覺。

角枕是木質的枕頭裝飾有角質的紋飾，應是比較高級的製品。不但生人使用，《周禮・玉府》掌王之金玉玩好，『大喪共含玉、復衣裳、角枕、角柶。』薦尸要用枕。角是不易腐爛的物質，那就該是先秦墓葬常見到的東西了。但是先秦的墓葬很少有角枕或任何材料的枕頭的報告。目前所知，可確定爲枕頭的較早實物，是河南信陽長台關的戰國初期墓葬的竹、木合製枕頭(圖11.34)。西漢墓葬才漸多各類枕頭的報告。

枕頭太軟就失去墊首的功能，太硬又使頭不舒服。因此於布帛材料普及之後，最常用的應是以布囊充填輕軟的屑、殼一類的東西

室內裝飾

人們從舊石器時代以來就知道講求美觀了。在房子的建造稍有規模後，人們也會開始裝飾房子。第八章已介紹過，遠在六千多年前就有雕刻的作品，而五千五百多年前也有使用漆以保護木器并增光彩的例子。五千年前的紅山文化已發現有赭紅間黃白色交錯的三角紋、赭紅色勾連紋的壁畫(圖11.24)。到了商代，雕刻的技術更熟練，有雕刻繁縟的木器。漆的色彩也增多，也有壁畫的實例(圖11.25)。甲骨文的宣()字作屋子裏有回旋紋圖案的裝飾狀。其圖案想是雕在木柱或繪畫於壁上。有這種裝飾的房子不是大衆所能享受的，只有宗廟或高級貴族才可能有。丹漆雕鏤在後代應較爲普及。但遲至春秋時代早期，甚至諸侯國君的宗廟宮殿，裝飾有丹漆雕鏤也被認爲是僭制的。如魯莊公廿三年丹桓公楹，左氏、穀梁、公羊三傳都以爲非禮。《左傳》宣公二年說晉靈公不君，厚斂以雕牆。《禮記・雜記下》也記載孔子對他敬崇的齊國政治家管仲的批評，『管仲鏤簋而朱紘，旅樹而反坫，山節而藻梲，賢大夫也而難爲上也。』可見那時雕漆還是奢侈的東西。到了漢代，『宣室』仍爲天子居室的代名詞。很明顯，丹漆雕鏤的房間也還是權貴的象徵。我們雖看不到商代王宮的建築如何輝煌，從戰國人的描寫還可窺見一二。《說苑・反質》引《墨子》說，『紂爲鹿台糟丘，酒池肉林，宮牆文畫，雕琢刻鏤，錦綉被堂，金玉珍幃。』徵以安陽商墓丹漆的木雕，洛陽商墓的紅、黃、黑、白四色的布幔(安陽工作1979: 41)，可知《墨子》的描寫不會離事實太遠。西周《善夫山鼎》銘有『王在周，各圖室』(金文總集: 671)，圖室即可能有雕漆、壁畫的行禮大廳。

枕頭

人類在有了相當的物質文明後，就會開始注意如何使生活過得舒服，食衣住行是最主要的項目。人有三分之一以上的時間用在睡卧。因此能否舒服地睡覺應是很早就爲人們講求的事情。『身不安

某種神獸之頭，當亦有類似的用意。漢代的陰陽五行學說迷信思想充塞各個生活的領域，墓壁刻劃或彩繪日、月、星辰、龍虎、神仙的圖案，或於陶器墨繪道家靈符禁咒以爲驅邪之用。也許以陶土模造虎豹的形像，較之刻畫或彩繪方便，故隋唐漸多以陶枕隨葬，至兩宋而最盛，元以後流傳的作品就大爲減少了。

家具

家具是爲方便日常生活而製作的器具。不過家具在古時候並不屬於生活的必需品，一開始時應只有貴族才用得着。通常定居比游牧的生活更需要家具，可說是文明達到相當程度後才有的產物。

初始的家具肯定是用木、竹一類材料製作的。它們都是易於腐爛，難於長久保存的物質。因此想從地下發掘的實物，去證實中國何時開始使用家具，可以說幾乎是不可能的。更不用說要探明其形狀及木料了。

箱、櫃

在木、竹類家具中，最爲人們感到需要的可能是箱、櫃一類收藏衣物的東西。在以漁獵採集爲生的遠古平等社會，雖然產物公有，沒有必要隱藏貴重的東西。但是穿着的衣物有冬、夏之別，爲避免受塵埃、雨露的髒污，就有可能製作箱櫃加以收藏。及至到了經營農業，定居的階級社會，對於某些貴重的物品，更有給予某種防範和保護措施的必要而製作箱櫃。三千多年前商代的甲骨文貯()字，便作海貝收藏於櫃中之狀。海貝產於印度洋及南海島嶼附近的暖水區域，殷人不但將其視爲貴重的裝飾物，也可能已作爲交易的媒介，所以要特意加以貯藏。

六千多年前的浙江餘姚河姆渡遺址，其殘存的薄木板已帶有榫卯及企口，已具有製造箱櫃的必要技術了。河姆渡的人們只用石與骨的工具，就能製造高度巧妙的工藝構件。而商代的匠人使用青銅

寫、進食本來也是在蓆上進行的，爲了生活起來舒適，也可能發展矮几案，不用伏爬在蓆面上書寫。浙江安吉的商代遺址，發現有長十公分半的銅案足，銎內尚殘留木塊，可看出是矮几的形式(安吉博物館1986: 39)。

床

草蓆不能隔絶潮濕。雖然可用種種辦法減輕地面的潮濕，總不若高出地面的床，可確實隔絶潮氣，故發展成寢卧於有支脚的床。寢具發展的步驟，最先利用的無疑是自然生成的地面或樹枝。漸漸發展舖設東西於其上，以求舒適或不污穢衣服。最後才製作專用的寢具。《禮記・間傳》『父母之喪，居倚廬，寢苫枕塊，不說絰帶。齊衰之喪，居堊室，苄翦不納。大功之喪，寢有席。小功緦麻，床可也。此哀之發於居處者也。』漢代的喪制，以生活的簡陋程度去表示哀悼的深淺。寢具的規定，正反映從舖乾草發展到睡床的演進過程。舖乾草之後的特定寢具大半是獸皮。未營定居的時代，如使用固定的寢具，只宜選用輕便、耐用而易於携帶的東西。那時人們以採集漁獵爲生，獸皮來源不匱乏，是理想的寢具。它不但量輕、質柔軟、能捲藏，又可以隔絶地上的濕氣。以獸皮爲寢具的源流甚古，使用廣泛，故古人常取以爲比喻。如《左傳》襄公廿一年，『對曰：臣爲隸薪。然二子者，譬於野獸，臣食其肉而寢處其皮矣。』寢皮成爲憎惡敵人的最惡毒咀咒。

《詩經・小雅・北山》『或燕燕居息，或盡瘁事國，或息偃在床，或不已于行。』似乎表明西周中、晚期的貴族們已經常以床爲睡眠的寢具。但《詩經・小雅・斯干》『乃生男子，載寢之床，……乃生女子，載寢之地。』表明許多人尚睡卧於地面。而且古文獻所提到的床，有時只指舖有寢具的地方，並不一定是件睡眠的家具。如《左傳》襄公廿一年，『蔿子馮爲令尹，……遂以疾辭。方暑，闕地下，冰而床焉。重繭衣裘，鮮食而寢。楚子使醫視之，復曰：「瘠則

爲枕頭。由於布帛木竹都是易於腐爛的物質，如西元前一二二年南越王墓中的絲囊珍珠枕，就只見於頭下殘留珍珠。故傳世的古代枕頭以不朽壞的陶枕爲最多。

『寢苫枕塊』多次見於《儀禮》、《荀子》、《左傳》、《墨子》等先秦文獻，是守喪期間最簡陋的寢具，表示哀悼而無心講求舒適的心情。苫是茅草編的蓆子，塊是土塊。有些註釋說『夏枕塊，冬枕草，哀親之在土也。』它可能反映基於實用上的選擇，不華而實用且示哀，不必是哀悼親人埋於土的觀念。要凝結的土塊才能受力以枕頭，很可能當時已有素燒的陶枕以供喪家使用。土性涼，宜於夏天使用，不宜冬天使用，故冬天要用乾燥的草。

早期的陶枕或者是爲守喪者所用，不以之隨葬，故不見出土於墓葬。漢以後燒陶的技術大進，隋唐以來高質量的釉枕多見於墓葬。有人以爲陶質堅硬，不是理想的薦首之物，不是日常用具，而是隨葬品。一如西漢初中山王劉勝夫婦的鎏金鑲玉銅枕，鑄成兩端突出，不切實用(圖11.33)。有釉的瓷枕有清涼的觸感，是消暑的良物，北宋晚期張耒的《謝黃師是惠碧枕瓷枕》詩，『鞏人作瓷堅且青，故人贈我消炎蒸，持之入室涼風生，腦寒髮冷泥丸驚』(柯山集: 107)。明白說它是實用物，且宜相贈送。

枕頭的形狀本是實體的，後來曉得應用粘接合攏的方法製成中空的形體，以減輕重量。到了發展以陶土燒造時，其堅實而又可塑造的特性，更宜燒製有平面可墊首而中空的枕頭。中空的陶枕都要有通風孔。一來使枕箱裏的熱空氣從開孔排出，保持枕面的清涼。一可防止熱空氣的膨脹而導致爆裂。瓷枕堅硬的缺點比之暑熱還可暫時忍耐。爲了行旅携帶的方便，還燒造可置於行囊、懷中，不到十公分長的小型陶枕。

枕頭除墊首外，還可利用以按脈、墊足，以及驅邪的其他用途。《新唐書・五行志》有『韋后妹嘗爲豹頭枕以避邪，白澤枕以避魅，伏熊枕以宜男，亦服妖也。』上文所舉劉勝夫婦的銅枕兩端也鑄有

工具，其技術應更爲精巧。從甲骨文貯字，知貯藏海貝的櫃子有支脚，櫃頂還似有裝飾，不只單具箱形而已。

蓆

箱櫃之後發展的家具應該是有關坐卧的。蹲踞是躺卧之外，另一種合乎生理的自然休息法，可避免身體接觸地面。它普遍行於動物。跪坐則是種較不自然的坐姿，只見行於人類，甚至猿猴也不採用。跪坐不耐久，會弄髒身體，而且也不合生理的結構。但是社會一旦有了階級之分後，人們就通過各種辦法以表現其比常人高一等的身分。跪坐就是中國人所採用的方法之一。甲骨文有一字作一人跪坐於蓆上之狀()，而宿(、)字則作一人躺卧在草編的蓆上。或睡卧於屋中蓆上之狀。金文則還有作睡於屋裏草上之狀()。睡覺要經歷一個夜晚的時間，故宿字也用以表示經歷一個夜晚以上時間的意思。

商代貴族就普遍跪坐於蓆上，故卿()字以兩跪坐的人面對用食表示。跪坐需要有獸皮或蓆子以避免衣服被土塵沾污，也可供睡眠使用。至遲秦、漢之時，蹲踞還被認爲是鄙俗，沒有教養，不禮貌的坐姿。《論語・憲問》孔子見原壤夷俟而不悅的故事衆所周知。夷俟就是蹲踞而待。中國使用椅子甚晚，就是習慣跪坐的關係。

編織草蓆或地毯的使用肯定要遲於獸皮。河姆渡遺址於干欄建築上，便發現木板舖有蘆蓆的痕迹(浙江文管1978: 46)。蓆子到了商代且有一定的規格。甲骨文尋()字作伸張兩臂以測量某物之長度狀。所測量的東西中其中一形作蓆子。可知蓆子的長度約爲兩臂之長，古代的八尺，稍短於現今之二公尺，正好容一人睡眠。講究者又在蓆上加簟，名爲重蓆。

蓆子輕便，可因主客身分、使用目的等不同，隨意移動安放，沒有固定的位置。可以想見商代以前的房間，除了牆上的帳幔，室內是空蕩蕩的。由於跪坐的姿勢不耐久，可能有矮几之屬以爲憑靠。書

關。雖然舊石器時代的人們已有對外傷用草藥的知識，但對於致病原因不明的內科病疾，到了商代還是沒有多大有效的辦法。主要對策是向神祈禱或祭祀以求解救，病死的機會很大。因此一旦得病，就得作最壞的打算，把病人放到可以移動的板床，搬到適當的地點，以備萬一不幸時刻的來臨，可以死得其所。但是西周以後，藥物已發展到可延長病期，甚至有痊愈的時候。病人習慣於長期睡病床。不嫌其爲喪具，漸被接受而爲日常的寢具。床板高於地面，不但避濕，也避灰塵。也許人們因之利用以坐息，在其上鋪蓆。東周時候床已發展成可以坐卧、進食、書寫、會客的家具，爲屋中最有用的常設家具了。

古時有父子不同蓆，男女不同蓆的習慣，同時也爲了易於搬移，就有作成只容一人跪坐的榻床。後來大概是受佛教的影響，也有採用趺坐的方式。很多設施就圍繞着床而設，如屏風放在側後以分內外並可靠背。進食的矮几和伏依的憑几則放在床前。承塵和帳也張設懸掛在床頂。如果床面太高，還可借助矮凳登床。至遲戰國時代已有獨坐而有靠背的床。

床面高於地，坐於床沿兩脚可以下垂，較之跪坐要更舒服，所以坐的習慣便慢慢改變了。《史記・酈食其傳》，『酈生入謁沛公，公方踞床，使兩女子洗足。酈生長揖不拜。』劉邦一定是垂足坐於床沿，才能分使二女洗脚。顯然這種姿態是相當不禮貌的，所以酈食其不拜。在有了垂足高坐的習慣後，隨之進食或書寫的矮几也要搬下床而變爲在地上的高桌了。

江蘇六合春秋晚期墓出土一殘銅片，有坐於矮凳的刻紋(圖11.31)，河南長治也出土戰國時代的銅匜，線刻武士征戰及坐矮凳飲酒之紋(侯毅1989: 49)，大約它是少數地區的習慣。中原的貴族們還採取跪坐的姿勢，故椅子沒有很早在中國發展。不像埃及，於三千三百多年前便已有椅子。胡床是坐椅之一，名稱屢見於東漢後期及三國時代，作武將坐胡床指揮作戰的描寫。知它是種輕便可摺疊，垂足而

百平方公尺。它們分散在國內各處，表示其時建造大型房子的技術已頗成熟而普及。

華北平原少石材，房子主以木料結合黃土構建。地面建築的地基是利用黃土細密的特性，在框中層層夯打，使地面堅實而不透水，較之早期用燒烤或敷石灰的方法有效而費工。其構築的程序大致是先挖土坑深約一公尺半，填以純淨的黃土再夯打成稍高於地面的平台。若大型的建築，台基有時高出地面數公尺。接着於地基挖洞埋柱再夯實。爲使木柱牢固而不下陷，木柱之下以石或用銅作礎墊底以加强其支承力。最後上樑架頂，柱間的牆以草泥合拌築成，或用夯築。有些遺存土牆高達二公尺半(王愼行1988: 69)。牆內外表層還有敷以石灰使光滑，並可彩繪。陝西周原西周初期建築遺址有釘在土上的磚板以防雨淋(圖11.21b)，也許晚商也已有此種設施。六千多年前的浙江餘姚河姆渡遺址已有榫卯的木構件，商代的宮殿無疑也採用同樣方法以結合柱樑，架設屋頂。地下有埋陶下水管以排洩雨水，還有以石板和卵石鋪成的石甬路以利行走。

從基址遺留的柱洞及文字字形，知商代的屋頂結構已有頗爲複雜的四坡重檐頂及二層的樓房。但屋頂只鋪蓋蘆葦一類的東西，要到西周早期才有陶瓦。不過上面也用草泥，再加一層用細砂、石灰、黃土攪拌的三合土做面，以防雨水的侵蝕。二層樓有些建在支柱的干欄上，有些則建於夯土高平台。劉向說帝紂建鹿台高千尺，大概是比照漢代的例子所作的推測。商代是否利用多層階梯式的平台建造樓房，還有待發掘。從字形知其屋脊有裝飾高聳的飾物，遠遠可望見，增加統治者的威望。

在商代，一般的房子甚少隱蔽性，沒有牆壁隔間，起居、工作都在一處。有時一室之內有三個火膛，好像住有幾户，各自開伙的樣子。但大型的建築就有許多隔間，而且還有附架廡廊的圍牆，自成院落，不受干擾，如早商二里頭的宮殿就是。其殿堂四面有數目不等的台階，正面台階之上是個六間寬二間深的大廳堂，堂之三面共有十一

甚矣，而血氣未動。』』當時於地面睡卧必甚平常，否則蔿子馮貴爲宰輔之尊而在地下挖洞充冰以裝重病的舉動，必會引起視疾醫生的懷疑而罹禍。從上舉金文宿字有作人睡卧於草上之狀(信陽文管1981: 20)，知春秋時睡在地上的情形還是不少的。

但是床開始時不像是爲睡眠而設的。甲骨文的疾(疒)字作一人躺在有短脚的床上，與宿字的差別只在寢具而已。表明三千多年前，人們對於蓆與床已有習慣性的各別用途。睡眠以蓆，卧病於床，一眼即明白其各自的意義，故依之以創字。

睡在床上是有特殊意義的。台灣以前的建築是屬於干欄式的，人們睡於高出地面的鋪板上。但是當有人病危時，就得將病人從板床房移至正廳臨時鋪設的床上，稱爲搬鋪或徙鋪。認爲在板床房上死，冥魂將被吊在半空中不能超度，會前來騷擾親人。有時來不及製作，還會拆下門板以充床。人要死在臨時架設的床上才合禮的習慣，起碼還可以上溯到孔子的時代。《禮記・檀弓上》的記載，『曾子寢疾病，樂正子坐於床下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。童子曰：「華而皖，大夫之簀矣？」子春曰：「止。」曾子聞之，瞿然曰：「呼。」曰：「華而皖，大夫之簀矣？」曾子曰：「然。斯季孫氏之賜也，我未之能易也。元起易簀。」曾元曰：「夫子之病革矣，不可以變，幸而至於旦，請敬易之。」曾子曰：「爾之愛我也，不如彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾得正而斃焉，斯已矣。」舉扶而易之，反席未安而没。』反映病危時要換床的習俗。

至於《禮記・喪大記》，則記載病甚時要廢床，使死在地面上，然後再遷尸返於床上，最後入殮於棺。雖習俗有異，床都是爲了停尸而設，目的不在隔絶潮濕，有利病人的康復，而是基於某種特定的信仰。《易經・剥卦》『初六，剥床以足，蔑貞凶。』大概是借撤床脚而爲停尸之板，病危將死的措施，以表示凶險之大。

生病并不一定會導致死亡，爲什麼商代的文字會反映一生了病，就要考慮喪事而讓病人睡在床上呢？我想它與古代的醫療水平有

坐的坐具。從漢、六朝的畫象石及文獻，推斷胡床只是臨時性的坐具，大都於郊游、狩獵、戰争等野外使用，偶而也用於室外，並不是常設的家具。顧名思義，胡床是外族傳來的東西。因爲床面是編綴而成，故或叫繩床。胡床本是没有靠背的，採取榻後屏風的靠背形式，以後就慢慢發展成不能摺疊的椅子和可摺疊的交椅兩種式樣。椅桌既成爲日常的家具，床榻因爲笨重，便漸退爲專供寢息的卧具了。

商代的建築

三千年前的商代是我國迄今所知有大量文字遺留的時代，被視爲信史的開始。商人活動範圍廣，出土大量實用及禮儀用的骨、石、玉、銅器，手工業發達，出現人口集中的城市，有大規模的戰争，被認爲是已有嚴密組織的國家。它可以説是中國文明一個代表的階段。讓我們綜合上述考古證據所顯示的當時技術和文物，來看看其時一般住家的情況，以及權貴者所可能達到的豪華程度。

商的主要活動區域是華北。華北冬季寒冷多風，初期構築的住家都是半地下穴式的，有冬暖夏涼之效。商代的建築業雖已有長足的發展，但低階層住家或許和仰韶、龍山文化時代的家居没有大差別(伊藤道治1962: 225-39)，不但住半地下穴居的還是比在地面的多。有不少房子比仰韶時代平均的還小，面積不到十平方公尺，深入地中一公尺多，需要七級階梯以進出。

商代地面的建築已大有增加，且規模一般比半地下穴式的大。常有三、四十平方公尺，有矮牆隔成二、三個分室的例子。大面積建築的規模，更是其前時代所不能想像的。如最早的河南偃師二里頭早商宮殿，包括圍牆的整個夯土台基長一〇八公尺，寬一百公尺，範圍達一萬平方公尺。若只算其中的主要建築台基，也有三六乘二五公尺，計九百平方公尺。稍遲的湖南黄陂盤龍城宮殿爲三九・八乘十二・三公尺。鄭州的台基殘長三十四公尺、寬十點二公尺。在河南安陽的晚商乙八基址，殘迹爲八十五乘十四公尺半，超過一千二

規劃的範圍內植有衆多樹木花草之狀。卜辭就有商王占問往圃及圃所植之黍香否(甲骨類纂: 819)。

瓦

西周以後，不但在庭院的布置上有所改進，又在一些地方有突出的發展。首先是瓦的使用。比之其他的文明，瓦的使用，也可以説是中國建築的一種特色(祁英濤1978: 62-70)。它有避雨的實用效果，也兼作展示的裝飾。人類從舊石器時代起就懂得愛美而裝飾自己。一旦物資較爲餘裕，且作較長期的定居，就要着手裝飾住家，使住起來悦目些、舒服些。一旦階級確立，更要修飾家居的外觀，以表現其高人一等的地位。屋瓦的使用就是其中一種措施。譙周的《古史考》，説夏時昆吾氏作屋瓦。從商代的甲骨文字形，知三千多年前的屋脊有高聳的裝飾，頗似後世的陶製屋脊裝飾。但是幾十年來的發掘，尚不見商代有陶瓦的出土。可知當時的屋頂用茅草覆蓋，而屋脊的裝飾或爲木製，所以早已腐爛無存。也有可能爲銅鑄，尚未被我們所辨識。但絶未覆以陶燒之瓦。想來在那時候，陶器的燒造必甚不易而爲價昂之物，因此才把屋瓦的創製，歸罪於暴虐奢侈的夏桀及其臣屬。

屋脊是屋頂兩斜面的交接處。在防漏的效果上要較其他的部位差，因此有必要想辦法用不透水的東西加以覆蓋。從西周屋頂殘泥遺留的痕迹，知當時普遍塗泥於茅草蓋，以加强避風防漏的效果。陶器本爲盛水、燒食而燒造，每窯燒造的數量有限，成本大概不低。到了西周初年，也許造窯、燒陶的技術提高，産量增加，成本降低。貴族有財力以之覆蓋屋頂，改良防漏的效果。在岐山的西周初期宫殿遺址便發現了陶瓦(楊鴻勛1981: 29; 傅熹年1981: 73)(圖11.21)。也許當日支撑屋頂的木柱的承受力有限，從瓦的形狀、殘泥的痕迹，得知當時只在屋脊部分覆瓦，屋頂的部分還只是傳統的茅草束。到了春秋時期的遺址，才較多量發現板瓦、筒瓦、瓦當，可測知其時連屋頂

鴟吻形式，以爲有預防火災的作用。宋以後的建築就絶大多數作鴟吻，只少數作他種的形像。明清的寺廟建築，更在整個正脊安上多個多彩釉琉璃龕、寶瓶、樓閣、神仙等雕塑。有些作品太大，要分成幾段燒製再接合起來。除正脊外，一些高大的建築還有好幾個垂脊也需要遮蓋和裝飾。參考漢代的緑釉陶望樓，垂脊一般用樸素的條瓦，只有少數在端部裝飾上挑的東西，也可能是陶製。它後來也演變成獸首的造形，更後又在垂脊裝飾蹲獸，組成十分華麗的屋角裝飾。

銅構件、斗拱

其次是使用銅構件(楊鴻勛1976a: 103-08)(圖11.23)。銅在商代是貴重的材料，主要是鑄造祭器與武器。慢慢被應用於工具。春秋時代終於推廣到非生産性的建築物。它可以作爲木材的框架，代替榫卯的作用。銅不但加固木構件的結合，也增加其色彩的輝煌。第三是斗拱的應用。建築物越高，支柱的承受力也越大。初時以夯築梯級的方法，用土承受壓力而增加建築物外觀的高聳。戰國初期應用前後左右挑出的臂形横木交互叠合木塊，把它們承托在横梁與主柱間的過渡部分，將屋頂的力量平均分配到承托的構架上，分散其剪力，并使木梁兩端的支點距離縮短，不易斷折(郭寶鈞，銅器: 138)(圖11.26)。這種巧妙的力學結構，不但增加柱梁的支撑力，也增加壯觀及空間的利用，成爲中國建築的最大特色。其材料有些還用陶製，可能可以歷時更久(陳應祺1989: 79-82)。

磚

磚是土坯燒造以竪立牆壁的條形建材，是一千多年來採用的形式。在發明磚塊之前，中國一向採用土牆。初期用加泥塗於枝條的方式，後來改良於框架中夯打黄土。土牆的基部經不起雨水的侵蚀，要時加修護。燒結的磚則與陶器爲同樣的東西，質料堅固，能防水、耐腐、耐磨、耐壓，歷年長久而不壞，是古代建築技術的重要革新。

個房間。到晚商時大型建築物的隔間應已不止十一個。隔間愈多，柱子的安排和架構就得更爲複雜。

牆上設有圓或方形窗子以暢通空氣，引進光線。一般單室的窗多開在南牆，多室的就在北面的後牆。入口有可開闔的單扇或兩面的門和户，不只懸掛帘子以分内外了。有的房間前後各有一道門，但一般只有一個單扇的户。在對立木柱上可旋轉的兩扇門，大概是大建築或建築群的入口才有。西周初的房間就見有兩扇的門。

在一個晚商玉器作坊遺址，白灰面的牆壁發現紅色花紋和黑圓點的圖案，不難想像宫殿有更精工的多彩壁畫。有時木柱上還有更費工、昂貴的丹漆雕刻。商遺址發現不少多彩的雕漆木板，想來也應用於木柱、門框等處。商墓曾見紅、黄、黑、白的四色布幔，順理成章也有以之裝飾窗户帳壁，甚至更奢侈以珠玉珍寶點綴其上。根據以上的介紹，《墨子》有『紂爲鹿台糟丘，酒池肉林，宫牆文畫，雕琢刻鏤，錦繡被堂，金玉珍幃』的描寫。應不會離事實太遠。

周代的建築技術新猷

商周之際的建築有相當大的進展，兹舉一例。陝西岐山發現一群不晚於西周早期的大型建築遺存，是目前所知最早有嚴格對稱布局的實例(圖11.18)，現今華北地區四合院設計的直接前身。大門是兩扇式的，門前樹碑以遮擋門外的視線，保持院内的隱蔽，兩側則是守衛的兩塾。一進門爲中廷。然後是堂，它與商人所稱的廳同爲行禮、接見客人的所在。廷在周代指階前的院子。金文的廷()字，可能表示階前人所站立之處，短畫大概表示階梯的級。行禮時，階旁站有參予者的行列，故以人立階前以表達廷院的意義。堂後是内花園的庭院。廷及堂的兩側是廂房，共有十九房，是住家及炊煮的地方。可以看出人們已注意到房子的布置，庭院台榭、花草流水的幽雅。由此再發展，就有苑囿以爲散步，行獵作樂之用(圖11.19)。這種可供玩賞的苑囿設計，應該商代也已有了。甲骨文的囿字()字，作在一

也已用瓦覆蓋，而且也注意到其裝飾的效果了。

春秋早期時，屋瓦還是貴重的東西，不是人人用得起的。《春秋》魯隱公八年(西元前七一五) 記載，『宋公、齊侯、衛侯盟于瓦屋』。會盟的地點是在周地的温，但下筆的人只寫覆有瓦的屋，可見它在當時是人人曉得的，被視爲偉大的建築，所以才不需寫明其地點。到了戰國時代，一般人的房子也以瓦覆蓋了。《史記・廉頗、藺相如列傳》『秦軍鼓譟勒兵，武安屋瓦盡振』。

板瓦和筒瓦都具有防漏的實用效果，發展較早。圓形或半圓形的瓦當，可説是爲了房子的美觀原因而設計的，因此發展較遲。它放置在屋頂的邊緣，其表面與地面成垂直，人們可以看到其表面，故加以種種的紋飾以爲展示之用。不像板瓦和筒瓦的樸素無文。春秋時代的瓦當數量還算少，秦漢時代就相當多了。以裝飾爲目的的瓦當大半是爲統治階級的建築而燒造的，董卓説漢武帝居杜陵南山下時，附近就建立瓦窯數千處以起宫殿。

以瓦覆蓋屋頂雖有防漏的效果。但陶瓦的質量重，覆蓋太多，恐怕樑柱就會承受不起而崩塌。也許因此，早期的建築只以瓦覆蓋屋脊的部分，倒不全是由於瓦的造價高。戰國時已普遍用斗拱的方式構建樑架。可以承受更大的重力。此後漸有重檐四合的複雜屋頂結構，可以在其上架設更多的東西裝飾，以增加壯觀。

接着發展的是屋脊的大型裝飾(圖11.22)，戰國晚期中山王墓發現有山形瓦脊飾。爲漢畫像石常見屋正脊上有鳳凰形像脊飾的前身。大概晉代開始又有在正脊的兩端裝飾魚尾或龍尾形的陶鴟尾。此後較大的建築物就少不了此類的裝飾。西元五世紀時，後魏太平城的太極殿琉璃鼎及鴟尾都以琉璃爲之。琉璃是種有釉的陶，在當日極爲貴重。其實物見於七世紀唐昭陵的黑色琉璃釉灰陶鴟尾。想來同時也有上釉的瓦和瓦當。唐大明宫曾見兩片緑釉琉璃，甚至七、八世紀的高麗，也於遺址發現緑釉瓦當，十一世紀更有昂貴的青瓷瓦。

至遲晚唐時，鴟尾的前端漸被改變爲獸首張口而成獸首魚尾的

僭制成爲普遍的現象。稍爲有資產的人，大概就僭用了外椁。原木的供應量可能起了短缺，而燒陶的費用又低降，民間已普遍用瓦蓋屋頂，因此戰國末年就有人想出陶造的棺椁。

戰國時代的空心磚還少，尤其是小條磚，迄今已發現兩例用小條磚砌的墓室(臨潼文管1989: 10)。河南洛陽地區於西漢早期大量出現單棺空心磚墓。磚室一般略大於木棺，長二到三公尺，寬一公尺左右，具有木椁的作用。這種墓陪葬仿銅禮器，身分較陪葬少的單棺土洞墓顯然要高，看來是前代長方形竪穴木椁墓的衍生物。大概是陶製較省費，使用漸多。到了西漢中期，又增夫婦合葬形式的雙棺空心磚墓。起先的空心磚墓都是平頂的，此時也有三角形的磚以構築尖頂，具有家屋的雛形。

大型的空心磚是種陶瓦。它用木模一版版壓製，然後用稀泥粘合四片成空心的形式，再晾乾入窑小心燒烤，所以磚的灰黑呈色非常均勻。爲了燒造的需要，以及燒後運搬的省力和方便，故作成空心。而且在兩端的邊上都挖有兩個或圓或長方的洞。這些小洞也可能用穿繩，插木栓等法以固定磚的位置，防止滑落或走位。有些墓室在構築之前大概已先設計式樣，故磚上有朱書『東南上』，『東南下』，『南和西』，『和東上』，『和東下』等方位的説明，可依之以套合。空心磚的形制有限，以作長方形爲最多，大的有長一公尺八，寬六十公分，厚十五公分。小的只長九十公分，寬三十公分。還有三角或近三角形、窄長條、不規矩形的。

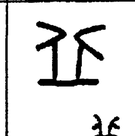
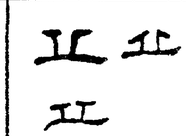
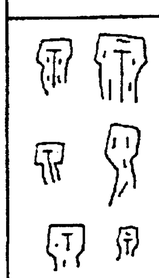
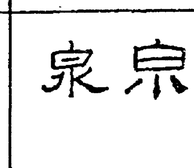
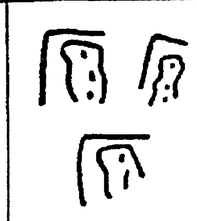
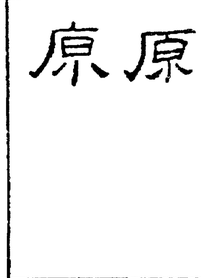
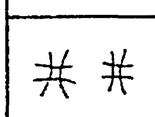
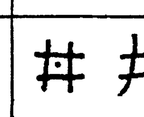
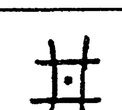
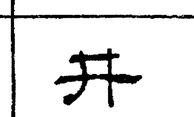
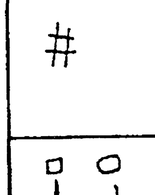
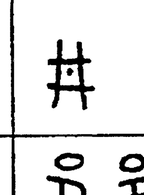
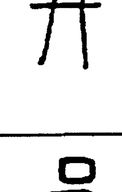
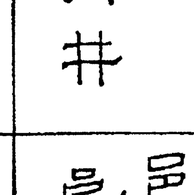
這種大型空心磚流行到其他地區，材料或改爲石板。大概這種大型空心磚不易燒造完美，量重不便搬運，組合也受限制，同時也爲了解決堆積的穩定、屋頂架構及轉角聯接等構築的難題，漢宣帝前後開漸多用小條磚砌築。不久就建成有前、後、耳室的多室磚墓，與地上的建築相似。大概磚與磚的粘結技術也解決了，就以之應用於地面家屋的建築。

但是牆磚之所以大量採用，恐怕起於對死者的服務，主要用以修造墓室，替代棺椁而不是修築住家。

磚是燒陶的進一步利用。早在六千多年前的仰韶時代，人們就知道燒烤地面使堅硬，便於行走，又可以防濕。利用陶燒零件於建築的用途，初有龍山時代的陶下水管，西周初覆蓋屋脊的瓦。但都限於有限的時機，要到了春秋以後，大概因燒陶費用的低減，漸有能力普遍用之於建築的用途。或是受燒烤地面的啟發，西周初就發現陶製的磚板，其底面四角各有半個乒乓球大的乳突一個，作用像扒釘一樣使嵌緊於泥土層上以防雨水侵蝕泥土牆(羅西章1987: 10)。秦咸陽宮殿還出帶有子母榫的鋪地磚，進一步解決地面潮濕和平整的問題。不過當日被認爲最高貴、費工的大型建築物的地面，絶大多數是用夯打的方式。秦代以後才漸普遍以磚鋪地，附帶有裝飾的效果。以磚砌牆的靈感可能來自陶窑。最早的實例見於河南新鄭戰國煉鑪通氣井的井壁。但早期磚牆結構絶大多數見於墓葬，最先是大型的空心磚，後來才發展小條磚。有理由相信磚是因墓葬的用途才大量發展的(吕品1989: 51-59)。

對親人尸體的處理，最先是棄置於山野溝壑。由於不忍見尸體受鳥獸蟲豸的侵擾，漸漸演變成埋藏於地下而加以保護的措施。到了四千五百年前的半山時代，偶而有用木棺或石棺加以收斂的。埋葬的風氣越來越興盛，到了三千多年前的商代，使用木棺已甚常見，而且更在棺外套以椁室，墓坑就得大爲加大了。如以安陽武官村的大墓爲例，椁室長六公尺三，寬五公尺二，高二公尺五。從土上印痕，知椁底用三十根圓木鋪設，四周用半面削平的原木以井形交相叠構築成椁室(胡厚宣，**殷墟發掘**: 129)。到了周代，更變本加厲演成天子四椁，諸公三椁，諸侯二椁，大夫一椁的制度。埋葬的工程就更浩大了。

以原木在好幾公尺深的地下構築椁室，可能相當費工，而且造價也高。棺椁制度本來是頗爲嚴格的，春秋時代以來，由於王室的式微，

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				丘 象兩岸爲高起的山丘或台地形。
				泉 象泉水自一水源涌出之狀。
				原　源 象泉水涌出之水源處之意。
				井 象四排木構架成的井框架形。
				邑 象人們居住在一個有規劃的區域內之意。

戰國時代建築的豪華

以下舉《楚辭》爲招亡魂所描寫的舒服家居的譯文，以見戰國時代家居所可能達到的豪華程度。

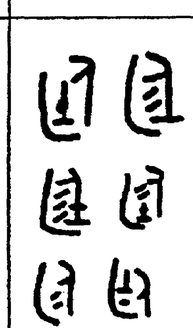
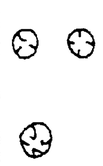
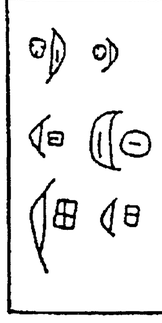
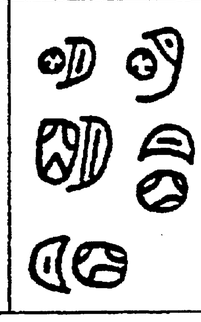
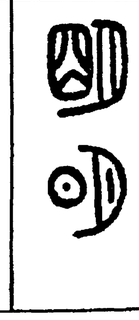
『高高的殿堂，深深的屋宇，又有一層層高大的欄杆，重叠的台觀，纍次的水榭，面臨着高大的山岳。羅網狀的窗户，用丹朱爲飾，鏤刻着方與方相連的圖案。冬天有複室大厦，夏天的房室，則又寒凉，小溪流過了園庭，激起清脆的聲響。蕙草在微風中閃爍着露光，亦摇曳着叢叢的蘭蘭。經過門堂，步入内室，頭上是朱紅色的天花板，磨石子的内壁，用翡翠的羽毛加以裝潢，還掛着一列列玉鈎以承衣裳。翡翠珠璣織飾的衾被，發出燦爛的光輝。蒻席的壁衣，迫附在牆角的曲隅，羅帳業已張起，五色的縷帶，鮮艷的細繒，還結繫上琦璜美玉。室中陳設的觀賞，盡是珍奇怪物，以蘭香熬煉的膏油，作成了明燭，……翡翠羽毛裝潢的旁帘帷帳，張飾在高大的殿堂之上，朱紅色的牆壁，丹砂塗飾的樓板，黑玉鑲飾的棟梁。仰觀刻鏤的椽桷，畫着飛動的龍蛇。坐在高堂上，憑伏着欄杆，臨視着彎彎曲曲的池塘；芙蓉始放，參雜地點綴着菱荷數行，紫莖的水葵，紋彩隨着池波蕩漾。身上披着文豹殊飾的武士，侍衛在長階之旁。輕車都已準備妥當，步騎已羅列成行。蘭花一叢叢栽植在門旁，白色的瓊木架成了籬藩。』(傅錫壬，**楚辭**: 166-67)

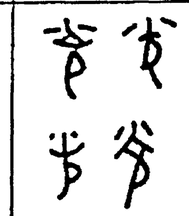
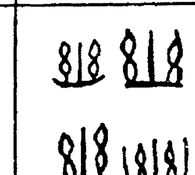
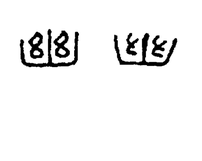
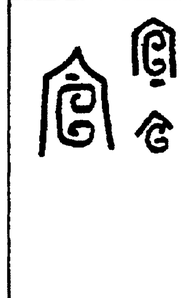
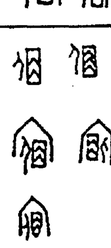
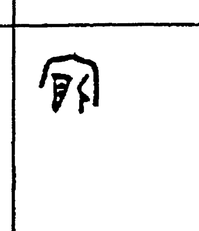
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
彖 象井架之轆轤形，水桶有水珠濺出之狀。	彖	彖	彖 彖 彖 彖 彖	彖 彖 彖
墉 象城樓四面有偵查看塔之城市形。 郭	墉 郭 郭	墉	墉 墉	墉 墉 墉 墉
築 象一人持木錘上下夯打以築基礎之意，竹木爲圍框的材料。	築	築	築	

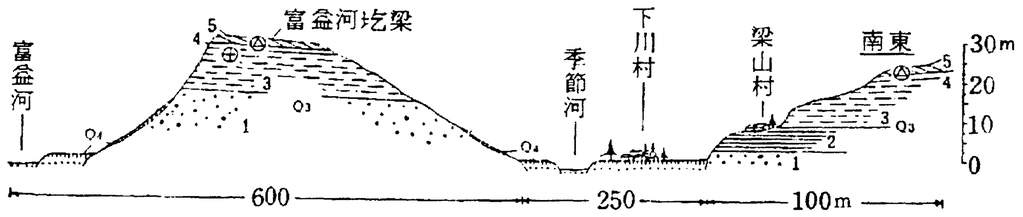
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
京 象一座在三排木樁上的建築物形。	京	京	京 京	京 京
高 象建於高台基的高聳建築物形。	高	高	高 高	高 高
臺 象屋頂有裝飾的高台建築物形。	臺 臺	臺		
陟 象兩腳登上木梯之狀。	陟 陟	陟	陟 陟	陟 陟
降 象兩腳自木梯下降之狀。	降	降	降 降	降 降

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
各 象腳踏進半地下穴式房子之狀。	各 各	各	各 各 各	各 各
出 象腳走出半地下穴式房子之狀。	出 出	出	出 出 出	出 出 出 出
宮 象一屋頂下有多隔間的高級建築物之意。	宮 宮 宮	宮	宮 宮 宮	宮 宮 宮
享 象一建於高台基的廟堂，為享祭鬼神之處。	享	享	享 享	享 享

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
向 象房屋之出入口即屋子所向之意。	向 向	向	向 向	向 向 向 向
戶 象單扇之門形。	戶 戶	戶 扈	戶	戶 戶
門 象雙扇之門形。	門 門	門	門 門	門 門 門 門
寢 象屋中存放掃把之處，即地面需清潔的寢室。	寢 寢 寢	寢	寢 寢	寢 寢
室 形聲字，從宀，至聲。	室 室 室	室	室 室	室 室

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
		庭	庭 庭	庭 形聲字，從广，聽聲。
		廷	廷	廷 象行禮時階前人所立之處。
		囧		囧 象圓形窗子形。
			明 朙	明 象月光照進窗內，照明室內之意。

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
		光	光 光	光 象跪坐之奴僕頭頂燈具以照明之意。
				幽 象火燃燈蕊，光綫幽暗之意。
			宣 宣	宣 象屋子有回旋圖案雕刻或壁畫的裝飾，用以顯示華麗之意。
			宿 宿	宿 象人睡臥於屋中席上之意。



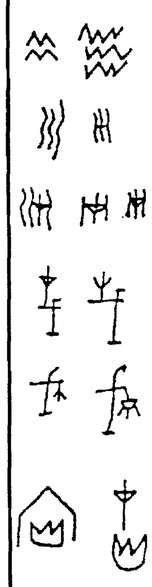
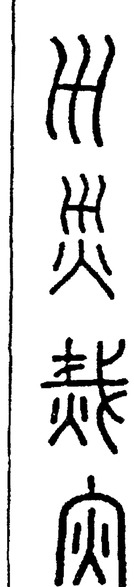
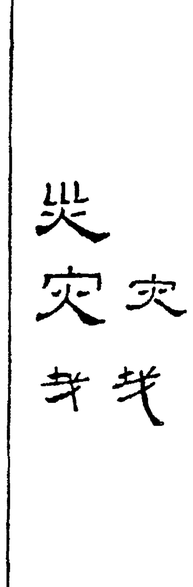
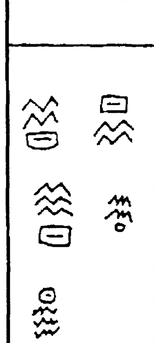
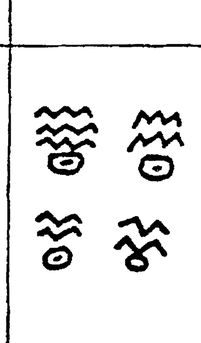
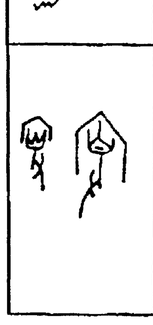
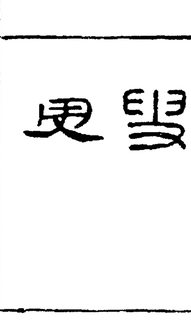
⊕ 下文化層石器　　△ 上文化層石器

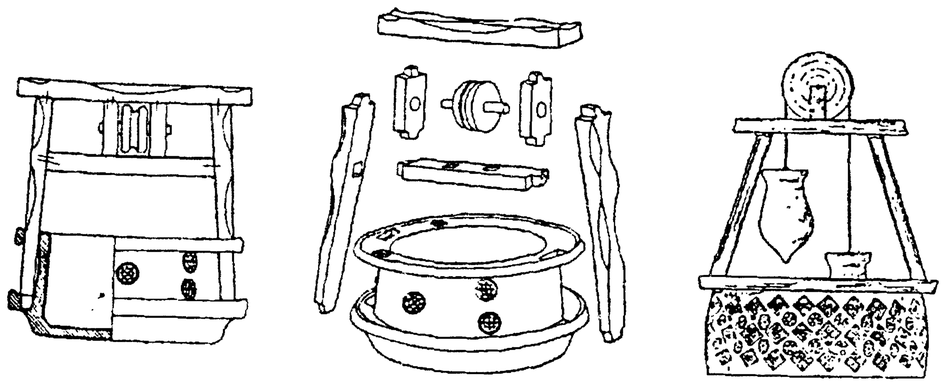
Q 4：亞黏土及砂礫層

Q 3：1.礫石層　2.灰黃灰黑色黏土層　3.微紅色亞黏土層
4.褐紅色亞黏土層　5.灰褐色亞黏土層

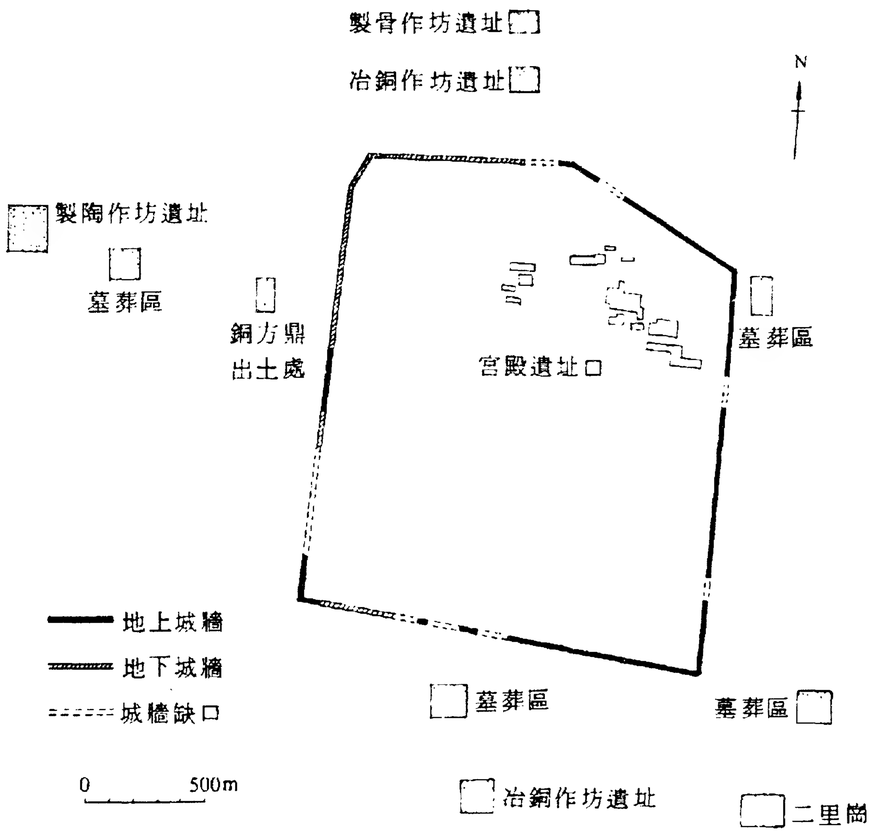
(插圖11.1) 舊石器遺址的座落地點。(王建1978: 262)

(插圖11.2) 關中地區仰韶文化遺址分布在小河流附近。(西安半坡: 3)

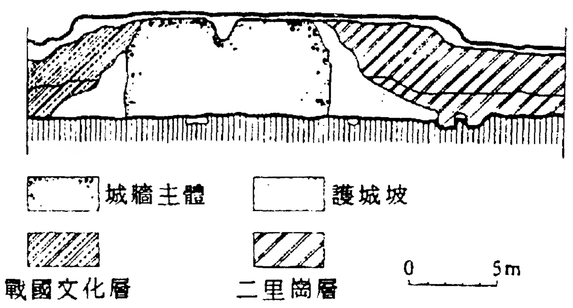
商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				災 象浩蕩之大水狀。 形聲字，才聲，戈表示兵災。象火燒房子之災意。
				昔 象大水爲患之昔日意。
				叟 搜 象手舉火把於屋中搜索之意。



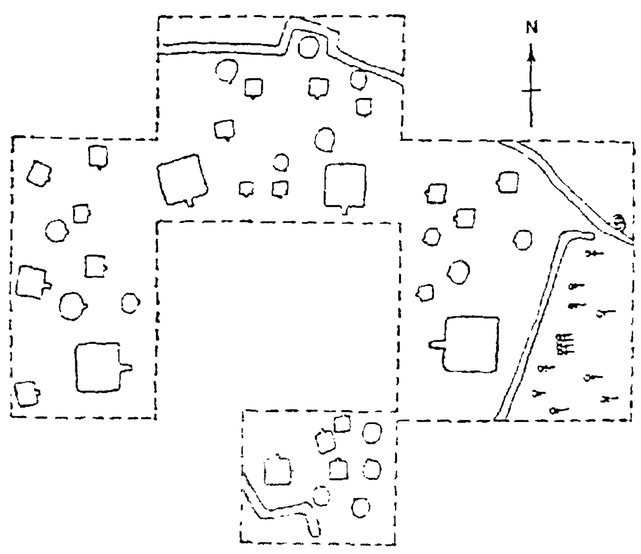
(插圖11.3) 漢代水井的模型。(江蘇文管 1966: 79; **洛陽燒溝**: 127)



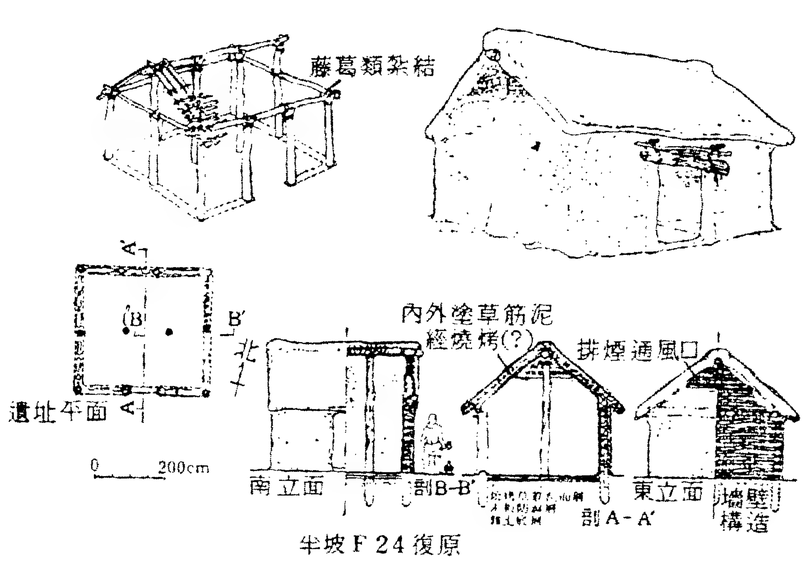
(插圖11.5) 河南鄭州的商代早期城址。(**商周考古**: 59)



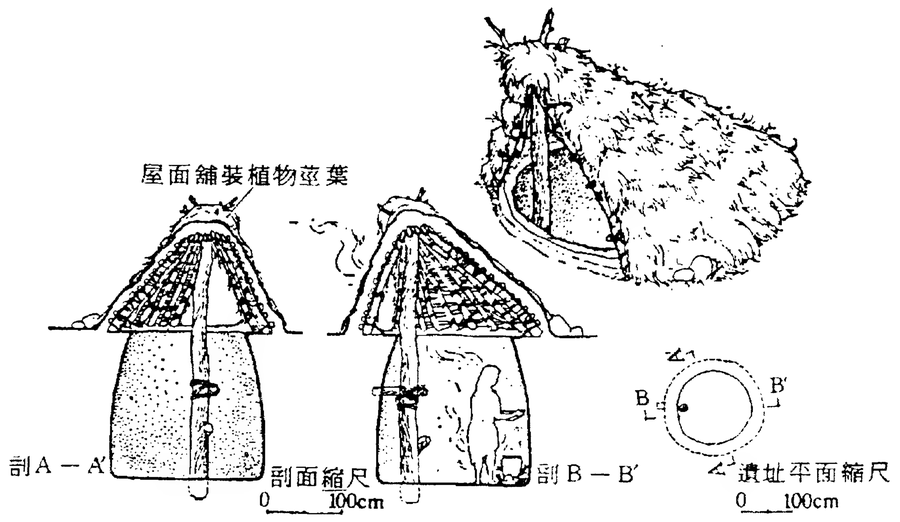
(插圖11.6) 早商鄭州城牆的剖面圖，護城坡的坡度甚緩。(**古建築**: 29)



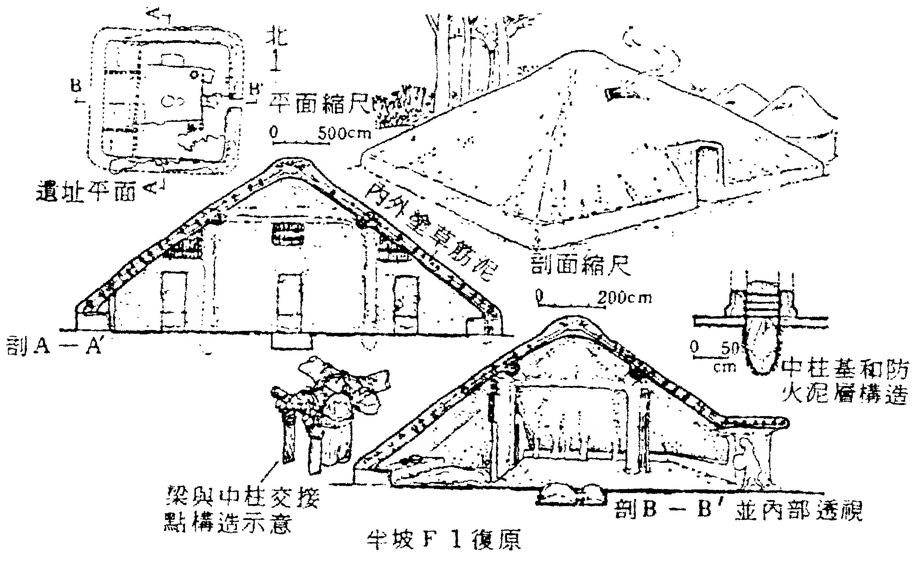
(插圖11.4) 姜寨圍在濠溝中的仰韶文化村落。(半坡博物館1975: 76)



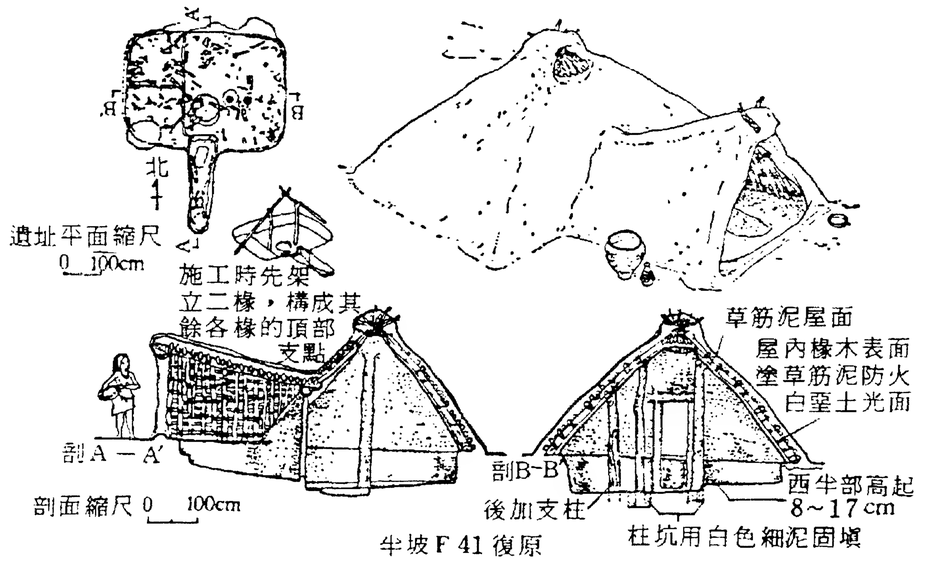
(插圖11.9) 仰韶文化中期的地面房子復原圖。(楊鴻勛1975: 50)



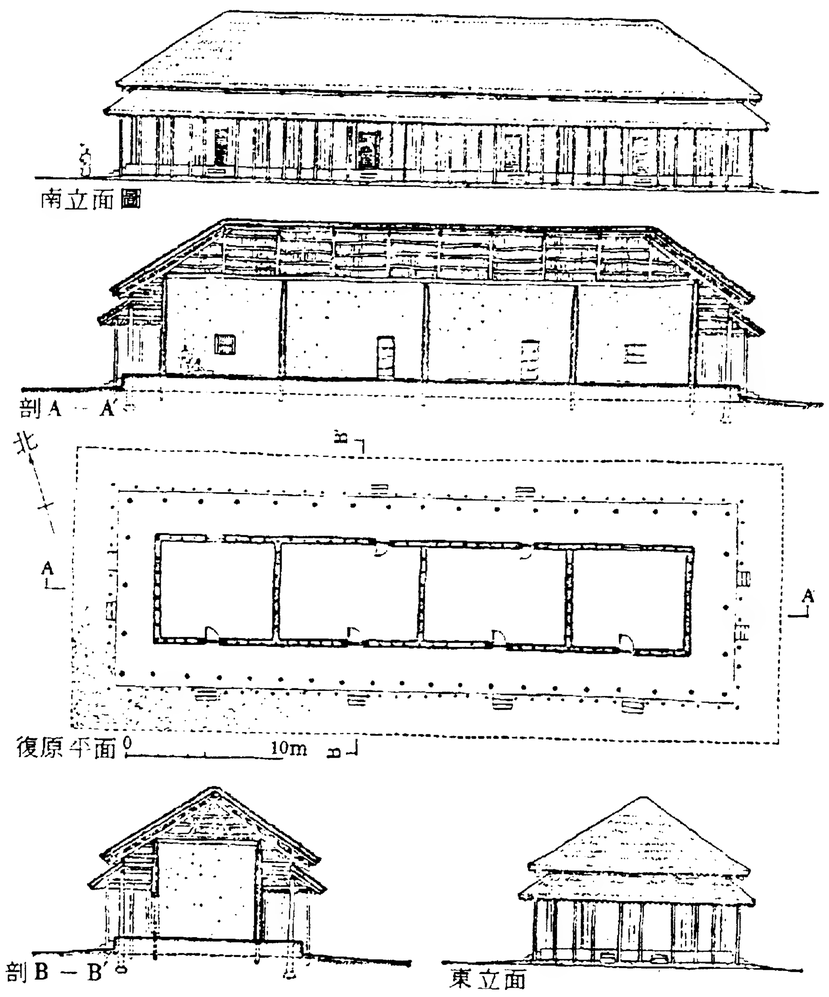
(插圖11.7) 仰韶文化早期的圓形半地下穴式房子復原圖。(楊鴻勛1975: 53)



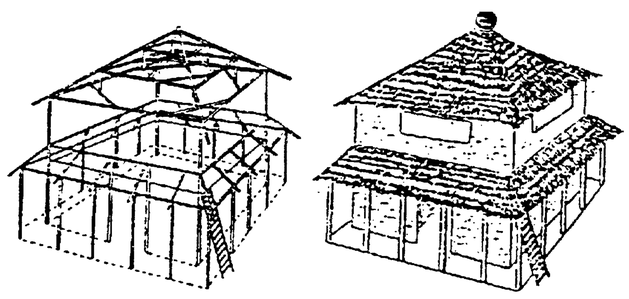
(插圖11.10) 仰韶文化晚期有隔間的房子復原圖。(楊鴻勛1975: 51)



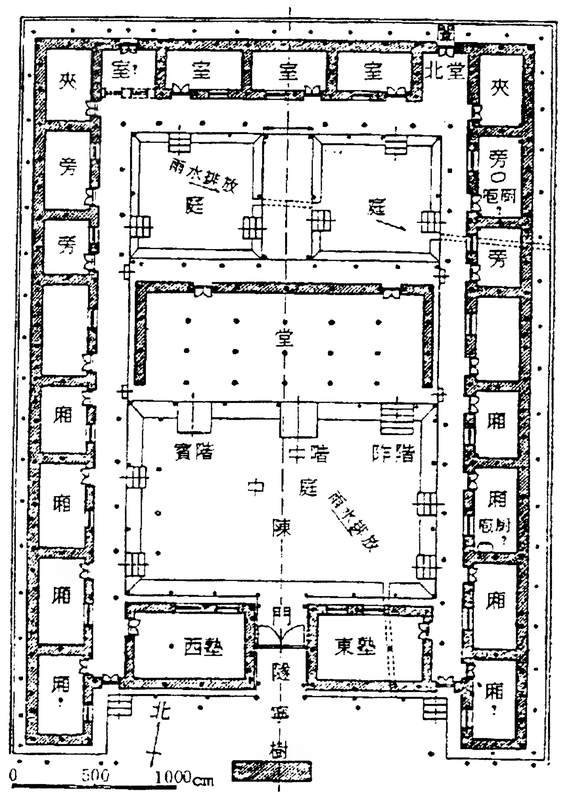
(插圖11.8) 仰韶文化早期的長方形半地下穴式房子復原圖。(楊鴻勛1975: 45)

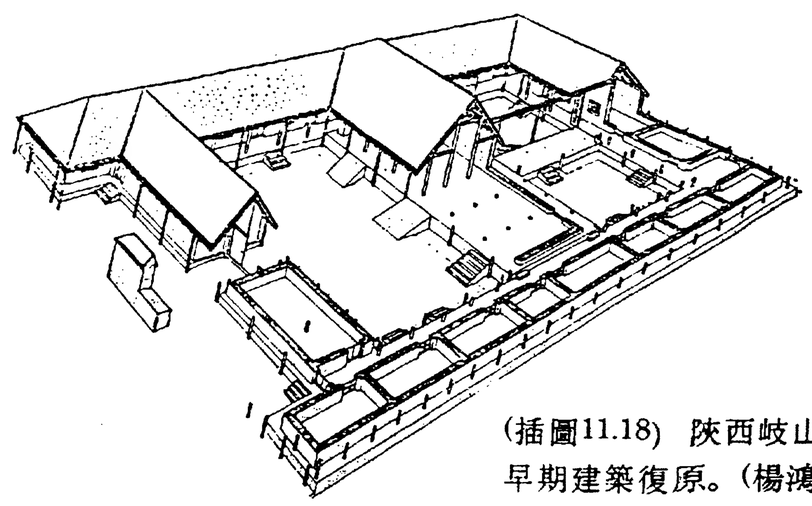


(插圖11.13) 湖北黃陂盤龍城早商宮殿建築復原。(楊鴻勛1976b: 23)

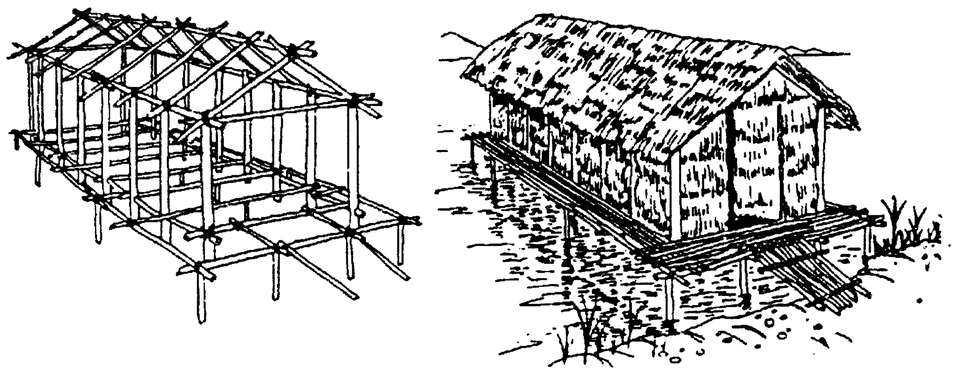


(插圖11.14) 河南安陽的商代二樓房子復原。(石璋如1970: 338)

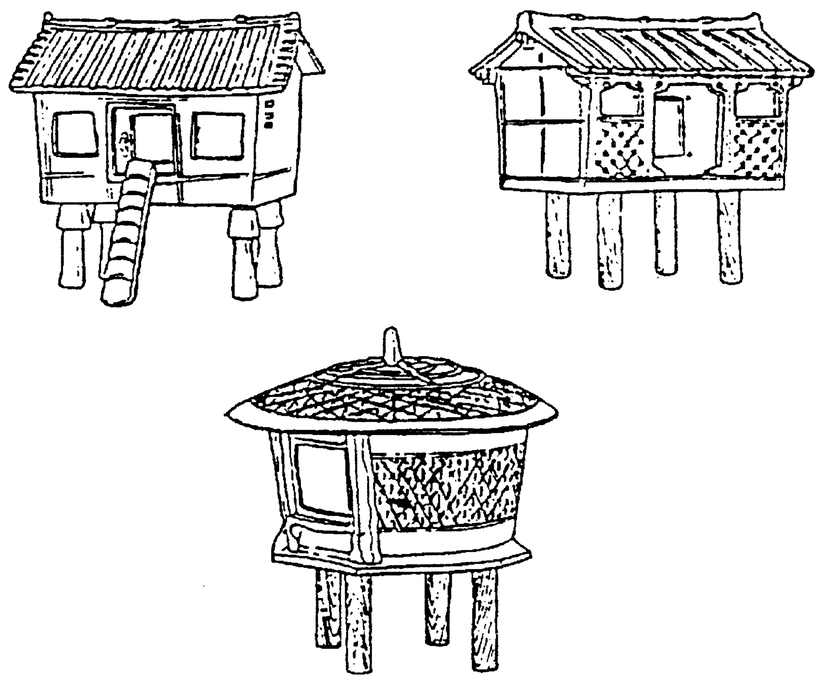




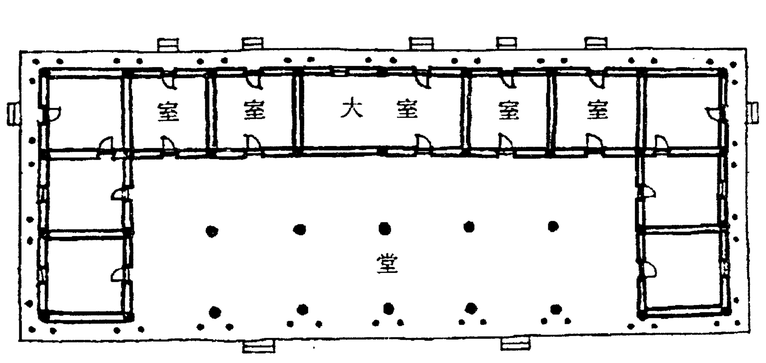
(插圖11.18) 陝西岐山的西周早期建築復原。(楊鴻勛1981: 24-25)



(插圖11.11) 干欄式建築復原。(楊耀林1985: 44)



(插圖11.12) 華南地區干欄式房子的模型。(安志敏1863: 78)



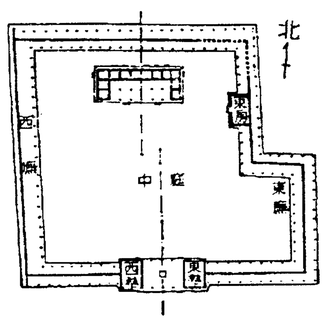
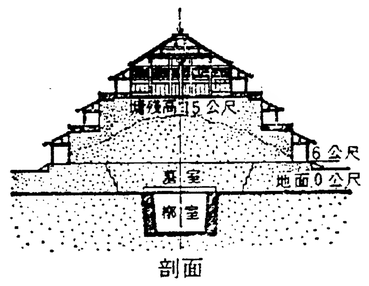
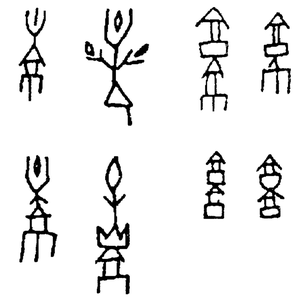


插圖11.15) 河南偃師二里頭的早商宮殿遺址及基址上的隔間。(楊鴻勛1981: 23; 又1976b: 18)



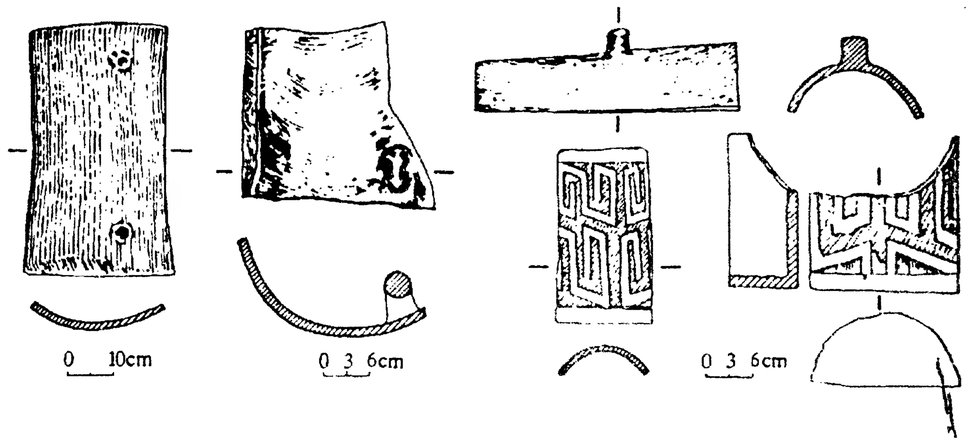
剖面

(插圖11.17) 戰國中山王墓上的享堂復原剖面圖，在梯形基礎上的多層建築。(黃展岳1981: 90)

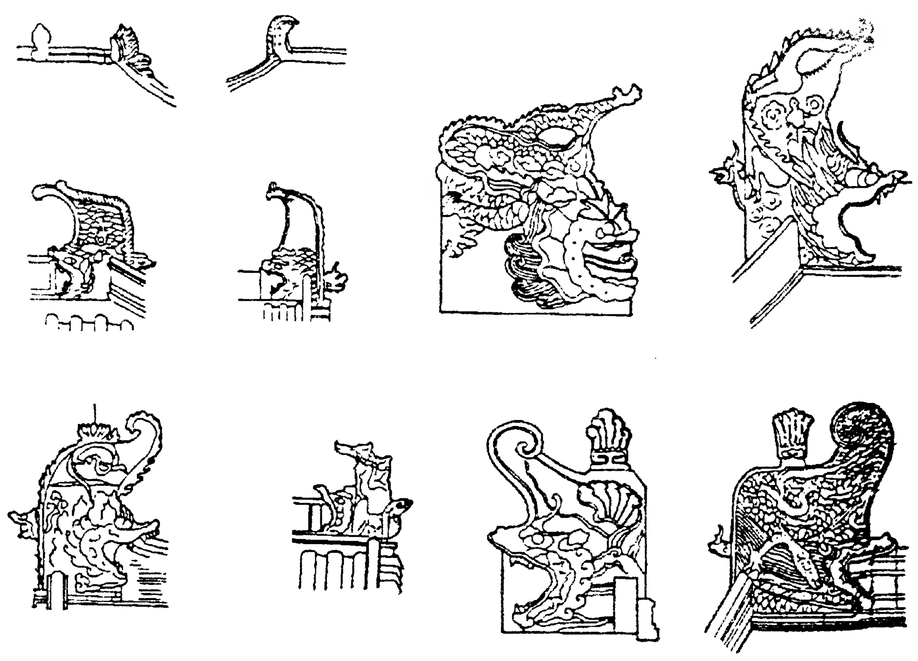


左：屋頂上有高聳的裝飾。
右：在干欄及夯土地基上的二層建築物。

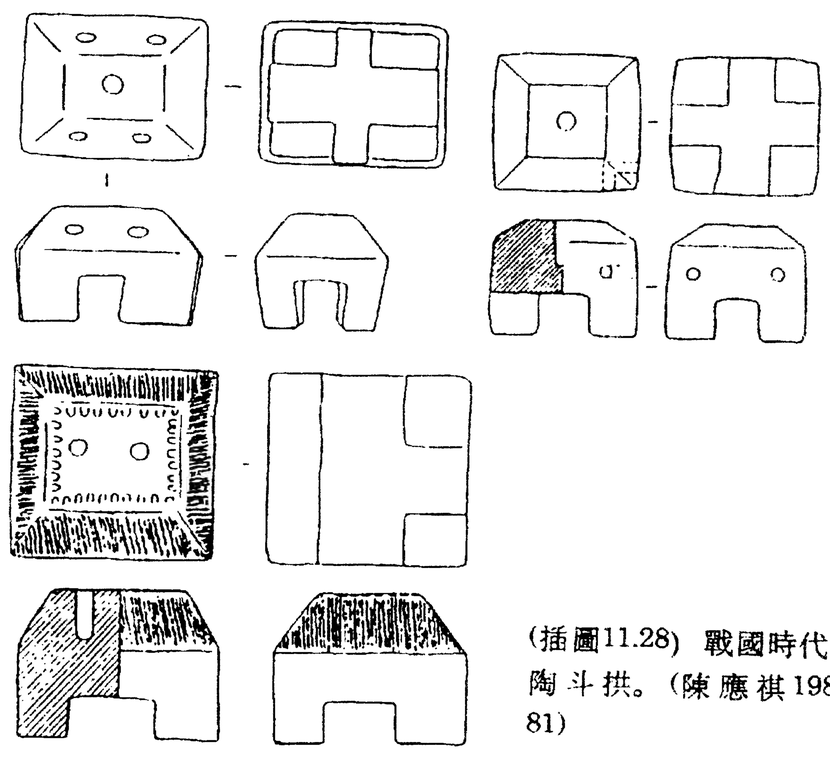
(插圖11.16) 甲骨文字形。島邦男，綜類: 266, 264)



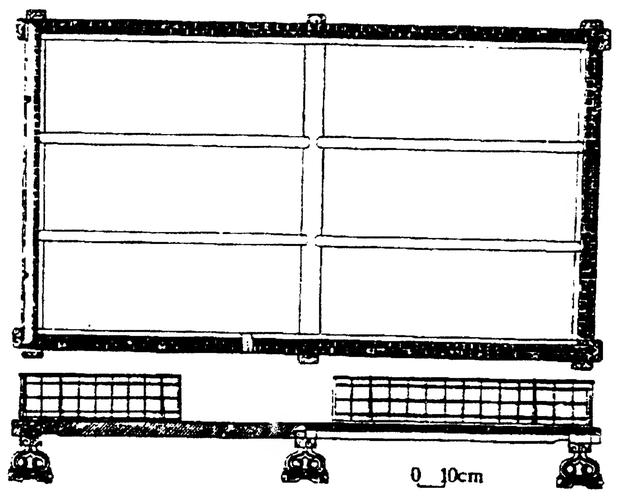
(插圖11.22) 西周的陶瓦。(古建築: 37)



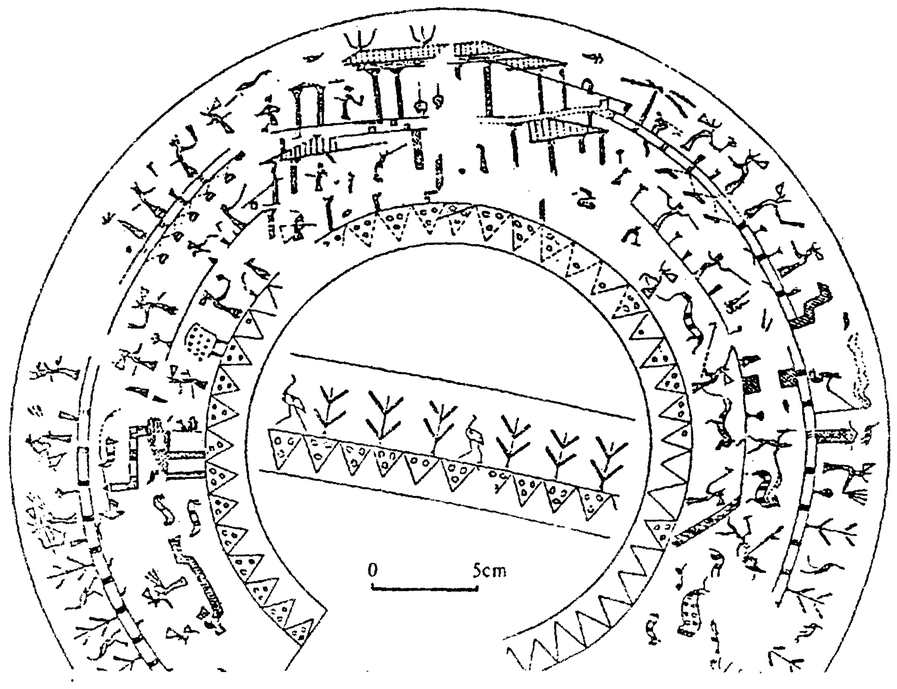
(插圖11.23) 漢至唐代的屋脊飾。(祁英濤1965: 8)



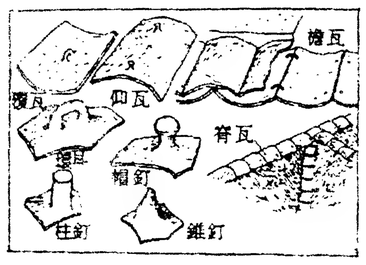
(插圖11.28) 戰國時代的陶斗拱。(陳應祺1989: 81)



(插圖11.29) 河南信陽戰國墓出土的短脚木床形式。(信陽楚墓: 43)



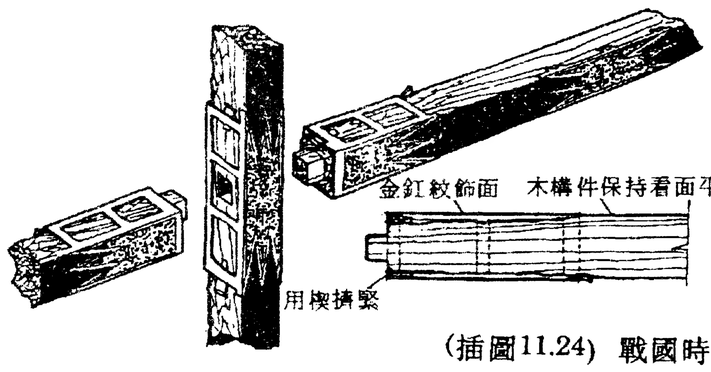
(插圖11.19) 戰國銅鑒上的苑囿圖。(輝縣發掘: 116)



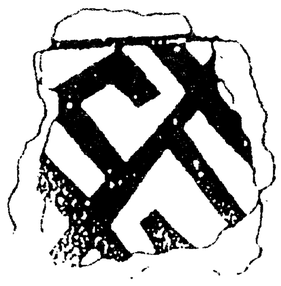
(插圖11.20) 西周早期的屋瓦。(楊鴻勛1981: 29)



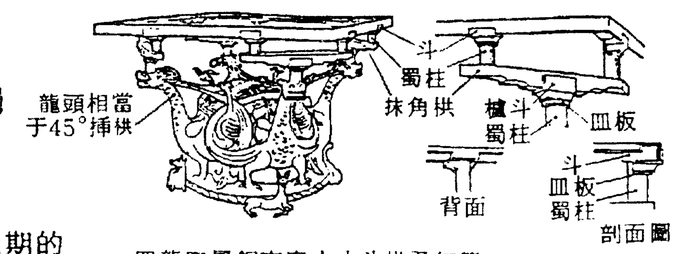
(插圖11.21) 保護土牆被雨侵蝕的陶磚板。(羅西章1987:11)



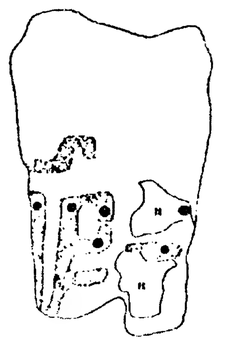
(插圖11.24) 戰國時代的金屬木構件。(楊鴻勛1976a: 103)



(插圖11.25) 仰韶晚期的壁畫殘片。(係廣清1989:10)



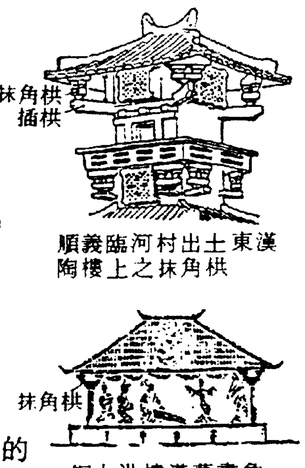
四龍四鳳銅方案上之斗栱及細節



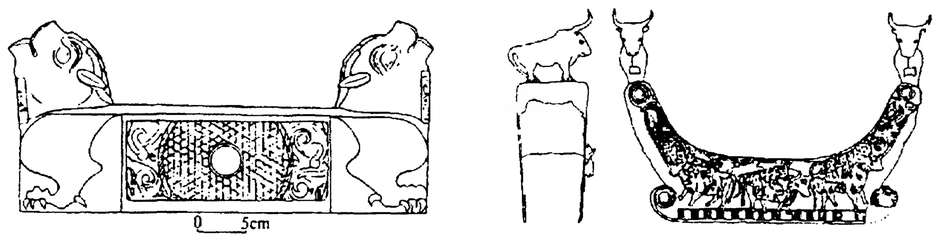
(插圖11.26) 商代壁畫殘片。(安陽發掘1976: 267)



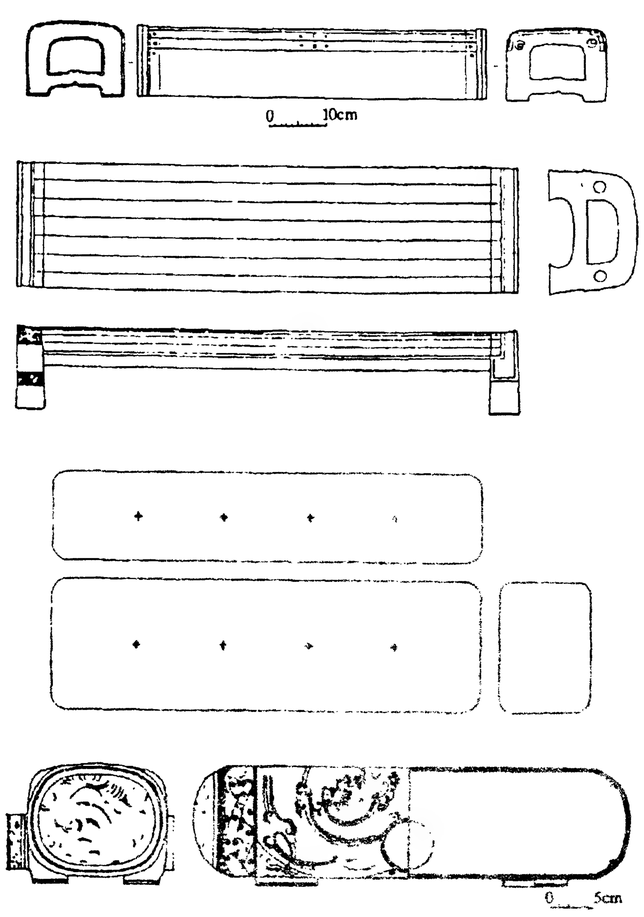
靈寶出土東漢陶樓上之抹角栱



(插圖11.27) 戰國至漢代的一些斗栱形式。(傅熹年1980: 109)



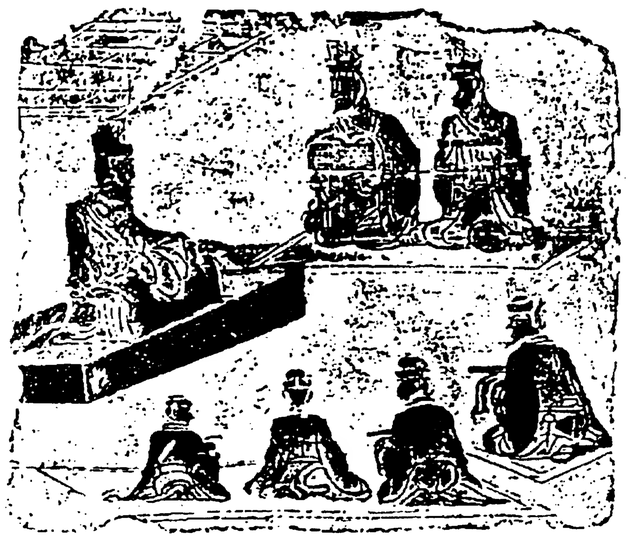
(插圖11.33) 漢代銅枕。兩端有突起的裝飾，可能爲隨葬而作，非實用品。(夏鼐1983b: 141; 雲南博物館1975: 131)



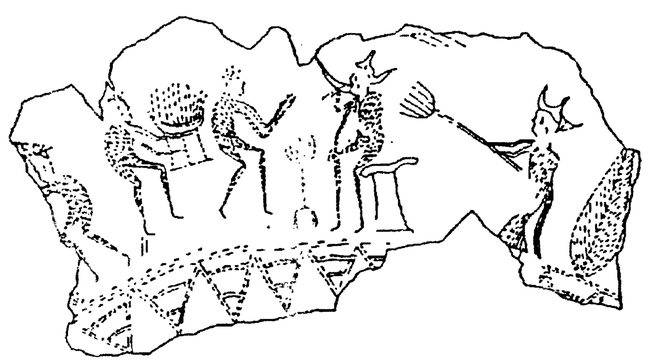
(插圖11.34) 戰國時代的竹、木枕。(信陽楚墓: 43; 江陵楚墓: 84; 長沙文物組1979: 13)



(插圖11.30) 東漢晚期墓壁畫。墓主夫婦跪坐於有屏風的高榻上之狀。(李文信1955:30)



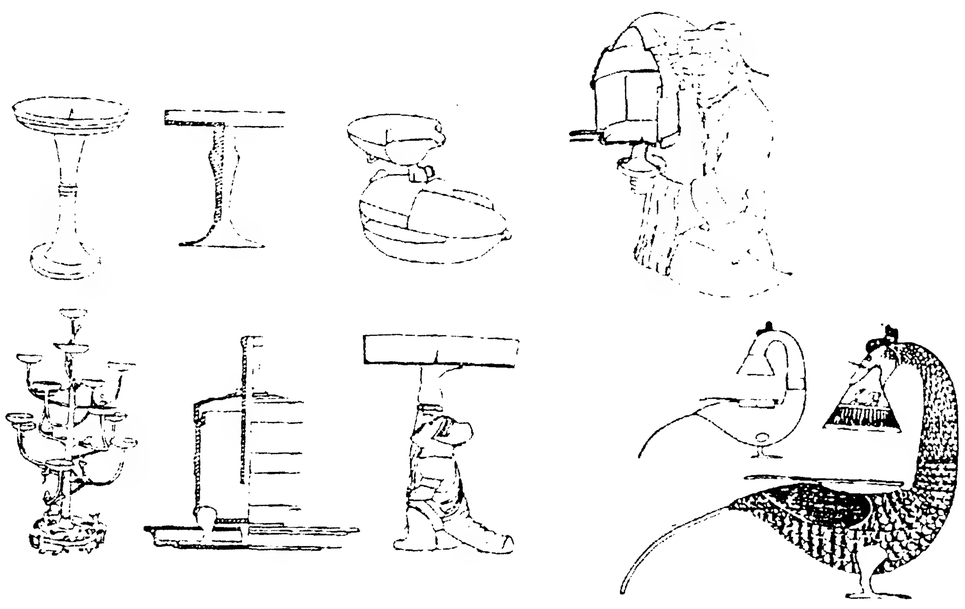
(插圖11.31) 漢畫象磚講學圖。經師跪坐高榻，其餘諸人分別跪坐席上。(沈從文，服飾: 103)



(插圖11.32) 江蘇六合出土，春秋晚期殘銅片上的刻紋，主人坐於凳子上，可能是東夷的習慣。(江蘇文管1965: 114)



(插圖11.35 朝鮮墓中壁上的僕人頂燈前導的彩繪圖。 金基雄，朝鮮壁畫: 圖版34)



(插圖11.36) 秦漢時代的銅燈形。(葉小燕1983: 83)

第十二章 交通

交通的作用

接觸使經驗得以相互交流，它是促進文明發展的重要因素。越落後的社會，其處境越閉塞。世界上没有一個高度文明的國家，不伴隨着快速而有效的交通傳遞網。没有快速的交通，政策及信息都没法及時下達，難於建立中央控制的政權而成爲大帝國。尤其是商業，没有價廉而有效的交通使交流的速度加快，流量擴大，地域增廣，貿易就難進行，産業也難擴展，城市難建立。在交通工具没有發明前，要走路才能到達目的地。在各種代步工具次第發明下，人們用脚走路的需要漸減。

步 行

人類最原始的本能交通工具是一雙脚。其表現於甲骨文是步()字，作 一前一後的兩個脚印以表示行進之意。在緩慢的步行運動過程，雙手雖也擺動，總不若脚步的明顯，故兩脚即足表達行走的意思。有時此字又附加行道的偏旁()，使行走於道路的意義更清楚。甲骨文的走()字本義是快走，需要兩手前後擺動以促進行路的速度，因此就作兩手上下擺動的人及一隻脚以表意。如果强調快跑的速度，就是奔()字，作擺動的雙手和三個脚步，描寫疾奔於眼前的連續快速脚步狀。

健康的人可以自己行走。有病的人就需要别人的扶持和背負。甲骨文的遲()字，即作一人背負一人於行道行走之狀。負重物以行路必較平時緩慢，故費時久而遲到達。甲骨文的後()字，造意與之相似，作行走的人脚上縛有繩索之狀。它大概是罪犯或俘虜的形

象。脚被綁住，當然走起路來較常人緩慢，落於人後。爲了使意義更爲明白，就加行道的意符()。

舟 楫

古人雖不能不選擇濱水之山丘居住，並無發展水運的必要。因爲山林足以提供生活必需的資源。山區没有發展陸運車駕的條件，故運輸工具應較其他器具的發展遲。但是居住於湖泊池沼地區的人們，就有需要應用舟楫以溝通隔絶的地域，到遠離河岸的地方去捕魚，擴大取食的範圍，舟楫是該地區人們的重要謀生工具。因此舟楫的發展要早於車駕，而在中國應始於多江流湖泊的東海岸地區。在湖泊地區覓取生活是産生人口壓力後，較遲發展的社區，故船隻的應用也不會很早。

居處既近水流，當然有不少機會要渡水尋找食物。横涉淺水自不成問題。甲骨文的涉()字，作兩脚步跨越水流之狀。如果水流急湍或深邃寬廣，難以架木構橋時，就需要借助舟楫了。舟楫的發明，應受《淮南子・説山》『見窾木浮而知舟』，或《世本・作篇》『觀落葉，因以爲舟。』等水中漂浮物的啟發。嘗試乘坐木幹以渡河應該是好幾千年以前的事。人們將其發明歸功於伏羲氏、黄帝或臬等不同時代的人(**格致鏡原**: 1129)，大概因爲他們對舟楫的應用都作過不同程度的改進，不是第一個發明舟船的人。

能載得人體重量的木幹過於笨重，不能隨身携帶，後來發現乾枯的瓠瓜殼子輕而浮力大，可隨身携帶以備不時之需。《易經・泰卦》九二爻辭『包荒用馮河』，意思是大瓠瓜可以利便渡河(屈萬里，**論學**: 38-40)。瓠瓜越大，浮力也越大而載重多。一般的瓠瓜帶上二、三個就足以浮起人身。古時架橋不若後世普遍，尤其過於寬大的河流更是無能爲力。故旅行者要隨身携帶瓠殼，平時可裝清水，遇到河流就可漂浮渡過，一舉兩得。借瓠瓜之力以渡河看似原始，却是秦漢時代行旅常備之物，不少先秦文獻都提及以瓠瓜渡水的應用。

如《莊子・逍遥游》，『今有五石之瓠，何不慮以爲大尊以浮於江湖。』也許遠古的人們也曾經那樣利用。

借助瓠瓜、木幹之浮力以渡水，都有浸泡於水中之苦與不便。若乘坐獨木舟或木筏，亦只能隨波逐流，無法控制航行的方向，更難逆水前進。因此要有舟楫以濟其弊。舟楫不僅可以穩定航行的方向，而且可以催舟逆流。浙江餘姚河姆渡的第四文化層，六千多年前的遺址已發現有木槳(河姆渡考古1980: 6)。這時的舟船起碼是木幹挖空的獨木舟，不會是不加挖斫的天然斷木了。舟的初形是挖刳樹幹以容身，并減低隨水翻轉的獨木舟。

獨木舟的穩定性差(圖12.1)，雖可聯合幾根編成木筏，但載重量有限。要集合許多木板拼成有艙室的船，才會增高穩定性和載重量，達到水運要求的經濟效果。河姆渡的遺址已見企口板，那是在木板兩側鑿出企口以容納另一塊有梯形截面的木板，能緊密銜接成不通縫的平面。見第八章介紹。其地五千五百年前的遺址也發現漆一類的木器保護塗料，可以用來彌補通縫。使木板拼合處不漏水是造船的起碼要求，理論上五千多年前已具有造舟船的必要技術，但目前尚無實物出土。甲骨文的舟()字，就像是由多塊板組合的船形。中間是船身，突出的兩端分别是船頭和尾部的形象。甲骨文朕()字，作兩手拿着工具在船體上工作之狀。《考工記・函人》朕有隙縫的意義。很可能朕字表現彌補船板間的接縫。後來才被應用爲一切的縫隙和借用爲第一人稱。因舟與鞋履之形相似，或以爲朕字表現手拿針縫鞋而留下隙縫之狀。但針線不必雙手拿着，故造船的解釋較適當。商代應有木板組合的船。但防止木板拼合處漏水是造船的基本困難，是種特别而不是人人能掌握的技術。所以到東漢時候已進步到建造多層樓船，獨木舟還多次發現於江蘇、浙江、福建、廣東、四川等水鄉地域的秦、漢遺址。

水運的優點

水上的交通比之陸運有兩個優點。一是經濟。《史記・淮南王安傳》記載伍被向淮南王劉安獻謀，説吴王濞『上取江陵木以爲船，一船之載，當中國數十兩車，國富民衆。』戰國初期楚國頒給鄂君啟的通行銅節，一枚載明水上可以通行以三舟爲一艘，五十艘共一百五十隻的船隊。三枚陸上可用牛車隊五十輛(見十五章)。可見江南的貿易，水運的規模要比陸運的大得多，利用頻繁。另一優點是快捷。順流的時候，舟行的速度可以超過輜重車馬，而且不耗人力。這種優勢很快就被利用到軍事上。《戰國策・楚策》記載張儀游説秦王之辭有，『秦西有巴蜀，方船載卒，……下水而浮，一日行三百餘里。里數雖多，不費汗馬之勞，不十日而距扞關。』當時的行軍，爲保持戰士的體能，一日前進三十里。《荀子・議兵》談考試兵士的體力時，身負全副裝備，帶三日的糧，『日中而趨百里』，是短時間内的里數，也只達水運的三分之一。一般的急行軍是六十里，遠遜於水運的三百里。

水運有車輛的數十倍載重，十倍速度，經濟價值顯然。水運的經濟利益春秋時人已很了解。《尚書・禹貢》言禹時的各地土貢路線，只有在没有適當的水路時才採取陸路。華北水路少，不得不發展陸運。水運雖不是今日最廣被採用的方式，却是最廉價的運輸，到遠地的貨物大部分賴之輸送。水運航道的樞紐便自然成爲軍事及商業的要衝，而保護航道的通暢就成爲當務之急，水戰也應運而興。戰國時代水戰的場面可以從當時銅器上的花紋生動地反映出來。河南輝縣宴樂射獵紋銅鑒、四川成都嵌錯銅壺都有兩層樓船的圖像(夏鼐1972: 15)。戰船下層有水手在奮力划槳，上層的戰士則在擊鼓、揮戈、射箭。而水中也有戰士拿着短劍在搏鬥(圖12.2)。顯然他們是受過專門訓練的水軍了。

由於水運費用低廉，有利商業的推廣，所以比較大的河流，如黄河、渭水、汾水、汶水、淮水、長江、漢水等較大河流及衆多湖泊，都被利用成爲水運要道(陳槃1967: 901-05)。甚至江海不通之地，也

寬。如果以出土的船模型推算船實際的長度(圖12.3)，常用的船當有二十公尺長，載重二十五到三十噸。因爲它比《越絶書》所説的還小，知大船還不止此船的載重量。這個造船場所建造的大概是貨船，是沿海航行而不是内江的船，或張儀所説的攻楚戰船。發展到三世紀的三國時候，《晉書・王浚傳》説晉攻東吳的主力戰艦可容二千戰士。《水經注》則説東吳的大船坐三千人。而《漢書・食貨志》記載其前的漢武帝攻南粵，竟用樓船士二十餘萬人，《史記・貨殖列傳》説商家船舟積長千丈，都可以看出船運發展的規模和快速。

帆

越進步的船隻，結構越複雜，也更需要特殊的技術。從刳木僅以容身的獨木舟，到應用木板拼合的以減輕重量的各式船艦，以至戰國的二層樓船，東漢容二千或三千人的十層樓船。在演進的過程中，帆的應用是個很重要的零件。順水航行雖然可以增加航速，但急湍不易控制，易於造成翻船事故。唯有利用帆以借助風力，才可以在平緩的水流上獲得較快的速度，或在急湍中減低速度。張儀所説一日三百里的航速，肯定是借用了風帆的效果。甲骨文的凡(𠙵)字是帆的原形，作一面帆之形。『凡』在甲骨刻辭作風字使用，也作爲風字的聲符部分。都可以看出是由於此種設施與風力有關係。一般帆的材料是纖維織成的布，故後加義符巾而成帆字。

商代船上所豎的帆大概甚爲簡陋，且不普遍。因爲當時生產的布可能還不够充裕，不能大量施用於製帆。那時的商業也還没發達到需用大量的貨船。初時的帆是固定的，只能利用順風航行，一旦風向偏了就没有大用。到了戰國初期，以當時越國攻打吳國的海船估計，應已有了可調整方向的帆，否則無法航行於波浪濤濤的海洋中。三國時候航行於南海的海船，『隨舟大小或作四帆，前後沓載之，有户頭木，葉如牖，形長丈餘，織以爲帆。其四帆不正前向，皆使邪移，相聚以取風吹。風後者激而相對，亦并得風力。若急則隨宜增減之。邪張相取風氣，而無高危之慮，故行不避迅風激波，所以能疾。』(交大造船1977: 21)。水手能依風向、風力以調整帆向、帆數而航行於任何風向，其經驗較之西洋要前進幾世紀之多。三國時代船的結構已基本定型，此後的發展應是體積大，帆數的增多而已。當時的航線已延伸至今日的斯里蘭卡(郭沫若，**中國史稿**2: 395)，算是當時最進步的航海技術了。總的來説，航運的發展與東南沿海湖沼地區的開發是有聯帶關係的。

以人力挖掘運河加以溝通。如吳國於西元前四八六年掘邗溝以通長江和淮河的航道(陳槃1967: 905-06)。隋代更把它延長，南至杭州，北通黄河，成爲溝通南北的交通大道。

航海

不但内陸的大河流有水軍，《國語・吳語》記載越人沿江及海岸攻打吳國，已把水軍發展到海上了。後來秦始皇派海船深入海洋求仙。既能送船隻到海上航行，就必然有適應海上航行的設備。白天航行可以靠太陽指示方向，夜間也可以靠星座。戰國時候已有星圖的繪製。《漢書》收録很多包括前代的書，其天文的書籍中有《海中星占驗》、《海中五星順逆》、《海中二十八宿國分》等，特别標題海中，必定是爲航行之導航目的而撰寫的(勞榦，**論文集**: 617-18)。但在無星之夜或暴風雨中，可能就要靠機械了。戰國時有利用磁性指南的特性製作『司南』以確定方向，漢代《鬼谷子・謀雲》有『鄭人取玉，必載司南，爲其不惑也。』採礦時有用司南以辨識方向，則很可能也有利用司南以航海了。

造船

從先秦的文獻，知戰國時代已有寬而長，或窄而短等不同類型的船隻，以適應不同的用途。以戰船爲例，《釋名・釋船》説『先登』是前行的船，狹長的『艨艟』是以衝突敵艦爲目標，『赤馬』的特點是輕便快捷，『艦』則是多層的、四方施板以防矢石進犯的主力戰鬥艦。《越絶書》説那時大型的戰船可乘坐九十名軍士，其中五十人爲擢手。船寬約十五公尺，長三十公尺。像張儀勸説秦惠王攻楚的船，一舫可載五十人和三個月的糧食。

在廣州發現一處秦漢時代，約是二千二百四十年前的造船場遺址(廣州文管1977: 1-17)，從遺留的造船台，可以測知所造船隻的規模。當時一般船的寬度不超過五公尺，少數的大船可達到八公尺

《詩經・大東》有『周道如砥，其直如矢。』即反映其實況。要有詳密的設計和小心的修造，道路才能平坦而堅硬。甲骨文的律(𢓊)字，由行道和手持筆組成，表示用筆繪製行道的修建圖之意。行道的營建有一定的規格及要求，故有規律的意思。律字以修築道路取意，而甲骨文的建(𢓊)字，則在律字加上一個脚步以爲區别，表示用筆繪製供行走的道路的建築藍圖的意思。供車馬行用的大道才需要謹慎地規劃和營建，如果是普通人行的羊腸小道，就不必如此慎重其事了。

商人用夯打的方式建築宫殿及城牆，自然也能應用同樣的方法修築道路使堅硬而平坦，如上引詩所描寫的。只是道路的工程頗爲浩大價昂，除有限幾條重要大道，不能普遍用夯築法修建。到了春秋時代，隨着商業活動的擴大，戰争方式的升級，對於行道的需要和標準也跟着提高。秦統一後，爲加强中央控制的效率，就在各國舊有的基礎上大修馳道。《漢書・賈山傳》有這樣描寫，『東窮燕齊，南極吳越，江湖之上，濱海之觀畢至。道廣五十步，三丈而樹，厚築其外，隱以金椎，樹以青松。』連金屬都用以加固路基，可想見建造的講究。

車

古代陸運的主要工具是車子。車能載重行遠，運輸費用雖不若水運便宜，但能適應絶大部分的地理環境，且可深入各個角落，不像水道線路有限，所以仍然是古代與遠地交通的重要工具。車子雖是重要的發明，但造價昂貴，不是一般人所能擁有，故又成爲地位的表徵。車子被應用到軍事用途後，擴大了戰争的規模及慘烈。甲骨文的車(𨚕)字寫法甚多，但都是車子的或詳或簡的形象。最詳細的包括兩個輪子、一輿架、一轅、一衡、兩軛、兩條纏繩，是種高貴的馬車。這樣繁雜的字寫起來太費勁，比較不重要的部分就被省略。因爲輪子是車之成爲車子的最基本零件，省略不得，故小篆的字形是省略至只剩輪子的形狀。

路本是人們走出來的，可因地勢之高低迴旋而自然地伸延，不勞多費力氣去修建。但是車子發明之後，尤其是快速的馬車，爲了能順利快速前進，并且保證安全，都得對行道有所治理。特别是爲了軍事目的，更要講求道路的平直，以利車馬的奔馳和緊急信息的傳遞。

車是輪子的應用。《淮南子・説山》有『見飛蓬而知爲車』，説靈感來自常見的飛蓬或落葉等團團轉下墜的現象。人們見此情景已幾百萬年，恐怕另有更近的淵源。紡輪是個石或陶製的中間有孔的扁平壁形東西，貫穿小木軸，捻之旋轉以纏繞絲線而待紡織。它非常接近有軸的輪形。

六千年前仰韶文化已常見陶紡輪，其時的陶器也見慢輪修整的痕迹(西安半坡: 155)和陶轉盤的實物(禚振西1989: 81-83)。四千多年前的龍山文化時代，陶器就普遍使用輪製，對輪子的應用已積有相當的經驗。考古證據，近東大致在五千年前就有了車子(林巳奈夫1959: 245-67)。在中國，《古史考》把車子的發明歸功於四千七百年前的黄帝。所以他被冠爲軒轅氏，也有黄帝坐北斗車以巡視天下的故事。青海都蘭諾木洪塔里他里哈一個三千八百年前的遺址發現牛車，輪子有十六根輻(青海文管1963: 27; 碳十四: 142)，應該距離實體輪的初創時代有段期間了。但學者認爲此遺址的碳十四年代難以接受(夏鼐1977: 224)。車子的拉曳改進過程是由人而牛而馬。馬車已多次見於商代的墓葬(楊泓1977a: 90)，其構造已相當進步。如果以商代馬車的精美情況去推測其發展所需的時日，傳説的四千年前夏禹以馬代牛拉車該是近於事實的。這與馬被家養時間較牛爲晚的事實也相應。馬被馴養的最初目的可能就是爲了拉車而不是肉食。馬車的應用恐怕也有時機上的原因。其發展的主要目的可能不是貨物的輸送而是軍事的需要。四千多年前是戰爭規模擴大，將建立國家的階段。早期的車輿很小，裝不了多少東西。路況不佳，不宜作快速奔跑。再加上重心高，易翻車。君王冒險乘坐它，很可能是爲了取得高度機動性的高台，一如戴高帽，以利指揮大規模的戰爭，讓戰士易於接受指令。見第二章討論。西洋學者則因中國的馬車不見從簡陋到精美的發展過程，馬的馴養也遲，就説中國的造車技術傳自西洋(Shaughnessy 1988:207-08)。

牛温順有力，行步緩慢，宜於載重，是平日或戰時載重的主力。

馬奔跑快速，宜於快速傳遞消息或追逐獵物，後來又直接參予戰鬥任務，是貴族游樂及打仗所依賴的工具。兩者拉曳的車由於用途有差，細部的構造應有不同，但基本的結構應是一致的。其主要要求爲：堅牢，不致半途損壞。輕巧，可多載重。快速，早達目的地。平衡，不致翻車。舒適，久乘不疲。適合環境，可暢行無阻。由於製造技巧的要求高，故《考工記》攻木七工中，製車的竟要分成輪、輿、車三工。該書詳細記載對於車子製作的要求，并解釋每一要求的原因，深深體會運動與力學的關係。譬如説輪周要求其微至，轂孔求其渾圓，轂端漸求其短，轄頭接轂處亦漸趨小，轂的軸轄交接處加膏脂，輻削下節以免拖泥帶水，牙抒外邊如用刀切泥，輈曲以勸登馬力等等講求快速的種種細節(郭寶鈞，銅器: 148)。

車子的造價高，非一般人所能擁有。尤其是著重能快速奔跑的馬車，由於馬的性格不羈，需要專門人才經過精選良種及長期訓練才能勝任，要高級貴族才能有此財力。故馬及馬車一直是有權勢者的寵物及表徵，倒不必使用於軍事及田獵的用途。馬車若以快速爲目的，就該輕巧，盡量減輕車架的重量。但貴族們爲了炫耀的目的，却加上很多不必要，或甚至是不利急行的裝飾。如以安陽一個商代的車墓爲例，其中一車裝飾各樣的銅飾約有一百七十件，超過十三公斤。甚至馬的身上也要加上不必要的銅飾好幾公斤(石璋如，北組墓葬: 27-72)(圖12.9)。其實强固車子性能所必須的銅零件可不超過一公斤。如此繁飾的車子，顯然炫耀的成分大於實用。到了春秋晚期，爲了減輕重量，連强固車轂的銅轄也取消，改以漆和皮筋加固(渠川福1989: 89)。

就一般的情況説，載重比需要快速奔跑的時機多，即馬車比牛車的需要量少，但迄今發掘的漢代以前的車子，幾乎都是田獵、戰争使用的馬車(圖12.4-6)。那是貴族以馬車作爲地位的表徵及寵物而隨葬於墓中，以便來生享用。牛車則是勞動者謀生所賴，捨不得隨葬，故不見於墓葬。而貴族嫻習的文學作品及歷史記載，也絶大多數是貴

迫頸部的氣管，馬奔跑的速度越快，呼吸就越困難，難充分發揮馬的飛動潛力(孫機1980b: 459)。商代的馬車只駕兩馬，可能爲了增快車速，西周就普遍增加到四馬(圖12.4-6)。秦俑坑中的銅馬車模型，有關控制馬的銅飾件的種類和位置與周代的似無差别，但是却仍採用頸式繫駕法。大概要到漢代才普遍採用胸式繫駕法。到了戰國晚期，對於轅的高度和馬與車之間的利害關係有進一步的了解。《考工記》記，『國馬之轉深四尺有七寸，田馬之轉深四尺，駑馬之轉深三尺三寸。』、『轉欲弧而折，經而無絶，進則與馬謀，退則與人謀，終日馳騁左不楗，行數千里馬不契需。』知道馬高於輪的半徑，如果用直轉則車輿顛簸不安，馬亦費力。如使用曲轉而不用壓低馬頸，軸不用提高，車輿就平正而穩定。這種有效的設計，可從大量漢畫像石及明器模型看出。

乘石

商代的馬車高大，車輿離地有七十到八十五公分高(楊泓1977a: 90)，難以跨步而上。行動優雅的貴族要有墊脚的東西才能上車。甲骨文的登(𢍏)字，作兩手按着一凳，讓他人雙脚登上之狀。登本是上車的動作，後來引伸爲一切上升的動作和形勢。用以登車的東西，較低級的可能只是普通的矮木凳子。如果没有東西可借助上車時，不妨用跳躍的。但高級的貴族則甚爲講究。安陽的商代貴族大墓曾經出土一件專爲登車的矮石几。那是一塊形狀扁平，上面布滿雕刻花紋的石頭。花紋表現的是一對相背的老虎。石頭有孔洞可穿繩以便搬動(圖12.8)。《詩經・白華》『有扁斯石，履之卑兮，之子之遠，俾我底兮。』即是描寫這種乘石。越高貴的人行動越要求優雅，上車一定要有製作講究的石踏物，故『乘石』一詞在一些文學作品裏就成了最高統治者的代名詞。如《淮南子・齊俗》『武王既没，殷民叛之，周公踐東宫，履乘石，攝天子之位，負扆而朝諸侯。』爲了方便上下車，車門絶大多數開在後面，或説偶有開在前面的(石璋如

族們專用的馬車了。

在崎嶇不平的道路乘坐快速的馬車是危險的事。商代武丁時的甲骨刻辭就曾提到兩次田獵翻車的事故(合集10405, 10406)。《左傳》魯襄公卅一年還記載鄭國子産以駕馭馬車比喻爲政之道。『若未嘗登車射御，則破績厭覆是懼，何暇息獲。』要想能在馬車上作戰射箭，顯然需要相當的訓練。所以牛車雖緩慢，先爲老弱婦女所樂用，後來貴族們漸疏軍事訓練，加以馬的供應缺，漢代晚期以後牛車漸取代馬車，成爲包括貴族的全民交通工具。

馬車駕馭姿勢

中國古代馬車的轅較直，架在高於車輪半徑的馬頸上，使得車輿的重心高而不穩。駕馭時要盡量壓低重心，才可以減少顛覆的可能性。因此理想的駕馭方式是採取跪坐的姿勢。商代駕車時御者到底是跪坐還是站立，意見尚有分岐。戰國銅器上的車馬獵紋，可能由於藝術的表現手法，車戰者似乎以立乘爲常。但有一器好像御者跪坐而戰鬥員立乘。還有一件漆奩上的漆繪，駕馭與乘者顯然都是坐着的。湖北江陵出土戰國絲織品上的田獵圖案。駕者跪坐，射者可能長跪(圖12.5)。秦俑坑的一銅車模型，御者也是坐着(圖12.7)。商代車箱的欄杆甚低，只有四十幾公分高(楊泓1977a: 90)，甚至有矮至廿二公分的(楊寶成1984: 554)，不容作爲乘者站立攀援之用。另一早期馬車跪坐駕御的現象是，西周的車箱設計有可容曲膝跪坐的突出(孫機1980b: 454)。商代的輿箱底部有時用皮條編綴(西北大考古1988: 8)，它具有彈性，不利穩定站立，但却能令跪坐者減輕很多的顛簸。《禮記》曲禮有先跪坐，容車行五步後才立乘的禮節。想來駕御者跪坐，御者、戰鬥員或發號令者有需要時才立乘。甲骨文御字兩形之一(𠂤)使用爲駕車的意思，雖然難猜測其創意，但明顯與跪坐的姿勢有關。

有人從發掘馬車上的銅飾件，推測西周以來，中國馬車的繫駕方式已改良爲胸式。不像近東到很遲的時候還採用頸式繫駕，皮帶壓

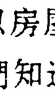
遍的事實(侯古堆發掘1981: 4-5; 郭建邦1981: 40-42)。牛車既成一般人所能供得起的交通工具，而馬車又有顛簸之苦，因此爲了炫耀地位與財富，貴族們喜用輦輿代步，故也演變成『乘輿』、『輦』等詞，一若『乘石』而爲帝王的代名詞。

旅 舍

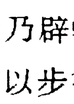
水運雖有不少方便之處，但囿於水流經道有限。陸路行車，則雖關山險阻之地，也可設法到達。但陸運需要停脚之處，以便人畜在途中作短暫的休息，恢復體力，因此必須有旅店的設施。同時，隨着時代的演進，人們逐漸分工以提高產品的產量和品質。然而，分工導致生產不平衡。這時就得相互交換多餘的產品而有商業的行爲。與遠地交易需要有人押運貨物，也少不了讓人休息的旅舍。因此，旅舍是人們經常與遠地有接觸以後的事，是高度文明表徵之一。那麼，我們中國什麼時候起有旅舍呢? 而代表其設施的標幟又作如何的設計呢?

商代以前，由於尚不見文字的記載，難以猜測當時是否已有旅店的設施。從甲骨卜辭可以看出商王朝與諸國來往頻繁，經常有長期持續的田獵活動與大規模的軍事行動。爲了傳遞情報，互通使節，都必須在主要通道上有某種設施，以便來往人員停脚之用。西周初的《易經》旅卦爻辭有，『旅焚其次，喪其童僕』、『鳥焚其巢，旅人先笑後號咷，喪牛于易』。不但使節公差，就是商人也能住宿。可見當時旅舍已不限政府的使節，就是從事貿易的商賈也能在其中住宿。

西周初的甲骨文有舍()字，作余形的東西竪於基址一類東西之上之狀。然而屋舍的柱樑并沒有類似的結構，所以應不是表示房屋的側視形。而且旅舍的柱樑應與其他建築物沒有大差別，古人也比較不會以房屋的柱樑結構去表達旅舍的意義。

我們知道余()字被使用爲第一人稱是假借義，它應另有創字的

此一般的行旅一天只行三十里路，約合現在的七公里多，故陸路以三十里設一旅舍爲常制。《周禮・遺人》『三十里有宿，宿有路室，路室有委。五十里有市，市有侯館，侯館有積』。不是國野之道，恐怕就沒有供食宿的地方，故私事旅行的人往往自備乾糧，以防萬一錯過旅舍時不至於挨餓。水路因可在船上休息，并不一定要在如此距離設休息站。

政府的旅舍不但提供食物及休息，有緊急事故需要兼程趕送時，也提供車馬御夫的服務。所以要有管理的人員。西周早期的銅器，就曾提到這一類負責招待使節的官員(陳槃1967: 895-96)。如叔趞卣『用饗乃辟軹侯，逆  出內事人(使人)』。信使之設爲文明之國所共有。初以步行，到了有車馬的時代，當然就可能利用之以傳遞信息。商代的甲骨貞辭有『勿  有示卿死，迖來歸?』(合集296)。迖是商代用來表達傳遞工作的字。此辭大半是因有人死在異鄉，問要不要用接力的方法，早日運回安陽安葬。另一意義相關的字是傳()，意義是傳遞信息的信差(于省吾，釋林: 277-80)。但兩字都是形聲字，其義符一以行道，一爲人。看不出有無利用車馬以縮短傳遞的時間。商代雖已有精美的馬車，利用於軍事及田獵的行動。但商代少騎馬的習慣，道路的修築，恐怕也還未能讓高速的馬車做長途的奔馳旅行。

驛 站

甲骨文又有一羈()字，作一野獸的雙角被繩索一類的東西縛住之狀。貞辭作『至于二羈于之若，王受又?』(合集28157)，問從二羈延長行程至之若，王會不會受到福佑。其他貞辭還提到三羈、五羈(甲骨類纂: 1137)。『羈』大半是從安陽算起，有一定行程距離的設施(齊文心1990: 106-08)。《周禮・遺人》掌『野鄙之委積以待羈旅』。羈即羈字，也是與行旅有關的設施，指的也許是國家所設的驛站，用以傳遞信息及貨賄，大概也備有房間以供御夫休息。羈字既然以有角的動物創意，拉曳的畜牲一定是牛。後來發展到普遍以馬傳

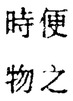
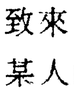
1969c: 663)，大概是戰鬥使用的車，不打算讓君王雍容上車的了。

乘 輿

以人力拉車本是未利用畜力拉車以前的原始辦法。但一個人如能被抬來抬去，高高在上，自能表現其經濟能力及政治特權，故也成爲權威的表現。甲骨文的輿()字，作四手共同抬舉一個擔架或肩輿之狀。這種肩輿已見於安陽的商代遺址(圖12.10)。輿字被應用到一切有關抬高、興起的動作和形勢。另一字輿()，亦作四手共舉一個另一形式的肩輿之形。輿字表達的是動作與形勢，輿則是抬舉的器物。輿本指多人所抬的肩輿，它被轉用到車輿，又由車的輿箱擴充到整個車體。金文的輦()字作兩人推動一部車的形狀。此字本指以人力推動的有輪車，後來也包括人力扛舉的肩輿。

馬車的速度快，對軍事雖很有用處，但對婦孺老弱或沒有經驗的人，馬車并不是舒服而安全的交通工具。除了馬的供應不足外，統治階級也越來越疏於軍事的訓練，《晉書・輿服志》說到了東漢晚期，牛車就變成自天子至於士庶的常乘。牛車雖安全，也不是任何情況都合宜的。如上山、下堂就有點不方便。有些庭院可能規模相當大，自大門至內室有一段距離，貴婦人不想拋頭露面到門外乘車，也有必要以輕便的、隨處可到的肩輿以代步。這種以人抬舉的工具，原來或只是不良於行者的一時權宜，并無低視抬者的人格之意。但是有些男子壯漢，爲了誇示財富，也仿效之而競爲奢侈。

有名的例子如《晉書・桓玄傳》，說桓玄造作大輦可容三十人，以二百人抬舁。可想像其前呼後擁，威風凜凜的氣慨。此種過分的炫耀，當然會引起別人的反感。加以社會的生產力提高，人性尊嚴也漸受重視。以致人們認爲始發明者必爲不仁的暴君，因而把肩輿、步輦的發明歸罪於歷史有名的暴君，如西元前十六世紀的夏桀(竹書義證: 122)，甚至是不久前的秦始皇(格致鏡原: 1221)。忽略了其前已有黃帝發明人力車的傳說，以及東周時在高階層的社會肩輿已甚普

本義。甲骨文的叙()字，作手裏拿着余形的東西。叙有銓叙、叙職等意義，很可能來自在集會時，有拿着『余』類之標幟以表示在序列中位置的習慣。《周禮・小行人》『凡四方之使者，大客則擯，小客則受幣而聽其辭。』由此可知，也許較早的時代有檢驗信符的習慣。古時常以旗幟一類的東西以代表其部族或官職。列班時也許以之爲標記，好像今日的名牌、護照、介紹信等的用途。有事要報告時便高舉之，類似現今之舉手發言。所以金文的對()字，作手舉某物之狀，以表達對答的意義。因此『舍』字有止舍、旅舍的意義大致來自住宿的人，以代表其族、其職的旗幟或使節竪於屋前，以表示某人的臨時駐地，並同時含有警告閑人不要接近的意思。《周禮・環人》『掌送逆邦國之通賓客，以路節達諸四方，舍則授館。』說明住宿的時候要把路節交出來，可以想像古時的旅店，門前有插告示牌的設施，故取以創造舍字。

古代一般人少作遠途的旅行。旅行的都是有要事的信使和使節。他們一定隨身携帶身分證明。後來商業發達，商人來往城市之機會日多，政府就頒發符信以爲許可旅行的憑證及住宿檢驗之用。《周禮》一書所記載的雖不是古代真正發生過的制度，多少反映些古代的習慣。其掌節說『凡邦國之掌節，山國用虎符，土國用人節，澤國用龍節，皆金也，以英蕩輔之。門關用符節，貨賄用璽節，道路用旌節，皆有期以反節。』、小行人也說『達天下之六節，山國有虎節，土國用人節，澤國用龍節，皆以金爲之。道路用旌節，門關用符節，都鄙用管節，皆以竹爲之。』旅行者要携帶符信以證明身分，所以甲骨文的途()字，由余及脚步組成。脚步用以表示旅行的活動，『余』如依《周禮》的記載，應是道路行用的符節。則旅舍之前所竪的似是旗子一類的標幟，如長沙出土戰國漆奩上圖案部分。驛舍前欄杆之旁所竪的木架即極近余之字形(圖12.11)。

旅行在古時候頗不容易。一來道路的修建不發達，旅人經常要携帶笨重的行李，有時遇到河流，還得涉水而過，沒有橋梁可渡。因

運時，才寫成從馬的羈，同時也出現了馹、驛等以馬爲義符的字。

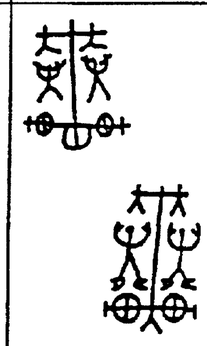
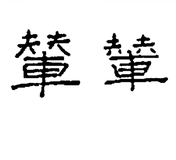
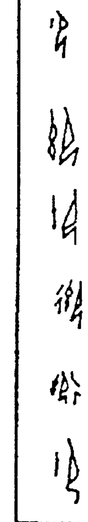
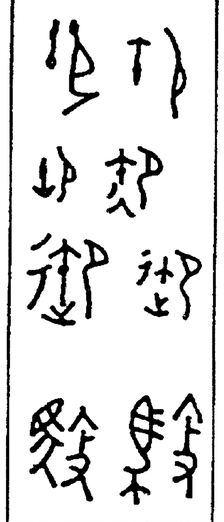
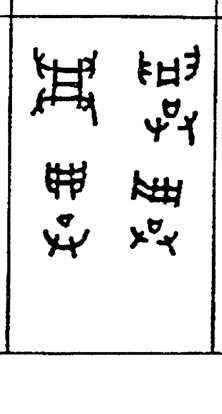
牛車行走速度緩慢，而水運雖爲正常陸運的十倍。但如不戰貨物，以馬傳遞消息(圖12.12)，用接力的方法，則可較水運快速，而且不受有限水道的限制，雖關山險阻，也可通行。故到了春秋時代 利用驛站傳遞信息、接待賓客的制度已普遍建立。東至齊，西至秦，北到晉，南到楚，東南至吳越，中原之魯、宋、陳、鄭，沒有一國不是廣設驛站旅舍以利交通的(陳槃1967: 881)。

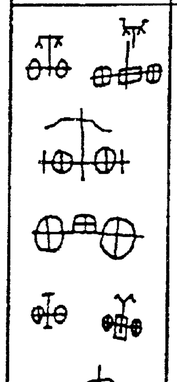
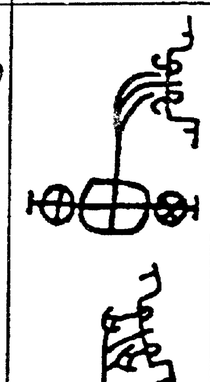
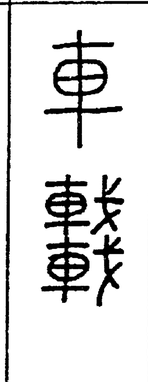
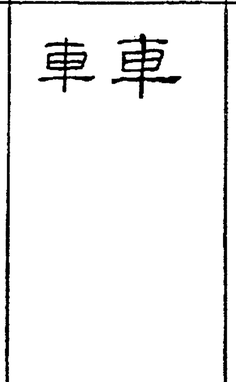
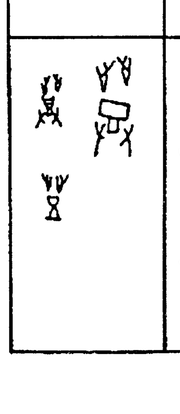
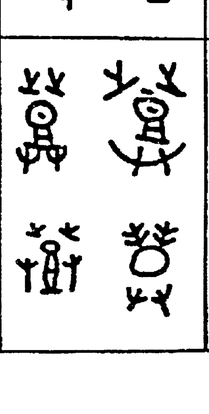
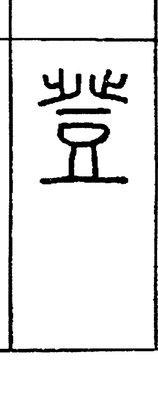
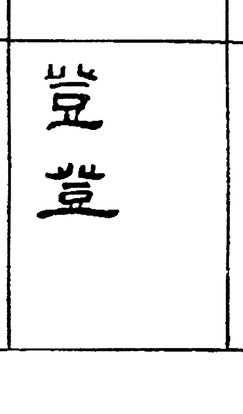
訊息是策劃外交及戰略的重要決策依據。己方的消息要及早送達，敵方的則要盡量阻住其送達。春秋時代的商業已很興盛，溝通有無，牟利甚豐。尤其是軍略物資，各國都希望自己充分獲得，不希望它們流入敵方之手。如楚國所發的行商許可鄂君啟節(圖15.7)，就規定『毋載金革黽箭』。因此，一方面謀求交通的便利，一方面又要在交通要道設立關卡，以阻止信息及貨物的轉送(陳槃1967: 892-98; 曲守約1958: 307-11)。金文的關(閞)字，作有二扇户的門上有關門之狀。關卡是一個城市或一國門户的所在，是糾察、防閑、課税，不可輕易放行的緊要地點。故關字有兩個主要的意義。一是關閉，防止交通之進行。一是重要門道，是交通的聯絡點。

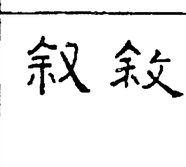
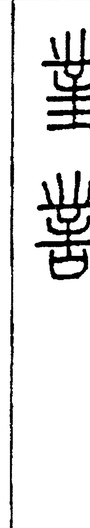
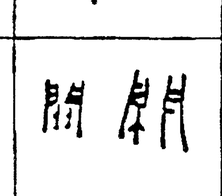
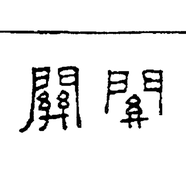
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				步 象一前一後的腳步，表示行進之意。
			走	走 象兩手上下擺動及一腳步，表示快步走之意。
			奔	奔 象擺動的雙手及多腳步，表示快速奔跑之意。
			遲	遲 象於行道背負一人，行走遲緩之意。

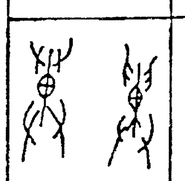
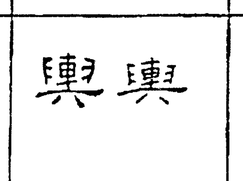
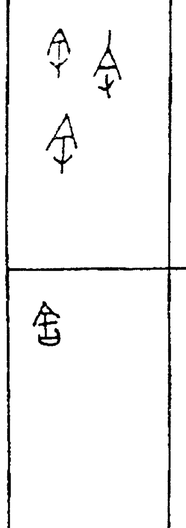
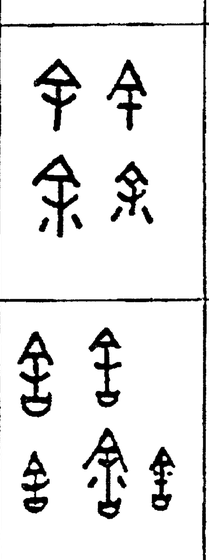
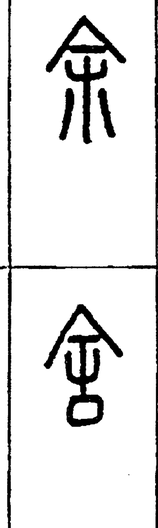
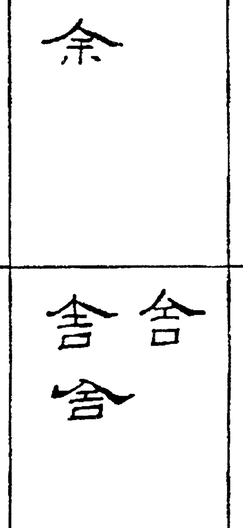
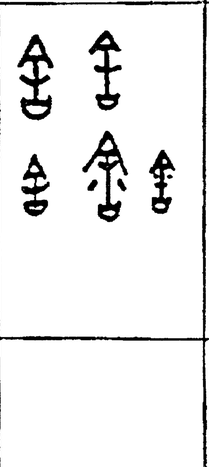
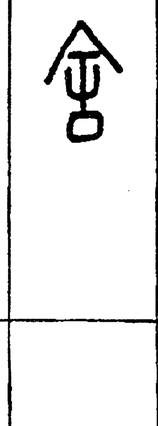
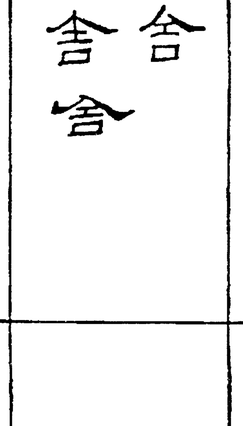
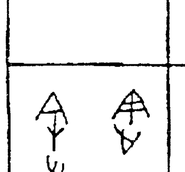
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
			後	後 象腳受繩索捆縛，行走後於人之意。
			涉	涉 象兩腳跨越河道水流之意。
			朕	朕 象手持工具彌補船體的接縫之意。

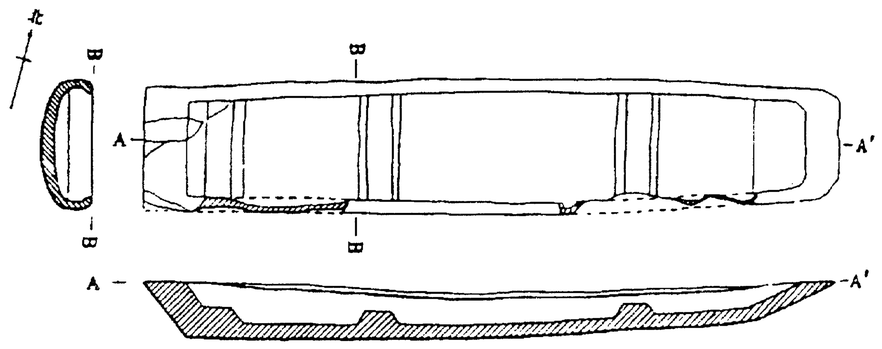
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
			舟	舟 象由多塊木板組合的船形。
			凡	凡 帆 象一面帆之形。
			行	行 象有規整的行道形。
			律	律 象手持筆繪畫行道構築藍圖，修路有一定規格及要求之意。
			建	建 象手持筆繪畫供行路的建築藍圖之意。

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				輦 象一部有輪子車由兩人推動狀。
				御 禦 造意不清楚，或與跪坐乘駕之習慣有關。 象跪坐於繩索之前，舉行攘除災祟的儀式之意。 馭 象手持鞭子馭馬之意。
				與 象四手共同抬舉之肩輿或擔架之狀。

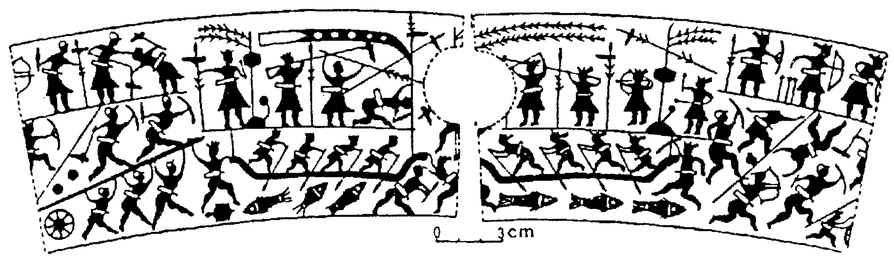
商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				車 象各種或詳或簡的車形。
				登 象雙手按着墊腳的東西，讓他人登上車之意。

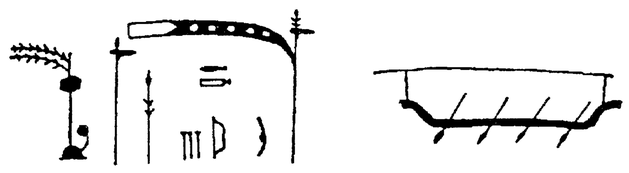
商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				敘 象手持符節大致用以確定序列時的位置之意。
				對 象手舉符節表示有所對答之意。
				關 象門上設有關門之意。

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				興 象四手共抬一肩輿之意。
				余 象旅行者所常持帶的某種符節或旗幟形。
舍				舍 象豎立招牌一類之物於建築物之前，表示為招待旅客的客舍。
				途 由腳步及符節組成，表示為行途上常見之事物。

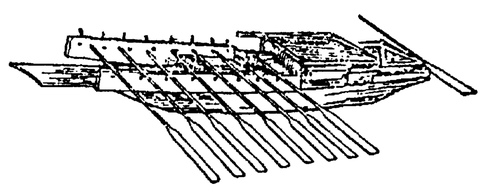


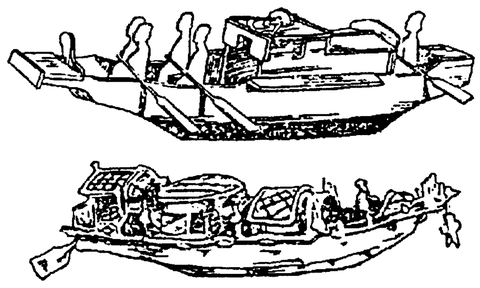
(插圖12.1) 三千至四千年前的獨木舟。(王永波1987: 30)





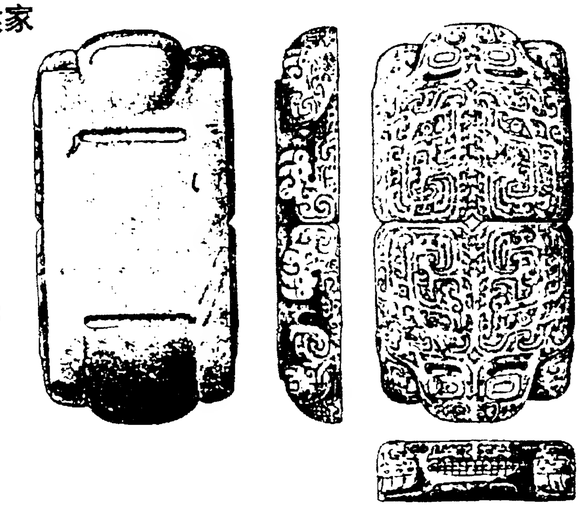
(插圖12.2) 戰國銅鑒上的水戰紋及戰船和武器裝備示意圖。(郭寶鈞, 山彪鎮: 21)

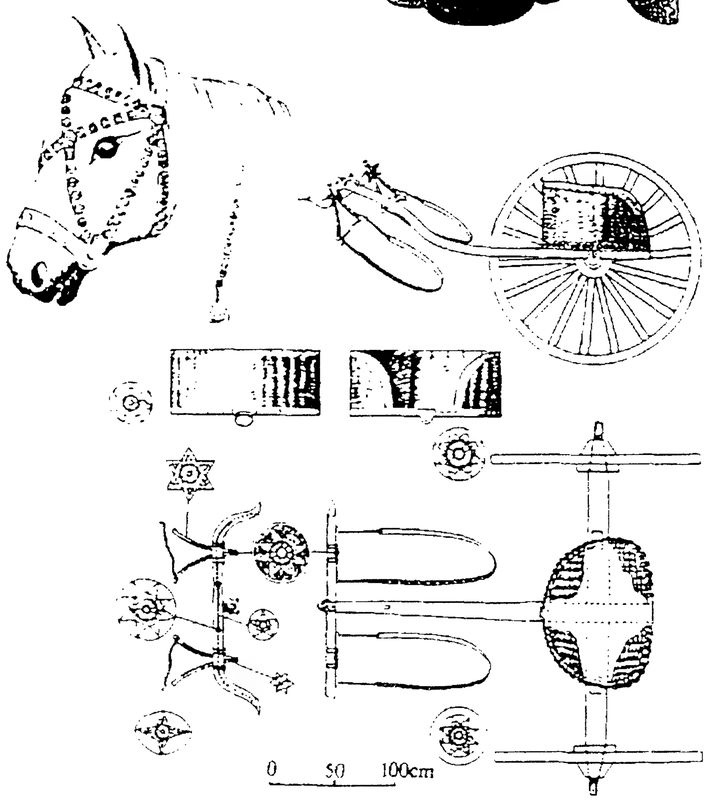




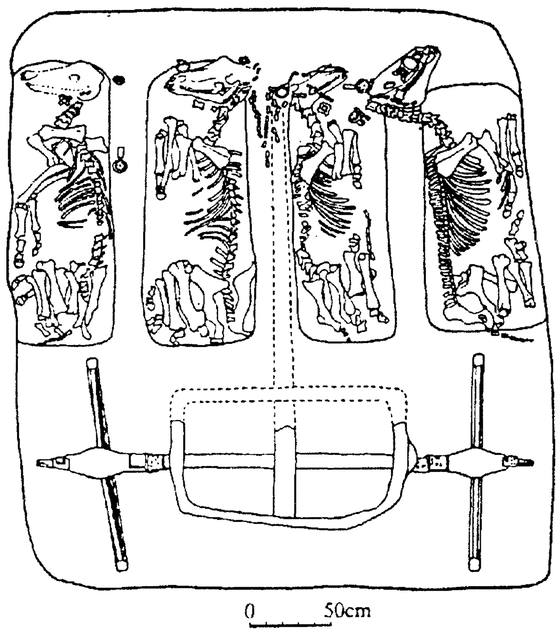
(插圖12.3) 漢代的木船和陶船模型。(交大造船 1977: 19-20)

(插圖12.8) 商代乘石。(侯家莊1001墓: 圖版83)

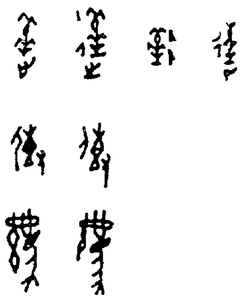




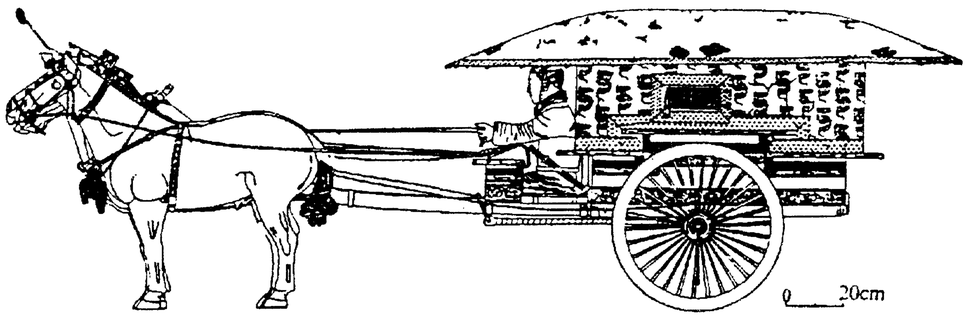
(插圖12.9) 復原之一商代馬車及馬之裝飾物。(石璋如, 北組墓葬: 150)



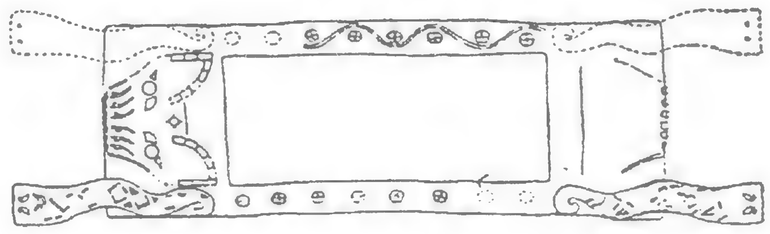
(插圖12.6) 西周時代的四馬車坑。(琉璃河1974: 319)



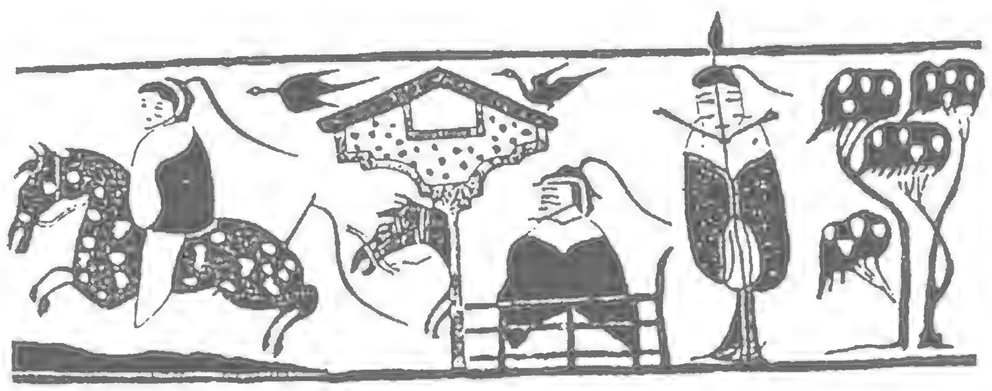
(插圖12.6a) 甲骨文有關驛傳的字形。(甲骨類纂: 876, 1137, 1140)



(插圖12.7) 秦俑坑銅馬車模型。(秦俑考古1983: 2-3)



(插圖12.10) 商代抬盤的復原。(商周考古: 98)



(插圖12.11) 長沙出土戰國漆奩上圖案部分。欄杆之旁所竪者即可能爲旅舍余形之標識。(商承祚, 漆器: 30)



(插圖12.12) 魏晉時代畫像磚上的驛傳圖案。(甘肅博物館1976: 圖1)

第十三章 生命循環

死亡的概念

在任何社會, 生與死的時刻總是富有特別的意義。因爲生代表加入社會, 死則終止社會的活動。不論古今中外, 都有各種不同的儀式和活動來紀念這兩個不平常的時刻。尤其是死亡的儀式, 更是總結一生事業成就的時候, 常常伴以各種贈謚、加爵等榮耀死者的儀式。喪家也往往不惜花費金錢加以辦理, 讓死者得到適度的表揚, 讓生者也得到適度的滿足與安慰。喪儀也起着反映親戚關係、朋友交情的社會功能。故我們先來討論死的問題。

對於現代人來說, 永久離別的死亡是件可哀戚的事。所以不管是否出自真誠, 參與者都要表現出哀戚的氣氛。但在遠古的時候, 人們對於生與死之間的生理現象尚不太了解。相信靈魂不滅, 死亡常被視爲新生的開始(Hoebel, 人類學: 387)。以爲死與生有如一環的兩端, 循環不盡, 沒有什麼值得特別悲哀的。甚至有時還認爲是種可喜的情況。因爲通過死亡, 可以用老弱之身軀換來一個新生的身體與生命。生與死的現象是古人沒法理解的很多事物之一。同時, 他們認爲物物有精靈, 死後精靈也有某種樣子的生活形態, 并不是永久的死滅。

葬 儀

各種不同的葬俗反映人們對死後精靈世界的不同看法。埋葬時身軀安置的姿勢也常反映人們所了解的死後世界。就是隨葬的器物, 也表現一個社會所到達的文明程度和社會的結構。所以埋葬的習俗是了解古代社會的一個很重要線索(Fagan, 考古: 195)。甲骨文的死字有兩形, 一作一人跪於朽骨之旁, 頭低垂似有哀悼的意味(𣦵)。一作尸體以不同的姿態放在棺中之狀(𣦵)。尸體鄰近的小點, 可能表示隨葬物或朱砂一類代表『血』的紅色東西。跪於朽骨旁的第一形罕見於甲骨刻辭, 其中有一條刻辭表現出死亡時的境況。那是一位老將軍被派遣去遠地監督某部族的軍隊, 二十幾日後不幸在途中去世(合集17055)。可能死亡的地點距離國都太遠, 不便舉行正常的儀式, 只取回其腐朽乾淨的骨頭回安陽安葬, 故用此罕見的跪於朽骨旁的死字。另有有刻辭作『勿艹有示卿死, 迖來歸?』(合集296)。迖有傳送的意思, 此占卜似是因死於外地, 問是否用接力的方法運回安葬。

中華民族是許多不同的氏族經過長期間的融和而形成的。不用說, 其表現的葬俗也必定多種(王仲殊1981: 449-56; 曾騏1985: 18-26)。從上述甲骨文的死字造形, 可以看出當時有埋棺、洗骨等不同的葬式, 而埋葬的姿勢也有仰卧、側卧等不同。不同的姿勢有時是種地位的差別, 有時只是習俗的不同(圖13.1-3)。這些不同的葬式和姿態都可以從考古發掘得到實證。直肢仰卧是商人埋葬的正常姿勢, 側卧曲捲則大半屬於從屬的地位(黃展岳1974: 156)。這種習慣在新石器時代晚期的某些地區已是如此(圖13.4)。但是在個別的文化區, 側卧曲捲則可能是正常的葬姿(甘肅博物館1980: 223)(圖13.5)。以下就一些證據來推測死亡儀式演化的大致情形。

死亡儀式的演化

廣東和台灣地區, 不久前還保存着『蓋水被』與『點主』的喪葬儀式, 現在恐怕很少人會知道它們源自何種習俗, 有多長的歷史了。所謂『水被』是一塊五尺來長, 二尺來寬的白布, 在中央縫上一幅同長而尺來寬的紅布。在入殮之前, 要先由孝子爲尸體蓋上水被, 然後再輪由其他親人向尸體蓋上(劉萬章, 婚喪: 61; 吳贏濤, 民俗: 154)。至於點主的風俗, 則流行甚廣, 很多地方都還施行着。那是請一位有名望的人, 在預先寫有王字的神主牌上, 用朱筆點上一點成主

上或謀利他人的不同考慮。上古的人生產水平低，經常糧食匱乏。尤其是當疾病流行或部族遷徙頻繁時，病弱的老人往往建議把自己殺了以喂飼同胞，解除一些饑餓的危機。對那些老人來說，那是對族人一種有貢獻的解脫，要比病死而腐朽於地下心安得多(肖兵1980: 75)。

在中國，棒殺老人的痕迹可能可以追溯到幾十萬年前的北京周口店猿人。其頭蓋骨被利器擊破，以致考古學家認爲那是人吃人的現象(Hoebel, 人類學: 143-44; Pearson, 人類學: 106)。或以爲吃人肉并不是爲了饑餓，而是古人以爲它可以增强個人的魔力(Pearson, 人類學: 106)。但是，這些解釋都值得商榷。

最明顯的證據應是至少有七千年歷史的廣西桂林甑皮岩遺址。該遺址共發現十四個頭骨。其中四具的頭骨發現有明顯的人爲的，以棒狀物或利器劈削，或以尖狀器猛力穿刺等致命傷痕。其年齡都在五十歲以上。其他年輕人的頭骨就没有這種現象(張銀運1977: 7-8)。死者頭骨破碎，在古老的遺址是很平常的現象。在那遥遠的古代，爭端少，不應該有那麽多人因戰爭而被打死。而且在古代，五十歲已算古稀。依統計，舊石器中期有一半的人死於二十歲以前，舊石器晚期則有三分之一的人死於二十歲，只有十分之一達到四十歲(賈蘭坡1985: 13-17)。八千年前時，依裴李崗的墓葬年齡統計，八十人中，最年長者爲四十一歲，只二人。二歲以前者三十六人(朱延平1988: 1029-30)。就是到了周代，五十六歲以上的也只佔百分之七(焦南峰1985: 85)。很顯然，這幾個甑皮岩老人都是因爲年老難以照顧自己的生活，由子孫執行再生的儀式。被殺的人没有感傷，執行的人一點也不覺得有罪惡感。類似的習俗到很晚的時代還保留着。

民俗調查者在四川省發現出自同一來源的兩則故事，反映出當地以前有殺老人而吃其肉的習俗。故事敘説一老人於屋頂補葺茅草蓋，其子在屋下燒煮開水，大叫父親下來，以便烹煮之以饗宴村人。父親回答説他尚有謀生的能力，請兒子寬緩些時日。但兒子答以父

字(劉萬章，婚喪: 72-73; 吴嬴濤，民俗: 154)，完成埋土前的儀式。這些特殊的葬俗，到底有什麽意義呢?

遠古時代的人們不了解死與生之間的生理現象，也不明白懷孕的真正原因。見到人有生有死，很容易想像死生是持續的過程。以當時的智慧和持有的靈魂信仰，他們顯然會把生與死聯繫起來看待。人死後靈魂會回到老家的圖騰，由之再投胎出生到人間來(李宗侗1973: 295)。這是古人的一般概念。既然死生有這樣的變化，那麽靈魂是如何離開身體的呢? 就不能不想出個答案。大概古人看到皮膚破裂會流血，流血過多會死亡。這種觀察可能導致人們相信，要獲得新生命就得讓血破體而出，靈魂才可以隨着血液逸出體外，重新投胎出世做人。因此很多民族，古時都有不流血的自然死亡是不吉利的想法。因爲靈魂得不到解放，就會導致真正的死滅，故很多人不怕死，只怕死得不得其法。

棒殺老人

要達到使人流血而死的最簡易方法應該是使用暴力，所以中國古時候也有把老人打死以便其超生的習俗。在文明人看起來，那是很不人道的野蠻行爲，爲法律、人情所不許。但價值取決於觀念，在有那種思想的時代，打死親人却是爲人子者所應盡的孝道，否則死者靈魂會因不能再生而前來騷擾親人，成爲全家的真正不幸。殺死老人的習俗反映在甲骨文的微(𣪊)字，它作一手拿着棍棒撲打微弱的長髮老人之狀。因爲受棒打的都是年老體弱有病的老人，故微字有生病、微弱等意義。至於此字的另一組假裝、秘密等意義，可能是後來認爲公開棒殺老人不雅或不仁，改爲暗中行事而引伸來的。對古人來説，以一老弱病殘之身軀，更換一新生健康的身體，是没有什麽可遺憾的。

棒殺病弱老人的習俗并不是遠古的中國所獨有，在其他的早期文明也有類似的習俗(Hoebel, 人類學: 369)。此俗也有可能起於經濟

些地區少數民族仍有此俗保存。東北地區於人死後，高掛其尸體於樹，讓鳥啄去朽肉，或丢棄原野讓野獸食其肉。從歹從肉的殆字，《説文》解釋是「禽獸所食餘也」，即反映此俗。如果撿回來的骨頭没有被吃得很乾淨，有殘肉留着，就表示此人生前有罪，家人就會大爲不安。西藏的富裕者甚至要延請僧人割下其肉以喂鳥獸，連頭骨也要搗碎，混合食物以喂鳥獸(劉仕驥，葬俗: 85-87)。

埋棺葬

稍晚於墨子的《孟子・滕文公上》也有，「蓋上古嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之于壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視，…… 蓋歸反蘆裡而掩之」。説明由於不忍見尸體受摧殘的心境，才改良成埋葬的方式。小篆的壑(𡈼)字由三部分合成，一手(𠂤)、一塊朽骨(𠂆)、及一個河谷(谷)。此字的創意是用手撿拾已被野獸啃光的白骨的地方是深谷的所在。深谷人不常去，是丢棄尸體的好場所。人到深谷常是爲了撿拾骨頭，故以其意造字。在較早的時候，用手撿拾骨頭即足以表達深谷的意思，後來加上谷的部分只是使意義更爲清楚。新石器時代的遺址常見二次葬的現象(邵望平1976: 168-72)，很可能就是把野獸吃剩的骨頭加以整理而埋葬的結果。後世的二次葬則是把埋葬過，肉已朽腐乾淨的骨頭挖出再埋，或先讓尸體朽化後才埋骨，顯然都是此習俗的孑遺。用木棺斂藏尸體不受鳥獸的侵擾是後來才發展的習俗。

尸體刺紋的美化

雖然社會已發展到要把尸體殮藏於棺木，不受鳥獸的侵擾。然而，要把尸體破壞，使其流血的觀念還是一時捨棄不了的。有些地區就採用變通的方法，把身體某部分切割下來，與軀體同穴埋藏，替代暴力的放血儀式。半坡及其他仰韶文化的遺址，曾發現把死者的脚或手的指頭割下而與尸體一起埋葬的現象(肖兵1980: 73-77)。當人們

親已吃了他人的肉，現在輪到他回請的時候了。父親覺得没有可辯解的地方，只好下屋接受烹煮的命運。另一則故事則是父親要兒子殺一頭牛以代替他，從此該鄉的人，喪家就宰殺一頭牛以宴請村人，就不再殺老人了(管東貴1974: 448-49)。這些故事無疑反映古時有棒殺老人，解放精靈以投生的古老傳統。在很晚的時候，有些地方的中國人仍記得這種傳統。西元前三世紀的屈原於《楚辭・天問》中有『何勤子屠母而死分竟墜』的反問。大概楚國宗廟的壁畫有夏啟殺母的故事題材(肖兵1980: 75)，屈原不了解這種古代的習俗，才對天提出質問，何以做出這種大逆不道行爲的人還被認爲是賢君。後世的好事者更造出神話，説啟的母親爲避免與治水中的禹碰面而變成石頭，石頭又爆裂而生出啟，啟等於殺了自己的母親，使得尸體分散數地(臺静農，天問: 54)。

放棄山野待死

當社會的文明程度提高時，人們覺得親手殺死年老的親人有些不忍，就改把老弱送到野獸出没的山野，讓野獸來執行放血出魂的工作。等野獸把血肉吃了後，才撿回骨頭加以埋藏。故有歿(𣦵)字表現以手撿拾殘骨(𠂆)的景象。以下一則漢代的故事，也可以證明這種習俗的存在。原穀幫父親共同把祖父抬到山上去丢棄。當原穀把擔架也帶下山時，父親問他爲什麽把擔架帶回來。原穀答説要留待將來抬父親之用。父親不願將來自己被送上山，孤零零地等野獸來咬死，因此把祖父又抬回家來奉養，原穀因此博得了孝孫的好名聲(王增新1958: 48)(圖13.6)。北美洲的愛斯基摩人到晚近的時候仍有丢棄老人的習慣，這是很多人都知道的。漸漸人們又覺得，把老人送到荒山野郊等野獸來咬死是種不仁的行爲。就改變於死後才丢棄於荒野，等些日子才去撿回已被野獸啃光了的骨頭加以埋葬。戰國初期的《墨子・節葬》説，『楚之南有炎人國者，其親戚死，朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成爲孝子。』指的就是這一類的葬俗。不久前，中國的某

在西洋，紋身的習俗起碼可追溯到四千年前埃及的木乃伊乾尸。中國没有製作乾尸的習慣，皮肉無法保存數千年，故不能看出紋身起於何時。但從文獻記載的刑法制度，知三千多年前的商代已用刺墨之刑，則刺紋之起源當更早些。有以爲六千多年前半坡陶盆上的人面魚紋即爲紋身的表現。

歷來解釋紋身的起源，或説源自水災之後，大地只剩兄妹兩人。爲了不讓人類滅絶，其中一人以黑炭塗臉，讓對方在認不出其身分的情況下交配，終於能够繁殖子孫。有些地方則説爲了工作的需要，入海捕魚的人刺上魚鱗花紋，可矇蔽魚鮫而不受到襲擊。但在有些地方就可能與死亡的儀式有關。

周朝的祖先古公亶父，有意讓第三子季歷繼承其權位，因爲季歷的兒子昌很賢能。但是礙於有傳位給長子的傳統，心中鬱鬱不樂。此心事爲長子太伯和次子仲雍得知。兩人爲了成全父親的願望，《史記・吳太伯世家》記載，「於是太伯、仲雍二人乃犇荆蠻，文身斷髮，示不可用以避季歷。」一般的解釋以爲，吳越二國爲紋身的民族，太伯與仲雍入境隨俗，也斷髮紋身成爲野蠻人，所以不能回國繼承權位。這種解釋並不很合理。周是穿有衣服的民族，二人只要留上頭髮，穿上衣服，就能恢復周人的服飾，一點異樣也没有，何至於不能再當文明人？再者，先秦文獻講到中國境内有紋身的民族竟只有吳和越。那有這麼巧的事。兩兄弟不約而同，分别投奔域内兩個僅有的紋身之俗的地區。猜想太伯與仲雍之所以紋身，是要以周人死亡儀式來象徵自己已不在人間，要周人不必再等待他們而立即擁立季歷。因爲二人分别對吳、越有教化之功，吳、越人民爲了表示尊崇，也仿效他們在胸上刺紋，以致最終成爲吳、越兩地的特殊風俗。後人不知此歷史事件反映周人於尸體刺紋的習俗，而周人大概後來也放棄此種習俗，人們才誤會吳、越本爲紋身的民俗。吳、越居處多湖泊，很多人以捕魚爲業，所以才附會起源於以紋身避免魚鮫的攻擊。有些地區，如東周時代的楚墓，常見於尸體下鋪一塊幾何形花紋

於人身的紅色粉末。

本文開頭所説的水被和點主，反映的就是親自殺死親人的上古遺俗。有些地方的點主要用孝子中指的血去點紅(郭立誠，**禮俗**: 167)，把要將血自身上流出體外以放縱靈魂的遠古觀念表現無遺。廣東連南的瑶族洗骨葬，將鷄血或兒子指頭血滴在頭骨上(**原始社會史**: 481)，也具有同樣的意義。血是液態的，故叫作『水被』。死的本來意義是經由死的終止，到達再生以重新加入社會。但是由於文明的概念，演變成不但不殺老人，到漢代甚至以玉匣殮尸，或以白泥膏、木炭等東西密封棺木，希望尸體長久不腐，就大爲違背古人的原意了。

重男輕女

一個種族能否生存下去，大大取決於生殖能力的强弱。既然死是不可避免的自然規律，人們最大的希望是後代能代代堅强地永遠繁殖下去。使用爲生長、生命的甲骨文生(𤯔)字，作一株青草長於地上之狀。草的生命力强，經過嚴冬的蟄伏，一接觸春天的氣息，就馬上茁長出來。而且不論在石下或陰暗之地，都有辦法排除阻礙而成長。在醫術不發達，孩童夭折率高的古代社會，人們是多麼希望後代能像青草樣地堅韌，不管在何種困難環境下都能茁壯生長，永遠繁殖，所以商代常見干求生子的卜問(胡厚宣，**婚姻**: 17-18)。商周的早期銅器銘文也希望它能傳之子子孫孫，永寶用享。

《孟子・離婁》有『不孝有三，無後爲大』的話語，充分表現没有子息在中國有史的時代是件很嚴重的缺憾。就是其他的社會也有類似的觀念。當説及子息時，在較早的母系氏族社會，很可能只有女兒才被認爲是家族的真正延續者(楊希枚1955: 219-24; 衛惠林1961: 4-5)。但在中國，自有文字記載以來就是父系的社會，已是重男輕女，以男孩計算子息的成員了。這種觀念在商代的卜辭表現得很明顯。當問及生男還是生女時，男嬰稱爲嘉，女嬰稱爲不嘉(胡厚宣，**婚姻**: 23)。其岐視女性的態度表現無遺。一篇西周的詩，《詩經・斯干》

又不忍分解尸體，就改爲全尸埋葬。但是讓靈魂隨血液逸出的觀念仍留存於人們心裏，因此發展了象徵性的放血儀式。甲骨文的文(𡆥)字，作一人的胸部刻有種種形狀的花紋形(圖13.7-8)。刺紋是種美化的工作，故文引伸爲文學、優雅等需要修飾的事物。此字在甲骨、金文都作爲死者的美稱，不見用以贊美活着的人。如商王文武丁是死後的名號，周文王是周人克商後才追封的。其他若前文人、文考、文母、文祖、文妣，無不是對死者的稱呼(周法高，**金文**: 5523-25)。想來商人和周人都有於死者胸前刺花并染紅或並撒上紅色的粉末以代表血，以象徵破體流血的古老傳統。

紋身的來源

中國有一件歷史記載，恐怕是反映周人以刺紋表示死亡的用意，却被誤解成吳、越本是紋身的民族。紋身是指刺破皮膚，然後在創口敷用顏料，使身上帶有永久性花紋的措施。皮膚顏色較黑的民族，大概由於顏料的色調難於在皮膚上顯現，就用針縫或燒灸的方式，在皮膚造成隆起成圖案的瘢痕。刺紋的原因，現在最普遍的是爲了美觀，古時則還有以爲可防病却災，或作爲標明成年的身分、團員的資格等等。

如果没有相當的理由與收益，人們是不願肉體忍受傷痛的。但是爲了某些原因，尤其是愛美，很多人不但能忍受一時的痛苦，還能忍受永久性的傷殘。譬如過去的某些民族，有些女性用金屬圈逐漸把頸項拉長，以爲脖子越長越漂亮，以致頸部肌肉萎縮，承受不住頭部的重量，甚至引起窒息而死的危險。又有些人用東西把嘴巴撐大，以致嘴脣肌肉萎縮，不能合攏起來，喝水要把水倒進嘴裏。中國則有纏足之風，用布帛把雙足緊緊裹住，壓縮肌骨的成長，使行動遲緩不便，但却被認爲這樣走起路來婀娜多姿。在種種傷殘身體以達美觀的方法中，紋身雖是現代少數人採取的措施，但却普遍存在於各民族。

透雕的紅漆木板(葉定侯1956: 23-25)(圖13.11)，可能就是刺身塗紅習俗的孑遺。晚至明代仍有此俗(劉恩元1982: 29; 楊豪1962: 394)，甚至晚近的台灣(余光弘1980: 161)。古代紋身的圖案大致與台灣高山族的類似，都是幾何圖形的。可惜商代以前的古尸難有保存的，不能核證有無刻花，幸好還可以從文字得到一些了解。

商周時代於臉上刺墨是對人體構成傷害的最輕微處罰。其他較嚴厲的，依次爲割鼻、斷脚、去勢、處死。刺墨的用意是對犯罪者的一種警戒和寬恕。很可能在中國就以死亡儀式的刺紋，象徵處死的刑罰，讓罪犯從事生産以贖罪。

只有通過死亡的儀式，才能合理地解釋爲什麼太伯和仲雍以斷髮紋身以示不用，以及以刺墨爲犯罪的標識。在一件戰國時代的舞戈紋飾，有一脚踏日月、手持道具的巫者，身上滿佈鱗片(圖13.9)，可能即是紋身的表現。巫可能以此死亡儀式表現其有異於常人，能與神靈交通的魔力。

血的象徵：紅色

由於社會有惻隱之心，葬俗才有了以上的演變。但因有必須流血才是正當的死法的觀念。所以，喪葬儀式中以紅色的東西代表血，就成理所當然的措施，也是世界各地普遍的現象。一萬八千多年前的山頂洞人遺址，尸骨周圍就發現撒有赤鐵礦的紅色粉末(賈蘭坡1978: 91)。由於此址年代太早，還難斷定那時是否已發展到以紅色的東西象徵血的宗教意識。六千多年前的仰韶文化及其後的墓葬，朱砂更是常見之物。商代稍具規模，或屬於士族有隨葬物的墓葬，幾乎没有不見紅色的朱砂，只有低級民衆或奴隸才不見朱砂(石璋如，**建築**: 294-96)。而且這種現象不但見於中國新石器時代以來的墓葬，也見於外國的墓葬(Hoebel，**人類學**: 204; 高去尋1947: 151-52; 熊谷治1981: 20)，可以説是全球性的。它可以肯定是代表血，表示賦予新生命了。就是後來演進到以棺木埋葬，也以紅漆塗棺的内部，以替代撒

心。卜辭的『婦好娩不其嘉? 王占曰:「……不嘉。其嘉不吉。」于□, 若茲, 迺死。』(合集14001) 是嬰兒死亡的例子。由於嬰兒的死亡率高, 家人要等候一段較長的期間, 確定孩子可以活下去, 才加以慶祝并給予舉行命名的儀式。《禮記・內則》言於三個月之末擇日命名。在外國, 有些地方要等二、三年後, 孩子會走路時才命名(Pearson, 人類學: 269; Hoebel, 人類學: 379), 它無非是要確定嬰兒可生存。金文的字()字, 作一嬰兒於家廟之中。表示介紹嬰兒於祖先之前, 成爲家族的一員。給予名字的孩子才是可計數的下代子孫, 故引伸以稱孳生越來越多的文字。

嬰兒的平安順產表現於甲骨文的毓()字。此字有兩形, 一作婦女已產下頭朝下的嬰兒, 并伴隨着血水之狀。有時婦女之旁有一手拿着長衣(), 準備包裹新生之嬰兒狀。另一字形作嬰兒已滑出子宮之狀()。這兩形後來演變成同音讀而意義相近的兩字, 第一形是毓字, 着重贊美母親扶育子女的辛勞的偉大。第二形爲育字, 偏重養育、教育的教養過程。

孩子生下來後當然要通知親友們其性別。其方法記載於《禮記・內則》, 『子生, 男子設弧於門左, 女子設帨於門右。』弧是男子將來從事武職所需要的弓。帨是婦女於家中服侍親長用飯後拭手的佩巾。故用以分別象徵男女的性別。外國也有類似的習俗, 男嬰强調武職, 女嬰則爲人妻(Pearson, 人類學: 266)。《禮記》的記載反映於金文的帥()字, 作一塊巾懸掛於門右之狀(龍宇純1959: 597-603)。

棄 子

能有後代延續雖是人人希望的可慶可賀的事。但有時因某種原因, 如多胞胎、非婚生子、食物不足、或某種宗教信仰, 不但女嬰, 有時連男嬰也被拋棄或絞死(郭立誠, 禮俗: 110-13; 李奕園1962: 25)。甲骨文的棄()字作兩手拿着簸箕拋棄尚帶有血水的新生嬰兒之狀。有時更包括兩手持一段繩索(), 以明示絞殺的動作。從此字

有『乃生男子, 載寢之床。載衣之裳, 載弄之璋。其泣喤喤, 朱芾斯皇, 室家君王。乃生女子, 載寢之地。載衣之裼, 載弄之瓦。無非無議, 唯酒是議, 無父母詒罹。』父母的偏心很明顯地表現出來。商王室對先王的特祭上推五世, 而先妣只及二世, 也可見女性地位低於男性(常玉芝1980: 230)。

甲骨文的嘉()字作一跪坐婦女和一把耒形。耒是男子耕田的工具。此字表達婦人生有一個能勞動耕地的兒子, 是值得嘉美的事。另一字好(), 作一個婦女抱持一個男孩之狀。男孩是將來主持家計的人, 也是人人喜好的事。商代卜問待產嬰兒的性別是較早期的事, 後來很少這類的貞問。這會不會是商人已了解到性徵於懷孕時已定, 不是祭祀或祈禱所能改變的, 故就不再多費心思去探尋了呢?

生 育

商代有三個字關係到生產的過程, 即懷孕、臨產和安產的不同階段。甲骨文的孕()字作一個婦女的腹中有一個胎兒之狀。甲骨文還有一個有趣的字, 作母象腹中懷有小象之形。生產在不久以前還是件危險的事, 在古代更是冒生死的事。商人對整個過程都很慎重和關心。在預產期幾個月前就不斷地占問其安全。如『甲申卜, 殼貞: 婦好娩嘉? 王占曰:「其唯丁娩嘉, 其唯庚娩弘吉。」三旬有一日甲寅娩, 不嘉唯女。』(合集14002) 『辛未卜, 殼貞: 婦X 娩嘉? 王占曰:「其唯庚娩嘉。」庚戌娩嘉。三月。』(合集454)。第一例於卜問後三十天, 第二例則經三十九日才見順利生產。故有人以爲從這些刻辭推測商人已略知預產期。

甲骨文的冥()字作兩手掰開子宮而取出小孩之狀。古時有在暗室生產的習慣, 故稱產房爲暗房(郭立誠, 禮俗: 99)。故此字又被使用於與黑暗有關的意義。此字的本義後來被形聲字娩所取代。古代醫學不發達, 難產事件較多, 所以對是否順產, 母子的平安非常關

婚姻制度的傳說

用婚姻制度確定某對男女爲夫婦, 爲永久性的伴侶, 逐漸取代群婚等不對等的婚制。它起碼表示人們對生育的原因已有相當的了解, 即生育是特定男女間的結合而不是女人與精靈的結合。婚制對於社會的結構及進步起着相當大的作用。中國對於婚姻制的起源没有多少傳說留傳下來。但通過與少數民族的傳說作比較, 還可以得到一個概況。在有關中國古代的傳說中, 伏羲和女媧是黃帝以前有比較詳細事迹的聖王。此兩人是中國民族或婚姻制度的創造者。《古史考》有『伏羲制嫁娶, 以儷皮爲禮』的記載。儷皮即一對鹿皮。《風俗通義》則説, 『女媧禱祠神, 祈而爲女媒, 因置婚姻。』在漢代墓葬的磚瓦或畫像石上的浮雕, 伏羲和女媧的形像常作尾巴交纏的一對蛇身人首, 或手中各持規與矩, 還常常伴有日與月(芮逸夫, 中國民族: 1029-77; 聞一多, 全集: 3-68)(圖13.12-14)。漢代的人大概以爲他們有保護死者安寧, 不受邪氣侵擾的神力。他們雖是兄妹, 却結爲夫婦, 是古時家曉户喻的人物, 責任婚姻制便是他們共同創造的。

繁殖雖不是結婚的唯一目的, 却是很重要的功能。讓我們看看傳説伏羲與女媧如何繁殖人類。《風俗通義》記載, 『俗説天地開闢, 未有人民。女媧摶黃土作人, 劇務力不暇供。乃引繩於泥中, 舉以爲人。故富貴者黃土人, 貧賤凡庸者絙人也。』這個故事或者可以理解爲, 人終不免一死之途, 女媧没有時間及耐性繼續塑造人類, 故創立婚姻, 讓人們自己去繁殖自己的後代。但要了解整個故事發展的意義和背景, 恐怕非得通過民俗學的分析不可。

古代的婚嫁要行納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎六禮。在伏羲的傳説中提到的鹿皮, 也是《儀禮・士婚禮》中納徵的禮物(即現今的下聘), 由男家送一對鹿皮給女家。後來鹿皮不易得, 乃代以他物。但豪奢的王公貴族, 不但送鹿皮, 更要選擇珍貴的虎、豹等獸皮以誇示豪闊。我國在商、周以來已是農業高度發展的社會, 一般人衣絲帛, 鹿皮并不實用, 而且也不易獲得。爲什麽結婚納徵時的

形知所拋棄的不全是死嬰。人們既然以此俗來表達廢棄的概念, 就不會是太偶然的現象。可能古代嬰兒的夭折率高, 故拋棄事例多。

此外, 還有虐待死嬰的習俗。當嬰兒生下後, 如是畸形或死亡時, 往往有加以燒炙或切割成多塊的虐待行爲。或以爲異常的生產是因爲邪氣進入母體所致, 故切割之、燒炙之以驅逐邪氣, 希望下胎可以產下正常的嬰兒。但是根據貴州、湖南、台灣等地的創生神話, 由於早期人們多近親交配, 常有畸形嬰兒的出產。神告訴人們的祖先, 要把肉球切成數塊才會變成完整的嬰孩, 因此人類才得以繁殖。也許這一類的信仰才是切割死嬰或畸形嬰習俗的真正起源。

婚 姻

婚姻是種很重要的社會制度。它規定某些特定的人或人群之間共同生活的合法性、權利與義務(Hoebel, 人類學: 394; Vivelo, 人類學: 170)。婚姻是社會學的重要研究項目。婚姻的型態多種, 反映不同的社會組織。雖然婚姻制度不全是爲繁殖後代的目的而設, 很多時候確是養育子女及子女繼承權利的重要依據。婚姻也是很重要的社會活動, 它使兩個家庭或家族緊密地共同追求榮譽與利益(周鴻翔1970-71: 356-74; 張秉權1979: 198)。

再者, 上古的人不明白懷孕的真正原因。婦女要在事後一段期間, 才會意識到自己已懷有身孕。由於表面上, 懷孕看不出與男人有直接的關係, 古人往往會歸因於意識到懷孕時周圍發生或存在的特別事物(李宗侗, 古社會: 8-35)。因此傳説中的古代英雄人物, 都是母親與各式各樣的現象結合而誕生的。如《史記・殷本紀》記載商朝的始祖契是母親吞食玄鳥的蛋所生, 而周本紀則説周的始祖棄是母親履大人之迹有感而生。如此經過了一段很長的時期, 人們才發現男子要爲懷孕一事負全責, 因此才設立婚姻制度, 規定男女結爲夫婦, 便是永久性的伴侶。

斌雄，阿美族: 10)。在語音學上屬同一個演化的範圍。兄妹遭遇洪水，通過各種巧合而繁殖人類的故事，屢見於中國各民族的傳說。而這其中又以阿美族的傳說最接近事實，也合理地解釋了鹿皮在婚禮中的作用。以鹿皮隔身體而不破壞禁忌，也很符合草昧時代人們的心態。

我們知道血親之間的結合是早期閉塞社會所難避免的現象。一旦社會比較開化，爲了避免混亂血緣關係，或造成畸形兒等原因，就開始禁止血親之間的通婚。認爲那是極不道德的行爲，極嚴重的罪惡。因此後人就想盡辦法，把祖先血親通婚的事實加以掩蓋或美化，以致把人類早期繁殖的階段，歸功於神的創造，如女媧之捏土造人。或把過錯推托給神，說是遵奉神的旨意行事。如唐代《獨異志》，「昔宇宙初開之時，只有女媧兄妹二人在昆侖山上，而天下未有人民。議以爲夫婦，又自羞恥。兄即與其妹上昆侖山，咒曰:「天若遣我兄妹爲夫婦，而煙悉合。若不，使煙散。」則煙即合，其妹即來就。兄乃結草爲扇，以障其面。今時人取婦執扇，象其事也。」(圖13.14)。其他還有兄妹分別把石磨的上半與下半推下山，兩片磨滾到山下後竟套合在一起。或是兄妹分別把針和線丟到山下，線竟然穿過針眼等奇蹟(芮逸夫，中國民族: 1031, 1035, 1043, 1044)。這些奇妙的巧合只有神才做得到，不是天意怎能如此。

文明人對古代社會發生過的事，雖有意加以隱瞞，但并不能去除一切與之有關的習俗。所以鹿皮與婚姻禮儀的關係，也始終模糊地被保存到後代。只有在未完全開化的社會，較不曉得文飾，因此以鹿皮隔離身體的真相才被保存下來。

鹿皮與婚姻的關係經過人爲的隱瞞，其意義遂不爲後人所了解。其禮俗雖還存在，有時却被誤用了。譬如冠禮是男子成人的禮節，表示已達到結婚的年齡，可以遂行繁殖後代的任務了。鹿皮是結婚的信物，不管是男方送給女方或女方送給男方，都不妨礙原來的效用和意義。因此在加冠的儀式中，應該是給予年輕人鹿皮，以備將來

女性，或父親對兒女的權威。其實，它可能只表示源自新石器時代的兩性職業分工。石斧是其時砍樹、鋤地的主要工具，甚至到青銅時代的早期，它仍舊是男子工作的主要工具(王恒餘1961a: 387-92)。母系氏族的社會，子不知其父，由母親負起養育的責任，能有效地控制子女的勞動成果。那時代財產的繼承權是經由女性。孩子稱呼母親的多位伴侶或兄弟爲父，只因他們是勞動力成員，并不含特別的可親或可畏的成分。甲骨文的母(𡚴)字，作一婦女有豐滿的乳房形。此字强調乳房，可能表示生產後有乳汁以喂養嬰兒。養育子女是作母親的最重要天職，故以有授乳之經驗的婦女去表達母親的地位。

古人的平均壽命較短，家庭的成員也不複雜。不容易有超過三代同世的情形。故商代對於高過二個世代以上的人，男的稱祖，女的稱妣。甲骨文的祖字初形是且(𠂤)，是男子生殖器的象形。表示創字的人已明白女子結胎的根由。對於生物界來說，沒有比繁殖更重要的事。所以古人并不認爲生殖器是猥褻的事，反而認爲是值得崇拜的(凌純聲1959: 1-3)。如舊石器時代的塑像特出婦女的胸、腹、臀等部位，即反映對生殖女神的崇拜(Pearson, 人類學: 290)。而中國的石祖、陶祖等男性器象形物(圖18.1)，則是父系社會的崇拜(郭沫若，中國史稿1: 84)。甲骨文的妣，原形是匕(𠤎)字，是匙的象形。大概是因聲讀的關係，借用爲親屬的稱呼，但也有可能表達其主持燒食等家務。其他的親屬字也都是音借或形聲字，從字形看不出與親屬結構的關係，故不介紹。

商代的繼承制度

親屬稱謂與繼承的權利和義務有密切的關係。商代的繼承制度可以王室的爲代表。商代前期是兄終弟及制。以長幼爲序，無弟可傳時才傳己子或兄長之子。這種沒有嚴格規定的制度易起爭端。晚期就改爲長子才有完全繼承父親之社會地位的資格，其他的成員只能享有較次的地位。同樣的，如果有多位妻子，早期時大家地位相同，

禮物要用鹿皮？後世已不明白其傳統。因此有人猜測，《春秋公羊傳》魯莊公廿二年疏，以爲上古以獸皮爲衣，贈送鹿皮可以表現男子捕獵的能力及英勇。但鹿性温順，在野生動物中最易捕獲，實在不值得這樣大事宣揚。從下引台灣少數民族的創生傳說，鹿皮之禮應起源於兄妹交配時以之隔開身體的遠古習俗。

根據台灣南勢阿美族的創生神話，有一對兄妹是日和月神的第十五代子孫。他們共同乘坐一個木臼逃避洪水的災難而漂流至台灣。發覺他們是人類僅存的兩人，爲了讓人種能繼續繁殖下去，他們只好結爲夫婦。但是他們有兄妹不許接觸腹部與胸部的禁忌，一直不敢發生夫婦的關係。有一次哥哥打到一隻鹿，就剝下鹿皮而曬乾它，并在上頭挖個洞。這樣一來，兄妹的身體就可以用鹿皮隔開，不破壞禁忌而達到交配繁殖的目的。就這樣，他們所生的子女都分別成爲許多部族的祖先(陳國鈞，始祖: 34-35; 王崧興1961: 114)。此母題後來衍生許多故事，鹿皮變形成爲獸皮、羊皮、草席，甚至扇子，但其作用都一致，用以隔開身體，破除禁忌(陳國鈞，始祖: 39; 劉斌雄，阿美族: 8, 10)。

這個台灣創生神話與伏羲、女媧的傳說有許多共同點。一、都與日和月發生關係。阿美族的兄妹是日月神的後代，而伏羲、女媧的畫像則常伴以日月的形像。二、都發生在洪水之後。女媧另有以蘆灰止住共工怒觸不周山而造成的洪水的傳說(楊國宜1963: 62)。三、故事的主角都是兄妹兼夫婦。四、鹿皮是遂成婚姻的重要媒介。五、都與蛇有關。蛇是台灣高山族(陳奇禄1958: 49-90)(圖13.15)及古越族常見的圖騰圖案(陳文華1981b: 44-49)，而伏羲、女媧兄妹則是人首蛇身。

兩組傳說的共通點，顯然指向同出一源。兄妹的名字因方言的變遷，雖與伏羲、女媧不盡相同，但語言學家分析的結果，却認爲它們都來自同一語源。伏羲的先秦擬音是bjwak xia (周法高，音彙: 6, 261)，而故事的主角是piru karu (陳國鈞，始祖: 34)，或pilu kalau (劉

訂親之用。但是《儀禮・士冠禮》的記載，却是主人獻給向青年頭上加冠者的禮物。它就失去了鹿皮的原來目的，想來是時間久遠所產生的差錯。

親族稱謂

婚姻制度是一種法則，規定兩個結親家庭間的權利與義務，以及個人在此關係中所處的地位。婚姻制制定的目的，較重要的是規定產權繼承的法定關係及通婚的禁忌(Vivelo, 人類學: 170)。不同的結婚形式有不同的繼承法則和關係。其具體的表現常反映於稱謂上。故稱謂成爲人類學研究的一個重要項目(Vivelo, 人類學: 155-61)。某些社會的稱謂很複雜，有很多名字稱呼各種各樣的親戚關係。但簡單的，則對同一世代、同一性別的用同一稱謂，不區分是來自父方或母方的關係。稍爲複雜的，便區分自己的兄弟與其他的從、表兄弟，區分母親與姨、嬸等。有的又將父方的親戚與母方的完全加以區別。最複雜的一種，既分來自父方或母方，又有年齡上的區別。從稱謂可以很明確地看出相互間的關係，一點也不含糊。但繁雜的稱謂和文明發展的程度沒有絶對的關係，工業社會因爲重視經濟利益高於親族關係，反有回到簡單稱謂的趨向。

我們對商代的稱謂已不甚了解，遑論以前的時代。當時似乎是以世代爲主要準則，沒有很詳細的區別。高於自己一世代的通稱爲父與母，前二世的稱爲祖與妣。同世代的男性稱兄與弟，女性大概稱爲姐妹。低於自己一代的男子稱爲子。商代女性的地位較低，王室很少爲她們作占卜，以致見不到同世代及晚一世代女性親人的稱呼。到了周代，父方與母方的親屬稱呼就有了區別。如對上一代男性的稱呼，就有了父方的父、伯父、叔父、姑父，母方的舅父和姨父等詳細的分別。它顯然和周克商後，施行的新繼承法則的宗法制度有絶對的關係。

甲骨文的父(𠂤)字，作手持石斧之狀。或以爲石斧是表示男性對

這一過程的不同內容的影響。

人類成長的過程基本是一致的，因此各社會的教育程序也大概一致的。在入學之前，家庭要先教以語言，使能表達思想，了解別人的意思。到了學校後，就學習主要的三事，即發展智力的認知性學習，確立價值觀的情感性學習，以及發展操作技能的心理運動性學習。至於參予社會活動，作爲行爲準則的禮儀，則是高一層的知識，屬於後一階段的學習(陳槃1974: 767-77)。那麼，學習的概念是如何表現在我們的語言呢?

學和教是一事的兩面，甲骨文的學和教字都有一共同的部分『爻』。爻()字在後代的意義是卦爻，因此有人以爲爻是交錯的算籌形狀。但是以算籌演算數學是很進步的事，其發展應不早於春秋時代(陳良佐1978: 283)。至於更爲高深複雜的卦爻神道，更非孩童所能懂得的學問。原始教育的特點是與生活和生產的需要關係密切，因此爻所表現的該是一種一般入學兒童所能學和做的事，而非專職人員的專門知識。

金文的  字作手將木樁捆縛成一排的樊籬形。爻的部分是繩結的交叉形。一個交叉的繩結與甲骨文的數目字『五』容易混亂，而且捆縛東西要圈繞多道才能牢固，故用兩個並列的繩結表示。古代把兩件東西緊緊地接合在一起最常用的方法是繩縛。結繩是古代生活的一個重要技能，處處都用得着。譬如捆牢兵器或工具於木柄上(圖8.3)，固定房子的木構件等(圖11.10)。架橋和造屋是半開化部落教學的主要內容(陳國鈞1957: 246)，都需要結繩的技巧。它是古人面對大自然最基本的生活技能之一，怪不得今日童子軍的訓練，也要求熟悉打結的技術以適應野外的生活。

打繩結一定要用雙手，故學( 、 )字爻旁的兩手是表示打繩的動作。冂大概是家屋的木構。古人架屋的機會遠比今人多。尤其是還未營定居生活的時代，拆拆架架更是生活常事。看來甲骨文的學字是基於打繩結的概念創造的。教()字則作於繩結之旁多一手拿着

告。』它也是衆人相聚慶會的地點，所以才有養國老與庶老之記載。老人雖體力衰弱，但經驗豐富。在圖書還不普及的時代老人是知識的泉源，故爲主政者所禮遇。他們既然被敬養於學校，則學校不但傳授知識，還應是國政的議論場所。

春秋時代以來，隨着平民階級的抬頭，庶民階級也可以到鄉校接受高深的教育，學習書數等生活上非必要的知識，以干求權位之用。沒落的士族無耕地之能，只得以本身所學的知識轉授他人以謀求生活。因此教育逐漸普及，平民教學的規模逐漸擴充。孔子是其中一個有學問，抱着有教無類的宗旨，把私人教學蔚成風氣的偉大教育家。平民能以學來的技能求取政治地位，使私人講學的求與應都大大提高而促成各種學派的興起，造成戰國時代諸子百家爭鳴的學術黃金時代。

孝 道

從周代開始，中國就有一個很重要的教育主題，即孝道(蕭欣義1979: 426)。孝是儒家治國平天下的一個很推崇的功夫。十三經中有《孝經》，歷來很受帝王的重視(蔡汝堃，**孝經通考**: 82-87)。從《論語》可以看出儒家所謂的孝道包含甚廣。對於親長，不但生前要奉養，秉承其志。就是人死了，也還要不改其志。一個人如在家裏絕對服從，自然到社會上也不敢犯上作亂，故爲政治家所喜愛。

孝()字始見於金文，作一老人以手搭在小孩頭上之狀。大概表示小孩扶持不良於行的老人。或者也可能表現老人關懷孫兒之情。盡孝道是銅器鑄造的一個很重要目的，是周王室强調宗法制度的措施。到了東周時代王室的控制力衰退，鑄器就不再强調孝道了。西周鑄器所要盡孝的對象是前文人、皇神祖考、大宗等已過世的神靈，還有宗室、兄弟婚媾諸老等在世的人(李裕民1974: 21-26)。孝的範圍由對祖先的崇拜擴充到善事父母，再從善事父母擴充到友愛兄弟，奉仕長官(蕭欣義1979: 436)。孔子學派對於孝道的闡述，可以說就是

妾等到某位母親有子及位時，才能享受較其他妻子爲高的地位。後來也演變成只有一位妻子享有正式的地位，她的子女亦享有較其他庶出的兄弟姐妹爲高的地位。如果因某種原因，庶出的兒子繼承了父親的地位，他的母親也可以改變身分，享有正式的地位(張光直1973: 111-27; 許進雄，**五種祭祀**: 17-37)。周代的宗法制度就是在晚商父系制的法則上，加以嚴格的規定和執行.如上所述，連帶稱謂也給予相應的區別。

經驗的傳授與教育

人還有別於一般動物，不但喂養和保護新生代，還設立各種專門學校，集合學童，用語言文字，把歷代累積的經驗傳下去，以期他們能出人頭地，建立自己的事業。教育不單是自家個別的責任。新生代一旦安全出生後，首先就得給予喂養和保護。甲骨文的乳()字，作婦女抱持一個張口吮吸乳汁的嬰兒狀。所以此字用以表達與乳有關的喂乳、乳汁、乳房等義。在小孩尚未能自己站立走路時，父母也要背負抱持加以保護。甲骨文的保()字，作大人背負幼兒之狀。此爲保護幼兒免受傷害之舉，故引伸以爲一切之保護。中國儒家制定子女服父母的喪期三年(廿五個月)的理論基礎，《禮記・三年問》說是源自子女要三年的時間才能免離父母的辛勞照顧，故要以同樣的時間守喪報答之。越高級的動物，新生嬰兒越要經過長時間的保護和學習才能成長而獨立生活。這一段學習期間以人類爲最長。而且越文明、越進步的社會，其學習的時間也越長，投入的經費和人員也越多。

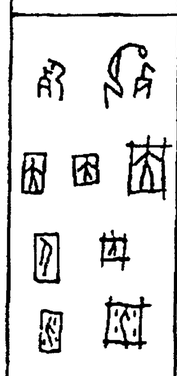
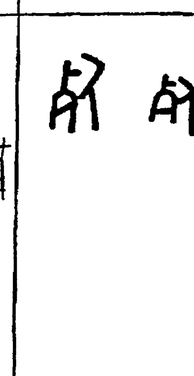
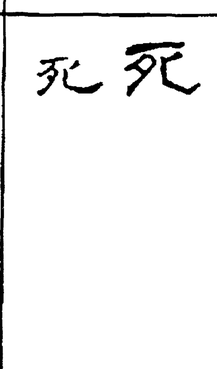
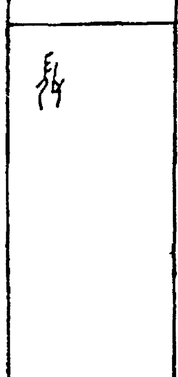
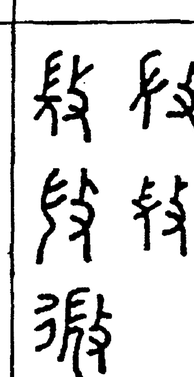
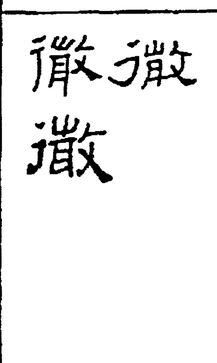
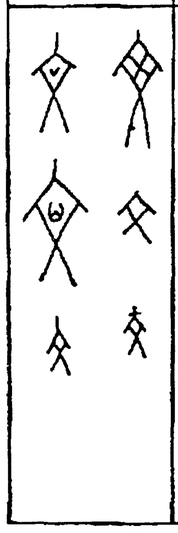
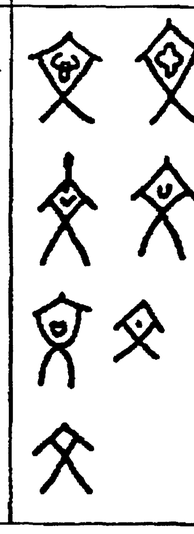
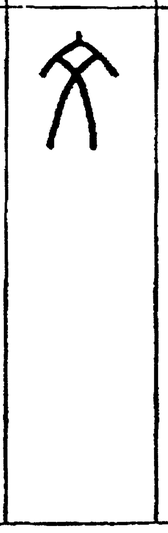
把經驗傳給下一代既是動物天生的賦性，不管是原始或進步的社會，都會把教學之事納入組織。差別只是規模的大小及精細的程度而已。到了適當的時候，社會就會要求父母把子女送到學校，接受能自立於世的必要技能與知識。人類初生時沒有分別，成長後却各具有不同價值觀念、行爲準則、風俗習慣的文化，主要就在於經過

鞭子之狀，表示以處罰勸戒孩童學習打結技巧。很顯然，從很早開始人們就認爲鞭打處罰是有效的教學方法。

開始時的教育是沒有階級性的。到了一定的年齡，每個人都要學習如何在社團中過生活。在以謀食爲日常主要活動的古代，首先要學習的就是製造工具、打獵或耕地等必要的技術。但當社會出現了階級後，有些人就要多學當統治階級的必要內容。《禮記・內則》說自帝舜至周代，教學分別國老與庶老。商代以前的已不能徵驗，但至少反映學有階級之分的後代觀念。甲骨刻辭有『大學』的名稱，知商代不但孩童入學，一定也有爲成人而設的高層次教學。卜辭有『教戍』、『學馬』、『王學衆伐于免方』(**甲骨類纂**: 1242-43)，應是有關軍事的訓練。還有『多𠂤』入學的貞問，𠂤的職責與舉行禮儀時樂舞的演奏有關。『國之大事，在祀與戎』，我們可以理解商代高級的教學主爲祀與戎服務。負責教學的人自周代以來名之爲『師』，師在商周時代是一種軍銜。《周禮・地官・師氏》掌教育貴族子弟及王家侍衛，不但淵源自商代，也表明武事爲古代教育的重要內容。

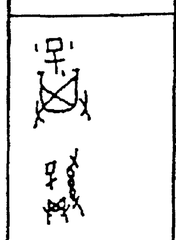
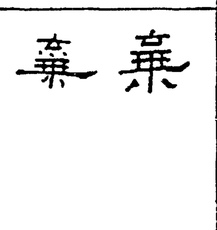
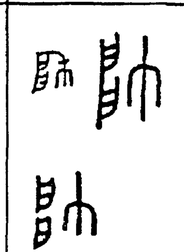
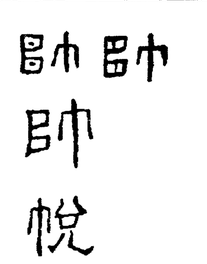
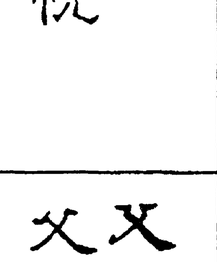
卜辭所反映的是有關朝政的高層次大學教育。至於小學的教學內容，應大致如《禮記・內則》的敘述，『六歲教之數與方名。七年，男女不同席，不共食。八年，出入門户及即席飲食，必後長者，始教之讓。九年，教之數日。十年，出就外傅，居宿於外，學書記，…… 禮帥初，朝夕學幼儀，請肄簡諒。十有三年，學樂誦詩舞勺。成童，舞象，學射御。二十而冠，始學禮，……女子十年不出。姆教婉娩聽從，執麻枲，治絲繭，織紝組紃，學女事以共衣服。觀於祭祀，納酒漿籩豆菹醢，禮相助奠。十有五年而笄。』男兒學習不少謀生以外的知識，想來只有貴族才有機會、資格和必要。

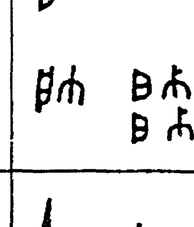
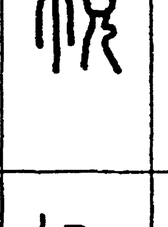
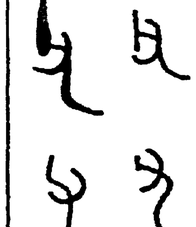
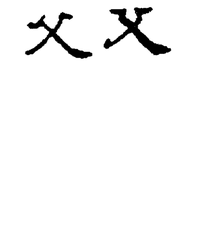
學校在古代不只是教學的場所。商代大學學園的規模必不小，曾卜問在學校的不同地點舉行祭祀活動。《禮記・王制》『天子將出征，…… 受命于祖，受成于學。出征執有罪反，釋奠于學，以訊馘

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				死 象一人跪於朽骨之旁，哀悼死者之意。 象屍體以各種不同姿態埋於棺中之狀。
				微 象手拿棍棒打擊病弱的散髮老人之狀。
				文 象屍體胸上刺有美化喪儀的花紋之意。

源於封建社會要求子弟絕對服從長上的教育。

如上所論，上古的生產力低，難有剩餘以提供他人的需要。上了年紀的人，因無力謀生，或因宗教原因，有被子孫棒殺的情形。隨着生產力的提高，人道思想的發達，尊老逐漸成爲社會普遍的風尚。因爲古時無文字以記載事物，老人閱歷豐富，雖無體力之能，但成爲知識領域的權威，故備受尊敬(Hoebel, 人類學: 369)。甲骨文的老()字，作一長髮的老人形。有時作手持拐杖，明白表示老人體力上的缺陷。到了金文時代，此字分化爲兩字，以所持拐杖的方向不同分別爲老及考()字。顯然是有意創造的區別字。老的意義是老人，考則爲死去的父親。考有拷打的一義，恐怕也與徵()字表現的棒打老人的遠古習俗有關。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				棄 象雙手拿着簸箕拋棄尚帶血水的新生嬰兒狀。有時以雙手拿繩，以示絞殺之意。
				帥 象一塊巾懸掛於門右之狀，爲產女的告示。
				父 象手持石斧，表示爲成年勞動成員之意。

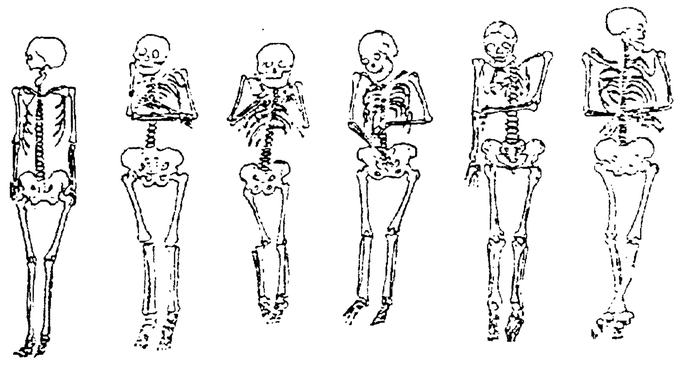
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				壑 象手撿朽骨的地方爲深谷所在之意。
				生 象青草長出地上之狀。
				嘉 以一婦女與一把禾表達婦人生有兒子能耕地勞動的是值得嘉美的事。
				好 象婦女抱持一個男孩之狀，產下男嬰是人人喜好之事。

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
母 象生產後的母親有豐滿的乳房可授乳之意。	母	母	母	母
且 祖 象男子生殖器形，表示繁殖的根源。	祖	祖	且 祖	且
匕 妣 象匙形，借以名女性祖先。	匕 妣	匕	匕 妣	匕

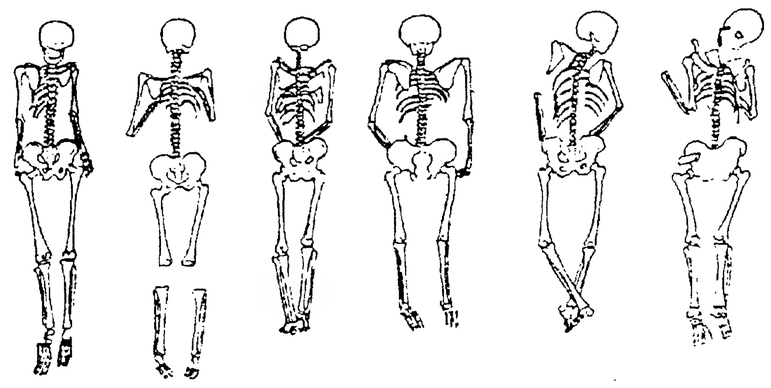
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
字 象介紹小孩於祖廟，命名而成家族一員之意。	字	字	字	
乳 象婦女抱嬰兒授乳之狀。	乳	乳		
保 象大人背負幼兒，加以保護之意。	保	保	保 保	保
爻 象交叉捆綁之繩索形。		爻	爻	爻

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
孕 象婦女腹中孕有一胎兒之狀。		孕		
冥 象雙手分開子宮之兒出嬰以便取出之狀。	冥	冥		
毓 象婦女已產下伴有血水的嬰兒之狀。 有時又一手拿着兒嬰包裹袍以待之狀。	毓	毓	毓	
育 象嬰兒已滑出子宮之狀。	育	育	育	

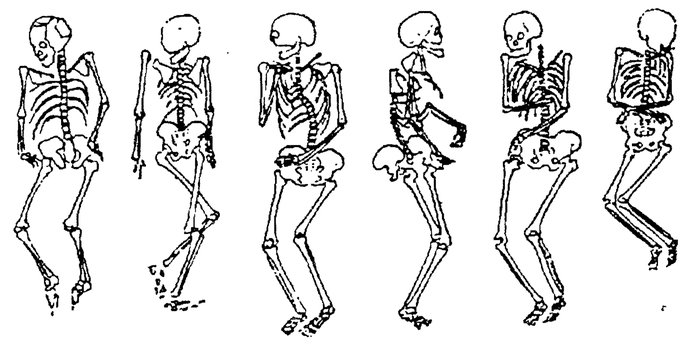
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
學 象雙手學習打繩結的技巧之意。	學	學	學	
教 象以手持鞭策以教小孩學習打繩結的技巧之意。	教	教	教	
樊 象雙手捆綁木樁成樊籬之意。	樊	樊	樊	



(圖13.1) 商代的仰身直肢葬式。(安陽工作1979: 42)



(圖13.2) 商代的俯身直肢葬式。(安陽工作1979: 43)



(圖13.3) 商代的屈肢葬式。(安陽工作1979: 45)



(圖13.8) 西周早期人形銅車轄拓片，人身上的花紋可能就是紋身的表現。(銅器紋飾: 346)



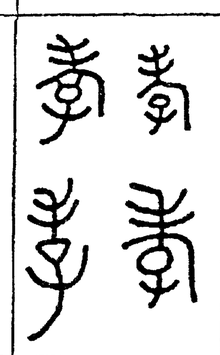
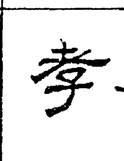
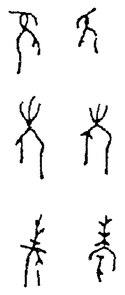
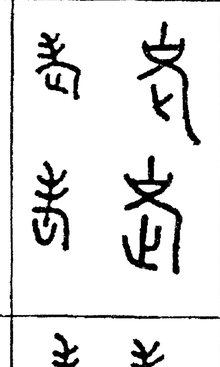
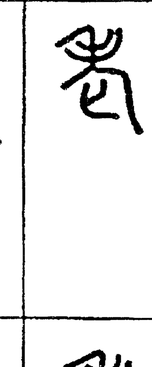
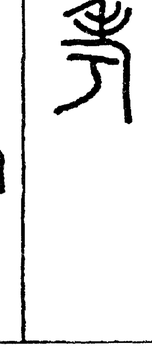
(圖13.9) 湖北荊門出土戰國舞戈上的巫者形像，身上滿佈鱗紋。(銅器紋飾: 344)

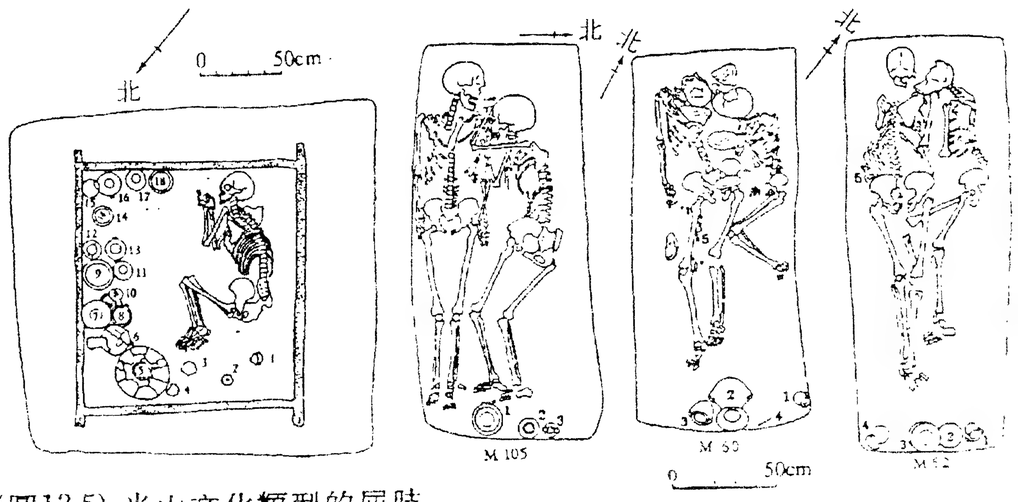


(圖13.10) 漢畫像石上的圖像，最下一幅爲武庚死於床架上的題材。(嘉祥文管1986: 33)



(圖13.11) 長沙出土的戰國楚墓承尸的漆雕透花木板。(葉定侯1956: 封裏)

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				孝 象老人以手搭在孫兒頭上，慈愛的表示。或對不良於行的親長的服務。
				老 象手持拐杖的長髮老人之狀。
				考 象手持拐杖的長髮老人，以杖之方向與老字區別。

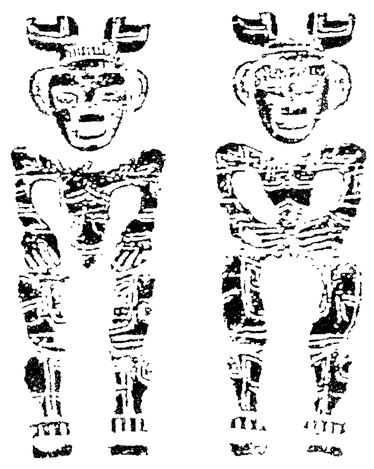


(圖13.4) 甘肅永靖新石器晚期的男女合葬墓。女的屈肢，有從屬的意義。(甘肅工作1975: 65)

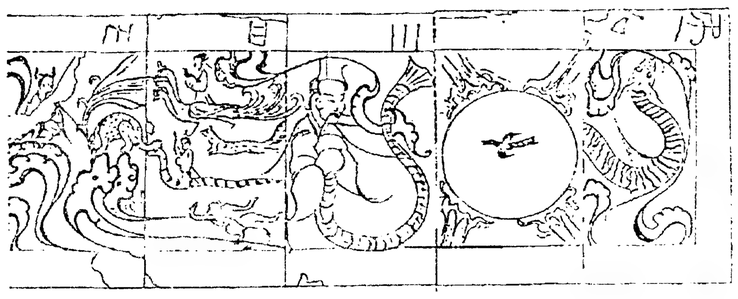
(圖13.5) 半山文化類型的屈肢葬。隨葬品甚豐，不是從屬的地位。(甘肅博物館1980: 224)



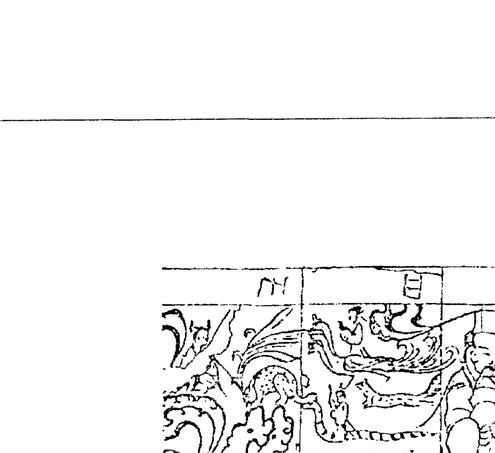
(圖13.6) 東漢及北魏畫像石上的孝子原穀故事。(王增新1958: 48)



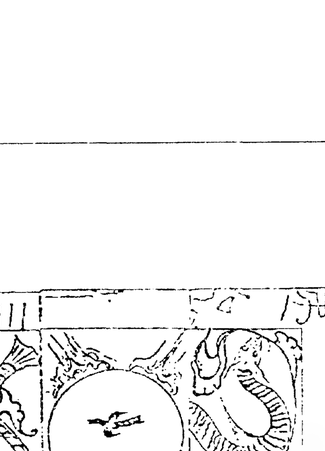
(圖13.7) 商代玉雕跣足男女裸體拓片，人體上的花紋可能就是紋身的表現。(安陽工作1977: 82)



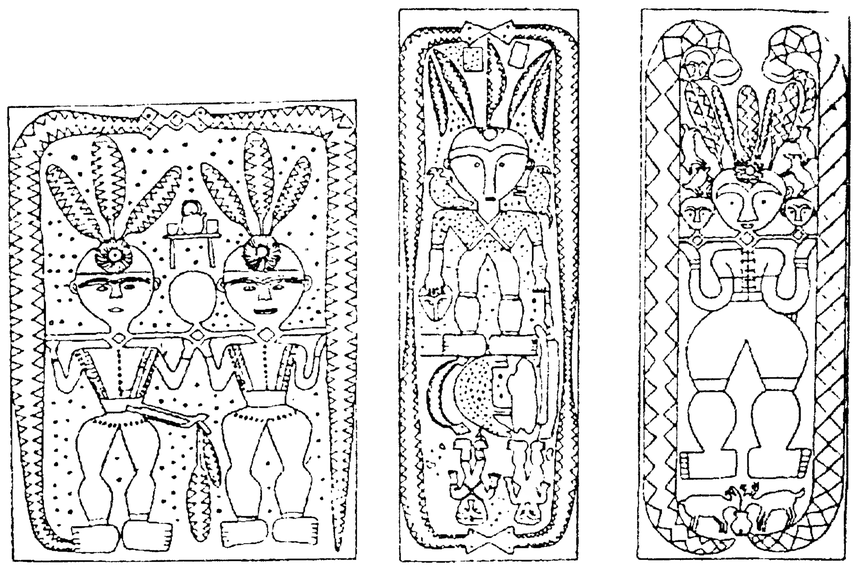
(圖13.12) 西漢畫像石上的伏羲和女媧圖。(洛陽博物館1977: 11)



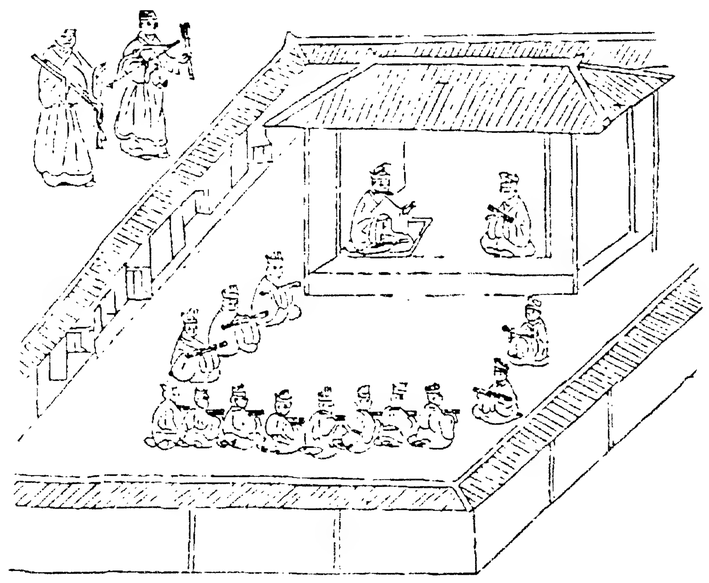
(圖13.13) 東漢畫像石上的伏羲和女媧圖。(李復華1975: 63)



(圖13.14) 河南唐河縣出土漢代畫像石上的圖案。伏羲與女媧身旁的兩股煙即將結合在一起。(陳長山1987: 82)



(圖13.15) 台灣高山族的蛇圖騰木雕。(陳奇祿1958: 79)



(圖13.16) 漢代畫像石上的授課圖。(任日新1981: 21)

第十四章 娛樂活動

娛樂之起

音樂可以安慰、歡愉、激勵、挑發、恐懼人的情感，它是人們勞動以謀取生活之餘，順應生理及心理的需要，幫助恢復體力疲勞，舒展心情，交歡結好的活動。故其活動是今日人們生活中所不可缺少的節目。它的形式可以是吹奏器物，投手踏脚或玩球。很多活動在今人看來是極富娛樂性的。但上古的人只顧謀求生活，較少以有意識的行動去討別人或自己的歡樂。譬如打獵，現在是種奢侈的體能娛樂，盡管其動作激烈，常弄得身體疲憊。不過其根本目的，却是爲了滿足心理情緒，不是爲了謀求生活，故歡愉非常。但是漁獵時代的人們，那些跳躍、奔跑、射擊的動作，都是爲了謀取食物所必需的活動，所摻雜的娛樂情緒或心理可説是極少的。再舉歌舞來説，今天很少會被看作是有關生產的勞動。但是其起源可能是生產時爲舒解疲勞，或是爲了一齊從事勞動，或移動重物時發出的呼喊聲。而音樂則可能起於用聲響誘殺野獸，舞蹈起於祈神降佑的宗教儀式。就其動機來説，都是爲了謀求生活或能得生存的必要措施，非謀求己或他人精神的歡愉。因此要區別類似的活動，何者是工作，何者是娛樂，就要看其性質是爲了歡愉的目的，還是爲了生活必須的勞動了。

娛樂的項目包羅萬象，只要能引起共感，身心舒展的活動都可以稱之爲娛樂。上古的人們只顧謀求生活，較少思及以有意識的行動，來讓自己或別人歡樂。那時如有空閑，只是休息或聊天。除非有什麽慶典，但也是團體的行動。但是當生活工具改良，逐漸減低謀求生活所需勞動的時間，宗教的信仰也慢慢淡化時，才慢慢有心情假借節慶以娛樂自己，從而發展較豐富的個人娛樂節目。對於一個國家來

説，在古代没有比「祀」與「戎」更重要的事。古人於生產勞動之外，參予祭祀與軍事的活動就成爲生活上的重要行事。所以與此有關的活動最容易演變成娛樂的項目。基本上説，生產發達，社會安定的時候，人們用於娛樂的時間要較生產不足，或動亂不定的時候爲多。

樂 器

器樂的發展一般要較舞蹈晚，但要探尋没有文獻以前的時代，人們有些什麽樣的娛樂，當然只有從地下遺留下來的東西加以推測了。比較可確定的娛樂活動，要首推樂器的應用。在新石器時代所使用的陶、石、骨、竹木等材料中，以陶、石兩種材料保存的機會最多。故保存下來的音樂器材，實不足反映實際的概況。而且，人類的文明是經驗累積的結果。一般説來，技術是越晚越精良的。但是有些事物在古代某段期間曾經出現過，且頗爲精巧優美，但因某些原因而失傳，在很久之後才又被人們重新提起或製造。譬如常常聽到的漢代張衡的指南車和候風地動儀，雖構思精妙，但却没有多少構造的文字遺留。又河南舞陽賈湖一個八千年前的遺址，已發現十六枝音階結構頗完整的七孔骨笛(圖14.1)，説明起碼八千年前，人們已曉得音孔出聲的原理，能够製作某些固定音高的東西了。但其他古遺址竟未見多孔的管樂器，已是不可解的現象。而漢代馬融《長笛賦》説笛本四孔，京房加一孔而成五，使五音程完整。《風俗通義》則説漢武帝時人創作七孔笛。七孔笛的使用竟湮没六千年，不能不説是件怪事。

從理論的觀點，打擊樂最容易實行，應是最早製作的有意識的發聲器。但打擊樂多半是單音調，雖對野蠻時代的人，已足使他們隨拍舞動手脚。但最容易製成多音程動聽音樂的却是吹奏樂。人們容易發現多挖孔洞就可以吹奏不同的音調。因此應是最早發展的主要演奏樂器。

安半坡: 190)(圖14.3)。二孔的陶塤是一吹孔與一音孔，測音頗近鋼琴的小三度F 3到A 3音程(呂驥1978: 54-55)。鑒以古人音樂發展的程度，這些單調音程的發音器，也有可能就是舒情的樂器了。但更可能是打獵時誘發野獸的擬聲工具或節制節拍工具。時代稍後的山西萬榮荊村、太原義井兩遺址都發現了兩音孔的陶塤(李純一1964: 51)。測音一個爲E 2、B 2、D 3，一個爲E 2、G 2、A 2，都構成五個音階(呂驥1978: 56-57)。更後的甘肅玉門火燒溝遺址則有三個音孔的陶塤，其中有六具可以吹出合於今日七音階的音程序列(呂驥1978: 57-58)。雖然還不能肯定當時的人已了解陶塤發音的原理，而有意識地製作有一定音程的樂器。但可以肯定這些陶塤絶不是單純的打獵用具，已有意識地製作可以發出不同音響的樂器了。商代的五音孔陶塤，可以吹出多於十一個不同音程的音(呂驥1978: 59; 莊本立1972: 199-201)。與商代約同時代的辛店期遺址更發現有七音孔的陶塤(甘肅工作1980: 310)。無疑的，這些陶塤已可以奏出相當複雜的樂章了。到晚商時，人們已知五度音階、小三度音階、半音、絶對音高、標準音高等，其音樂知識已不再屬於原始的階段(李純一1964: 51-54)。甲骨文的吹(𠂤)字，作一人吹着一件寬短的器具。從字的形、義，可了解人所吹的東西是塤一類的樂器了。《禮記・郊特牲》説『殷人尚聲。』但發掘的商代樂器却少，只能以腐化於地下去解釋。

長管樂器

對於樂器的名稱，古今已有相當的變異。現在一般稱竪吹的爲簫，横吹的爲笛。漢代常稱單管爲笛，多管爲簫。《爾雅》大簫謂之言。郭璞註，大者編二十三管，長尺四寸。小者十六管，長尺二寸。其他還有十一、十二管等數目。商代甲骨文音與言用同一字形表達，作一把長管的樂器形(𠂤)。此管樂的三角形端部是有喇叭狀的擴音筒，表示商人已注意到音樂的擴聲效果。在一仰韶文化遺址發現角

時所奏的樂，被提及的樂器以鼓、龠爲最多。鼓爲節拍，龠爲主調。西周初期亦如是。到了春秋時代普遍鑄造懸掛的編鐘後，編鐘也可以演奏一序列的音階，而且音調穩定，聲響宏亮，宜於祭祀、慶會等大衆聚會之用，就取代管樂成爲和衆聲的樂奏主調，故這類編鐘有了和鐘的名稱。

弦 樂

諸種樂器中現今最多人學習和演奏的恐怕要算絃樂。絃樂是利用絃線震動而發出聲響的樂器。在古代最可能使絃線震動而發出聲響的時機應是用弓打獵。早在三、四萬年前的舊石器晚期人們就可能知道用弓而熟悉其震動的聲音。弓絃的音調因材料、張弛、粗細的差別而有異，古人有機會感覺到不同的絃聲音調而加以利用，故認爲絃樂起源甚早。有庖羲氏作五十絃瑟，黄帝使素女鼓瑟，哀不自勝，乃破五十而爲二十五絃的傳説。但一方面又説虞舜時益爲五絃，周武王時復增以變宫變徵而成七絃。

音字有時被用以表示有一定組織的悦耳樂章，有時只表示任何的音響，不一定是值得欣賞的。樂字則總是表示能欣賞的樂音。音取自管樂的形狀從無異議，樂字則因商代甲骨刻辭尚不用於和音樂有關的事，故有争議。一般以爲樂(𤔔)字，形像一木之上安裝兩絃之狀。後來的金文在兩絃之間又加一白形。白有以爲是大拇指，或以爲是琴撥形，以表示用手彈奏的方式。如果弓是絃樂的前身，用手撥彈應是最自然的。但是以手指或琴撥彈奏絃樂似是較遲才發展的技法，早期是應該用敲打的。甲骨文有一字作樂字之旁有手持木棒敲打之狀(𤔔)。如果樂字確爲絃樂的寫意，它就清楚地表現絃樂於商或前代是用打擊而不是用手指彈撥的。

絃樂器的名稱，春秋以來大致以敲打的叫筑，撥彈的叫箏、琴、瑟。因打擊是絃樂傳統的演奏法，不但西周文獻用鼓字描寫，如《詩經・常棣》有『妻子好合，如鼓瑟琴。』後來雖大都改爲撫彈的形

骨 笛

管樂是利用人造的氣流通過空管内部，因振動而發聲的樂器。只要有中空長管狀堅硬的東西都可以作成。所以骨、竹、金屬、玉石、陶等材料都可以製造。在發展的歷史上，應以天然中空的骨管、竹節爲最早。舞陽的多孔骨笛是截去猛禽的腿骨管兩端關節再鑽圓孔而成的。其形狀固定，有先刻好等分符號，然後鑽孔，鑽孔多爲七個。完整的一隻，全長二十二點二公分。磨製非常精細。測音結果，知至少有六聲音階，也有可能七聲齊備，屬古老的下徵調音階。孔與孔間的音程爲小三度略小，或大二度略大(黄翔鵬1989: 15-17)。雖然我們不能肯定它已被用以吹奏娱人的樂曲，或只是作爲實行巫教活動的道具。人們已無疑有能力創作複雜樂曲以舒情娱性，達到有意從事休閑活動的階段，文化程度應已相當高了。

管樂的發音與管的長度、直徑同時有直接的關係。對於古人來説，要明白其間的關係，得出規律而以之制定一定間隔的音階是較難的。而且動物的骨管也不是筆直而粗細一致的，很不容易製作各音孔都合於一定的音高要求。對舞陽骨管的測音，不同的吹奏者，不同的次數，測出的音序都不同(黄翔鵬1989: 15-17)。也許因此古人們不發展多孔骨笛。或者改以較爲筆直的竹管製作，不能長久保存於地下而讓我們發現。

依目前的考古證據，發出一定音高的管樂，還有六千多年前浙江餘姚河姆渡的粗陋骨哨。它們也是由動物的骨管挖孔而成。其殘存的部分有吹孔及出音孔各一個，是横吹的，起碼可發出兩個音(浙江文管1978: 55-56)(圖14.2)。其聲單調，較可能是打獵時誘發野獸的擬聲工具或勞動時節制節拍的工具(呂驥1978: 56)。

陶 塤

發音原理與管樂相同的是陶塤，它只是氣室爲球形陶器而非管狀而已。六千年前半坡遺址的陶塤是種有一孔或二孔的蛋形樂器(西

狀的陶號，長四十二公分(戴彤心1988: 31-32)，算是其前身了。意義爲八尺的尋字，甲骨文作伸張兩手以丈量某物長度之狀。它所丈量的諸物中，有一形是長管樂器(𤔔)，知道這種管樂的長度約是八尺(約等于一八五公分)。如此長的樂器較可能是單管而多孔。管越長則其音低濁而傳播遠，管短則清高而不及遠。中國西南地區以銅鼓召集群衆。也許在銅器未發明前，是用長的竹管樂器。今日山區的居民有以長管的樂器作通訊的信號。古人初住山上，後來才慢慢移居平地。可能古代的中國人也曾以長管樂器作彼此聯絡的信號，因而用以表達言語的意義。西周早期的銅器銘文有誥(𠬜)字，作雙手把提根長管樂器狀(唐蘭1972: 46-48)。小篆的訏字，作一手拿着一把長管樂器。兩者都是以管樂召集人衆取意。這也是音樂起於實用的一個例子。漢代以來常有圖像表現鼓吹樂隊中有吹奏長管樂的，而且管上還繫有絲帶。金文的鑾(𤔔)字，就作長管樂器兩旁飾有絲帶的樣子。看起來飾彩帶的長管樂器起碼在周代就使用於軍隊的儀仗隊了。

管樂雖可挖許多音孔以吹奏一序列的音調。但是音孔多，較難製作各音孔都合於要求的音高，也比較難以手指控制絃如一管如只發一個音，音調就比較容易控制得當。聯合數管就可以吹奏一序列固定音高的音調了。甲骨文的龠(𠂤)字，作兩單管捆合在一起的管樂器形，兩管於文字是象徵多管，類似現在的排簫，不同的音由各管奏出。當時還應有一個總吹口的形式。龠字有一形多一倒三角形的東西(𠂤)，即是溝通各管的總吹口。其制如篪或竽(圖14.5)，口氣經由各管分別奏出，用手指控制音管而不必移口以就各音管。最常被利用以作氣室的是乾瓠瓜，後來才以木雕成。音管束成一把插在氣室上，捧在手中吹奏。

由於管樂是商代演奏的主調，其他樂器就屈居次要的伴奏地位，所以意義爲調和衆聲的和(𠂤)字，甲骨文是以一管樂器之龠或言爲義符，及一禾爲聲符組成。後來才簡寫成從口禾聲的和字。商代祭祀

間距與音高有明顯的直接關係，比較容易被人們觀察到(楊蔭瀏1979: 78-79)。以絃的長短依一定的比例以規定其音階是比較容易辦得到，也容易把握得住，因而產生三分損益律。它是以一常數爲基音，通過增減三分之一長度以求得各個合協的音階。如以宮調基數爲八一，則增宮爲徵調而長一〇八，損徵調爲商則成七二，羽增商調而長九六，角損羽調則成六四。其他音調的常數都可依此法增減而得。

管樂的發音規律太複雜，利用絃的音調以校定其他樂器的音高才比較易行。《風俗通義・聲音》有『雅琴者，樂之統也，與八音并行。』可能即指琴有校正他種樂器音高的功能。琴在樂團中具有領導的地位，大概來自這種校正樂器音高的功能，實在難看出有其他特別的理由。但是絃樂在商代演奏中不居重要地位。大概西周晚期絃樂才見重視。那麼，商代是以絃樂定音而不以爲主要的樂奏的嗎？商代雖已有弦樂的象形字，弦樂發展的步調則甚慢，似乎并不居主要的地位，很難想像當時有以弦律來校正管律的可能。因此樂師恐怕還難正確地控制音階及音高。

好像到了西周晚期弦樂才見重視。弦長與音高的關係也大概那時才被發現。弦樂不但可以彈出衆多音程分明的聲調，也可以用來校正其他樂器的音調。一旦此特點被了解，它就很快被發展起來。琴、瑟是較晚才發展的弦樂，且是爲娛樂而不是廟堂的音樂。琴、瑟字出現很晚。從小篆的字形可看此兩字是基於象形方式創造的。琴()字是琴端部按線處的形狀，瑟()則是有很多弦的樂器形。『今』和『必』都是後來加上的音符。琴、瑟的形狀雖有異，琴窄而瑟寬，繫絃法也不同。主要分別是絃數，琴少而瑟多。琴一般是十絃以下，瑟則以二十五絃爲最常見，也有二十三或二十四絃的。瑟的安絃，依西漢初馬王堆一號墓的例子，中央七絃，上下各九絃。上下絃同調，總共爲十六調(李純一1974: 56-60)。絃由數股絞成，有粗細之分，外絃由外向內由1.2遞減至0.6毫米。中與下絃則由1.9遞減至0.5毫米。由於絃粗細有差，故柱位距離不能依三分損益律安排，但也長

式(圖14.6)，行文還用鼓字。如戰國著作《荀子・勸學》，『瓠巴鼓瑟而沉魚出聽。伯牙鼓琴而六馬仰秣。』只少數用彈字，如《荀子・富國》『故必將撞大鐘，擊鳴鼓，吹笙竽，彈琴瑟，以塞其耳。』所以金文樂字兩絃之間的白形，大半表示像筑樂器一般，表現以拇指按絃，聲響由另一手用竹尺敲打出來(圖14.8)。從出土的漢代畫象石看，絃樂的演奏已少見敲打的棒槌。吹和打是樂器演奏的主要方法，管樂和弦樂是樂章的主調，故代表此兩種樂器之字，就被合成一詞以代表音樂之事。音樂使人心情舒爽，故樂字引伸有快樂的意義。

但是迄今出土絃樂器的遺址時代都很晚，幾乎沒有早過春秋時代的，而文獻確實提到絃樂的也不早於西周，比出土的吹奏多音程骨笛要晚上五千多年。其主因不外絃樂的材料易腐化，不能長存地下。故西周雖有絃樂，但先秦出土的琴瑟都在潮濕的楚地，而時代也都在西周以後。同時也因絃樂聲響不宏亮，不適宜在着重肅穆效果的廟堂之上、大衆之前演奏，故發展遲，使用少。

定音

《吕氏春秋・侈樂》說商紂，『作爲侈樂，大鼓鐘磬管簫之音，以鉅爲美，以衆爲觀。』《史記・殷本紀》也說『大聚樂，戲於沙丘。』衆樂合奏就會要求絶對音高的一致，才能合協，不致混亂噪耳。那時能演奏多音程的只有管樂與絃樂。管樂的發音與管的長度、直徑同時有直接的關係。要經複雜管徑校正的計算，才能得出一定間隔而有規律的音階。對不能用儀器測量頻率長度的古人來說，若只通過長度去制定音調，就難達到其目的。如以八千年前的七孔骨笛爲例，也許因爲笛管不正圓，測音時，連吹奏人不同音調也有差異。更不用說吹出一序列合於一定音階的音調。對於古人來說，要明白其間的關係，得出其規律而以之制定一定間隔的音階是較難的。

至於絃樂，雖也受空氣濕度及絃線粗細等的影響。但一絃線的

銅鑄編鐘(商周考古: 206)。知磬地位之高，不在其造價，而是其社會功能。暗示它是某種權威者才用得着或能使用的東西。《淮南子・氾論》說禹以五音聽政，懸掛五種樂器以待四方之士，如要告以憂就擊磬。除說明樂器本來有奏樂之外的政教實用意義，還暗示磬是作告知憂患的用途。大概它警告有憂患之事，如敵人來侵，水災、火災等，召集人員以應變亂。

磬的初形略呈無棱的三角形(圖14.10)，近於各種農具，有像犁的一頭尖小一頭寬圓，有像鋤的梯形，像鐮的扁長。春秋以後則已發展成有股、有鼓若L 的一定形狀(圖14.12)，絶不類農具。但晉代人知其取名與犁壁之形有關。故學者建議其創作的靈感來自以鋤頭挖土時，敲到石塊而發出悦耳的聲響。或人們歌唱手舞足蹈時，偶而敲擊到放置牆邊的石鋤，發出悦耳的聲響，故經常於喜慶借之助樂。後來人們才依其形製作有孔可以懸吊的專用敲打器(常任俠1978: 77)。

磬聲調的質量受石頭質地的影響，粗糙鬆軟的石頭敲不出清脆的聲響。要質地縝密的才能發出清越，送之長遠的樂音。故硬度高的玉是製作磬的好材料。玉在商周時代是貴重的材料，主要以製作小件的裝飾物或禮儀用器。磬的形體大，如以玉製作，費用就太高，且玉磬也有僭制之嫌。故一般用石灰石或青石製作。《尚書・禹貢》說徐州所貢有『泗濱浮磬』。商代婦好墓的石磬有『妊竹人石』之銘(婦好墓: 136, 199)，也表現對磬製作石材的重視。但商磬有滿佈雕刻的花紋，它對音響多少會有不良的效果。可見爲了其他目的，可以犧牲音響方面的效果。

編磬

早期的磬都是單獨的特磬。到了晚商，大概爲配樂的目的，偶有三件或五件成組的(常任俠1978: 77)。演奏樂曲要求有一定的音程，故有幾件還刻上音律或音階的銘以便辨識。調整音調的高低主要在於磬體的厚薄與寬窄。磬體越大、越薄，音就越低。體越小、越厚，

度遞減，井然有序。有可移動的絃柱，大概由另一樂器定音。戰國的瑟一絃彈出一個聲調。後來更利用絃發聲規律，以按絃方法使一絃彈出多音調而減少所需絃數。

磬

磬是種扁平石板的敲打樂器。甲骨文的磬()字，作手拿着木槌敲擊懸掛着的石磬狀。後來加以石的義符以明示其製作的材料。石磬的聲響舒揚，頗悦耳聽，故甲骨文的聲()字，作耳朵聆聽磬之聲響狀，不過磬的部分也可能同時作爲聲字的音標。石頭是不易腐敗，人類最早利用的素材之一。打擊樂是最先發展的樂器。石磬製作容易，其聲調又悦耳，出現的時間似應該甚早。但是目前所知的考古資料，最早的見於約是西元前二千到一千四百年的山西夏縣東下馮(東下馮考古1980: 100-01)，及約同時代的河南偃師二里頭遺址(二里頭1976: 263)。較之八千多年前舞陽的骨笛。六千多年前河姆渡骨哨和半坡陶塤，都晚了幾千年。

初期的樂器都是爲了勞動、祭祀、禮儀等需要而製作，後來人文興盛才轉化爲娛情之用。早期的石磬製作簡單，只是塊鑽孔可懸吊的普通石塊，没有磨平，不具一定形狀，定音效果不好，比較不會起於作樂的目的。磬聲能及遠而不煩躁，後世廟寺常備之以爲召集人員作課業，或告知時刻之用。因此磬的製作可能來自警告人侵的敲打器，是基於軍事的需要。爭端因經濟掠奪行爲而加劇，是國家組織建立前普遍發生的現象。磬的出現與中國進入國家階段的時代相當，恐怕有點關係。江淹《別賦》，『金石震而色變，骨肉悲而心死。』石即指磬，反映它在後代還與軍事有關。有頻繁的戰爭是較遲的事，故遲於笛、哨等的使用。

中國隨葬物重禮儀及生活用具，不重視樂器。磬大都是石製，製作費應該不高，應是人人都有能力隨葬的。但春秋時代發現有石編磬隨葬的都是大墓，且有編磬隨葬的，其地位往往高於有造價甚高的

框架(陳星燦1990: 30-31)或土印痕證實其存在(李濟, 安陽: 251-53), 商代也有鑄成鼓形的銅器(鄂博1978: 94)(圖14.13)。其形制與甲骨文鼓的象形字相同。它有架子可立於地, 鼓架上尚有分叉的裝飾物(圖14.14-15)。甲骨文的鼓()字, 作手持鼓槌敲鼓狀。此字初造時應是打鼓的動作, 後來兼有鼓樂器及敲打的意思。甲骨文彭()字作鼓之旁有三短畫, 表示短促而有力的鼓聲。鼓是大型演奏打拍子不可少的樂器, 也是軍隊前進的節奏信號。手持或繫於腰際的形制小, 聲響不壯, 就只能伴樂了。

鐘

廣義的鐘是種利用中空而質地堅實、共鳴好的物體, 使振動而發聲的器物。它可以是用角、木、玻璃、陶等材料製作, 但最常見的是金屬。它可以由外敲擊, 也可以於內懸舌撞擊(圖14.4)。它可以拿在手中 (圖14.7), 植於架上或懸空使用(圖14.18-19)。橫斷面的造形可以有圓、方、矩、橢圓、多邊, 邊緣有齊平、曲弧、花邊, 體有平直、內掩、外張等多種形式, 若加上鐘體上所加的裝飾花樣, 則變化更多, 因此有鈴、鉦、鐃、鐸、鐘、鎛、錞于、鑼等各種名稱。張繼的詩, 『姑蘇城外寒山寺, 夜半鐘聲到客船』, 作爲寺廟、城樓報時之用的鐘聲是後世人們最常聽到的。但在古代, 它曾一度爲很重要的演奏樂器, 且是種地位的表徵。

竹節和牛角是自然中空的器物, 人們肯定很早加以利用。甲骨文的()字作以槌敲打牛角之狀。此字之音讀即如敲打中空牛角之聲。鐘的初形可能來自較爲易得的東西, 有人以爲甲骨文的用()字即甬之初形, 乃截斷之竹節, 可敲打出聲。它本來是手持的, 後來加一環而可懸吊便成金文的甬字。竹節或牛角的聲音單調而不悅耳, 難作伴歌演奏之用, 開始時大半用以告警或宣告。後來用泥燒、銅鑄, 音調才悅耳, 音響效果也好, 就不再用竹節、牛角。銅鐘既是繼竹節、牛角之後的發展, 其最先的用途應也是宣示而不是奏樂。

懸鐘

商代尚不見大型懸掛的鐘。甲骨文的字作一倒用繩索懸吊著的鈴形。還有一字作持槌敲打形之樂器狀()。被使用於方向的意義, 或以爲懸掛式的鐘流行於南方。或以爲在大型的演奏中, 鐘樂習慣陳置於南面。如《儀禮・大射》有『其南笙鐘, 其南鎛, 皆南陳。』鐘樂在商代, 因爲音程少, 只可能是節奏性的配樂, 不是樂章的主調。到了西周, 一來是改用懸掛的方式, 二來大概是較了解鐘體與音調之間的關係, 可以鑄造符合一系列音調的鐘。《考工記》說明鑄鐘的要點, 太厚則聲不發, 太薄則聲散。口太張大則聲迫, 內弇則不舒揚。甬長則聲震不正。體大而短則聲疾而短聞, 小而長則聲舒而遠聞。此外, 鐘與鎛大都有小長形穿孔、挖刻或焊補等校音的痕迹。至西周晚期逐漸發展成十幾件音調各異的編鐘(郭寶鈞, 山彪鎮: 45), 足以演奏主旋律, 合衆音, 故被名之爲『和鐘』或『歌鐘』。甚至也爲行旅出征的目的, 也鑄有量輕、音程較少但成套的『游鐘』。

有舌的鈴鐘因舌會擺動, 還得控制它不作多餘的撞擊。若作爲主旋律, 恐怕時間上難控制合宜, 而且能控制的數量也不多, 所以演奏用的絶大多數無舌。雖然出土有大小差別的多件鈴鐘, 數量有高達八十五個, 但尺寸都很小, 也不是大小相次有序, 恐怕各鈴間沒有一定的音階, 只能當伴奏的地位, 與編鐘主奏的作用有別。

雙音鐘體

中國古時演樂的鐘, 筒體幾乎一開始就鑄成扁橢圓的形狀, 與其他民族鑄成渾圓的很不同。鐘聲由協合泛音和比較高的不協合泛音組成。圓形的不管敲擊點何處, 振動的模式都一樣, 只能發一個協合泛音。但扁圓形的, 擊在隧部與鼓部的振動模式就不一樣而可發不同的泛音(圖14.17)。一九七八年在湖北隨縣發掘一座戰國初期曾侯墓葬, 出土很多的樂器。其中一座三層L 形木鐘架, 上頭懸掛了分成

音越高。因此要把音調降低, 就要把磬面磨薄。要升調高就把磬的兩端磨去一些。湖北隨縣戰國初期曾侯乙墓出編磬一套三十二件, 最大一件的股上邊爲二二・三, 股下邊二一, 厚二・七公分。而最小的一件爲股上邊六・六, 股下邊五, 厚一・四公分。

如果磬的形狀規整, 校正音調就會比較容易些, 故形狀也趨向規律發展。西周以後就從無棱的三角形漸規化爲大致一定的倒L 形。懸掛時股在上, 鼓在下, 敲打鼓的部分。人鞠躬之狀有如立磬, 故名磬折。《考工記》『其博爲一, 股爲二, 鼓爲三, 三分其股博, 去其一以爲鼓博, 三分其鼓博, 以其一爲之厚』的製作要求, 大致符合出土的實物。

西周的時侯磬出土尚少。到了春秋時代, 墓葬常見有十件以上的編磬(侯馬工作站1963: 243; 河南博物館1980: 124-25), 各具不同的音調, 可以自行演奏樂曲, 也可以爲主調而合衆聲。表示此時貴族才普遍用之於演奏。磬量重, 有股達六十四公分長的。它不便拿在手中演奏, 要懸吊在架上。尤其是編磬, 更非要堅實的架子不可。有些磬還有右八、左十、右六之銘, 根據曾侯乙墓的三十二件磬, 分上下兩層懸掛在銅架, 每層兩組, 一組六件, 一組十件, 依大小次第排列的情況看。銘文所說的左與右, 應分屬一列中的的左右組, 而不是左右異架。戰國時代以來維持上下名份的禮制崩潰, 磬既不足以表現階級, 它又笨重不易搬動, 其音樂上的用途也跟着衰退。但是原始通知、告訊的用途, 仍然普遍見於廟寺。或改形銅製而被稱爲鑼。

鼓

鼓是用獸皮張在中空的器物以敲打發聲的樂器。鼓以彭彭的聲響節拍。其製作較難, 理論上應比龠、磬等的製作要晚。但能確知製作時代的, 最早爲大約四千年前於甘肅的半山和馬廠文化(陳星燦1990: 30-31)。鼓的製作靈感, 大概來自敲打中空的東西時所得共震的音響。由於皮革難長期在地下保存, 難見其實物。只能從陶、木

『金鼓』一詞常被用以表示軍事的行動。金即青銅鑄成的鐘。鼓聲短促有力, 激勵士兵前進。鐘聲則宏亮而及遠, 是通知部伍撤退的信號。故《左傳》有『凡師有鐘鼓曰伐, 無曰侵, 輕曰襲』之凡例。可以了解銅鐘之興是有大規模組織之後的事。在外國, 鐘的主要用途也是發出信號, 譬如召集人們祈禱、宣告事件、慶祝、哀悼或報時等。鐘聲的聲響結構複雜, 現代才弄清楚。鐘聲包含一系列的泛音, 定音較困難, 不利於大型的合樂。因此它之被利用於樂奏不但晚, 恐怕初時也只有類似的用途, 譬如預示舞蹈即將開始、結束, 或轉換舞節等。故有『凡樂舞必振鐸爲之節, 舞者視以爲容也』之說。

中國發現最早的鐘形器是四千七百年前的有舌陶鈴, 高九公分(廟底溝: 54)(圖14.4)。和商代遺址常見的小銅鈴一樣, 只是增儀容的懸掛物裝飾或小童玩具, 不具宣告大衆之用。鐘體內容受空氣多, 聲音才會大而及遠, 具有對大衆宣示的效果而可應用於軍事或樂奏, 才會被貴族重視而多加鑄造。具有這種效用的中型或大型鐘, 首見於商代手持的或豎立於架上無舌的鉦與鐃。大的鐃重達二百多公斤(盛定國1986: 44), 難移動, 固定於架上或植於土中, 用粗木棍敲擊。持在手上的大致高十幾公分, 重約一至半公斤。有輕至一百多克的, 恐怕是明器, 不具實用。

鐘的音調因形制和厚薄而異, 古人雖然沒有辦法定其音調, 一定覺察有音程的差異。一旦到了注重合音效果的時代, 自然會選擇不同音程的鐘給予演奏。商代漸注重樂奏的效果, 發現不少三件成組的(周到1963: 216; 安陽工作1988: 87), 但最多是五件(婦好墓: 100)。因保存條件不理想, 大多不經測音。但從尺寸看, 恐怕難組合成套的音階。其中有一墓出土三件編鐃, 有三名十一、二歲的小孩殉葬, 一墓出土三件編鐃而有四名少年殉葬(安陽工作1988: 865), 都暗示每人手持一鐃而不是三鐃插於架上由一人演奏。它不但浪費人力, 也難取得協調。故後來改良成鐘口朝下, 橫列懸吊式的, 一人敲擊多件, 省人省事。

樂。周的樂器名稱，見於典籍的有七十種之多。《詩經》一書提到的就有廿九種(楊蔭瀏，音樂: 50-54)。其間不免有同種異稱，或形式大同小異者，種類較商代爲多應是不爭的事實。周代樂器的分類，主要根據所用的材料，有所謂八音之說，指的是金、石、絲、竹、匏、土、革、木八種材料。平常以絲竹，或金石概括音樂之事。絲竹之音多偏重娛樂性情，金石則偏重廟堂與軍事之樂。商代肯定已具備這八種材料的樂器，只是有些材料難於地下保存而已。商人既以喜愛音樂見稱，可知其樂器的製作，樂調的創作也必豐富而演奏的人員也多。只因材料不全，許多內容已不能詳究。我們大致可以從戰國初期曾侯乙墓葬發掘的樂器，六十五件鐘、三十二件磬、四鼓、十二瑟、二琴、五竽，二排簫、二笛(隨縣發掘1979: 5-6)，想像古代大型演奏的盛況。

從商代到漢代，樂器在演奏中的角色有很多的變化。商代祭祀時所奏的樂，被提及的樂器以鼓、龠爲最多。鼓爲節拍，龠爲主調。西周初期亦如是，如《詩經・有瞽》「應田縣鼓，鞉磬柷圉，……簫管備舉。」西周早期以前音樂以服務祭祀爲主要目的，故除主旋律的管樂器外，就輔以肅穆單調的鐘鼓樂。到了懸掛的鐘磬普遍製造後，鐘磬就成爲樂奏中的主調。簫笛因發音不宏亮，則成爲不便懸鐘磬的享宴才協奏諸絃。如《詩經・執競》「鐘鼓喤喤，磬筦將將。」、《詩經・彤弓》「鐘鼓既設，一朝饗之」。

到了西周晚期和春秋時代，人文日盛，音樂漸變爲娛樂節目。鐘磬因樂器本身造形笨重，不便移來移去爲其衰落的主因。那時雖也鑄造以完整音階中的幾個骨幹音定音，可於旅行使用的行鐘(李純一1973: 19)。畢竟移動不方便，而且它造價貴，只限貴族用得起。在較早時期，作樂的時機不常，且限於廟堂聚會的有限慶會，陳設樂器之任尚可應付。隨着階級界線的模糊，作爲階級表徵的禮樂重器亦因之不振。後來演成連士族的相會、宴饗都要以音樂助慶，私人叙情交歡之用，演奏場所就不再限於廟堂。有笨重架子的樂器難於移來

五組的四十五件甬鐘和十九件的三組鈕鐘(圖14.18)。每一鐘在敲打部位的隧部和鼓部，都分別刻上定音的銘文。它齊備可供旋宮轉調的十二個半音(黃翔鵬1979: 32-34)。證實中國人把鐘鑄成扁圓，是爲了使每一個鐘都可以敲出不同的兩個音階(馬承源1981: 131-46; 王玉柱1988: 757-765)。根據測量，一枚鐘的兩音音差大多數是小三度與大三度，二度的次多，四度以上就很少了。一鐘兩音可以減少演出場地的需要，演奏者也可悠閑地敲打，不用作太多的移動。

鐘是東周時代樂隊的重要成員，因鑄造費用高，笨重不易移動，是屬於貴族階級的音樂。隨着階級表徵的禮樂制度崩潰，鐘樂也没落而被輕便的管絃樂所取代。鐘又恢復其原先的宣告作用，被鑄成更大，上千公斤的巨物，巍巍然懸於寺廟或城樓。

樂器的盛衰

一般説，音樂在文明較高的社會較發達而且也較高雅細緻。《史記・殷本紀》對商朝最後的王，帝辛的朝廷有如下的描寫，『好酒淫樂，……使師涓作新淫聲，北里之舞，靡靡之樂，……大聚樂，戲於沙丘，以酒爲池，縣肉爲林，使男女倮，相逐其間，爲長夜之飲。』歌舞酒色有相得益彰之性質。宴饗如不配以歌舞，可以説是相當掃興的事。宴饗是各個時代，不從事勞動的貴族們所喜好的事。大概商人特爲愛好，過於耽迷其中，忽略了武事，以致國家被周人覆滅的悲運。或許周人因此鄙視之，揶揄之，名之爲殷人。金文的殷(𣪊)字，作一手拿着樂槌，敲打鐘鼓一類的樂器狀。故殷字於《説文解字》的定義是『作樂之盛』。於經籍亦大多有盛、大、多一類的意義。商族成員普遍耽迷音樂歌舞，又加上好群飲酗酒，怪不得士氣低落，無心武備，爲周所乘，一舉而滅國。

文物是越遲越豐盛，音樂之事自然也不例外。周人雖不若商人之耽迷於音樂，以其本族的特色，加上繼承商人留下的傳統，肯定樂器的種類周代要較商代多，但不一定就表示周人比商人更爲愛好音

的。它本是乾旱季節時舉行的嚴肅的宗教儀式，參予者憂心忡忡，唯恐他們的虔誠感動不了神靈，下不了雨。但後來它却演變成季節性的例行娛樂活動。就是在雨量充沛，不怕乾旱時也要舉行，而且參加者還充滿歡愉的心情。如《論語・先進》記孔子問弟子們的志趣，曾子答:「莫春者，春服既成，冠者五、六人，童子六、七人，浴乎沂，風乎舞雩，咏而歸。」語氣明顯表示那時的祈雨舞雩，已是娛樂的成分多於祈雨的宗教意味的盛典了。

商代的甲骨貞辭，經常與舞同現的是奏字。奏(𡆥)有進獻之義，作雙手捧舞蹈道具一類的東西有所表演之狀。當奏字不與舞字同見時，就比較少言及有關雨的事。可能舞指祈雨舞蹈的專名，奏則是娛樂神靈的他種舞蹈或音樂。商代的奏往往加有形容詞，如盤奏、美奏、商奏、新奏、嘉奏、各奏等繁多的名目(許進雄，明義士: 136)。商代尚不見謳歌一類的字，不管奏是種樂舞或樂曲，必是與音樂成分有關的活動。商代卜辭有奏戚、奏庸之問。戚是武器，庸是樂器(林沄1989: 201)，知商代的奏確是一種樂舞。從奏的名目這麼多，可以想見其時創作的豐富。上文所引《史記》殷本紀對帝紂愛好歌舞新聲的描寫，看來是有些真實的成分，不完全是想像。

商代的舞容到底如何？我們可以間接從第十八章介紹的幾個字得到印證。甲骨文的鬼字作一人戴有巨大的面具狀。畏字則戴面具者尚手持一把武器。魅字則作戴面具者身上塗有黑夜能發出閃爍燐光的磷之狀。知道巫跳的舞有化裝，有舞具，有音樂，大致也有故事的內容。比較具體的可以從周代的樂舞去比照。《禮記・明堂位》「開歌清廟下管象，朱干玉戚，冕而舞大武」。『大武』的具體描寫見於《禮記・樂記》，『總干而山立，武王之事也。發揚蹈厲，大公之志也。武亂皆坐，周召之志也。且夫武，始而北出，再成而滅商，三成而南。四成而南國是疆。五成而分周公左、召公右。六成後綴以崇』。很明顯大武是種具有故事內容的歷史劇。它有道具、化裝、音樂、歌唱。其他若雲門、咸池、大夏等，也都是同性質的歌舞

移去，陳設到各個不同的地方去。就以音程完備，可以譜出高山流水，個人述志的管與弦樂就開始興盛，成爲慶會演奏的主調，而鐘鼓磬之樂就大爲衰落(何定生1969: 370-71)。故《孟子》有梁惠王喜世俗之樂，《禮記》有魏文侯喜鄭衛之聲而不好古樂的記載。鄭衛之聲即是竽笙之管與琴瑟之絃合奏的樂曲。但管樂不易製作完善，吹奏也難度較高，也有可能其聲調低則幽咽，高則悲切，使人易傷感斷腸，破壞歡樂的享宴氣氛。琴瑟則音程易校正，易於製作和携帶，雖深山幽谷，窮鄉陋巷，都可以即興演奏。而演奏也不費力，體弱者亦能爲之。尤其其聲較歡愉悦耳，終佔優勢，成爲最大衆化。尤其是文士，視它爲修養心性必習的樂器。故《禮記・曲禮下》有，『君無故玉不去身，大夫無故不徹懸，士無故不徹琴瑟。』絃樂終成八音之領導。

歌 舞

樂舞包括音樂、歌唱和舞蹈，三者的關係密切。手舞足蹈是情緒的自然反應，音樂節其拍而歌唱則述其內容。《禮記・祭統》『夫祭有三重焉，獻之屬莫重於祼，聲莫重於升歌，舞莫重於武宿夜。此周道也。』禮儀如無歌舞，氣氛就太沉悶。巫是祭祀的施行者，也是樂舞的創作者(圖14.22)。

舞(𣏌)字在甲骨文作一人拿着牛尾一類下垂的舞具在跳舞之狀。如《吕氏春秋・古樂》所説『昔葛天氏之樂，三人操牛尾，投足，以歌八闋。』此字後來被借用爲無，就在本字加上一對脚以顯明跳舞的動作。跳舞的目的，商代以前的，因無文字的記載，難於考察。商代的甲骨刻辭提到舞時，十有九次都提到雨。其祭祀的對象也都是商代相信可以幫助降雨的神。因此舞字經常在舞者的頭上加雨點，表明其特別的功能。

雨是灌溉水利未大興前最重要的農業用水來源。降雨是主政者最關心的事，故商代求雨之卜問多。祈雨之舞是最富有實用意義

雅 樂

對於一個國家來說，在古代没有比『祀』與『戎』更重要的事。古人於生產勞動之外，參予祭祀與軍事的活動就成爲生活上的重要行事。所以與此有關的活動最容易演變成娛樂的項目。漢代大致把有關演藝的節目分爲兩類，一是有教化作用的雅樂，其源流可以說來自祭祀的活動，主要内容爲舞與樂。一是以娛人爲目的的百戲，源流則比較偏重於軍事的訓練。

有教養作用的雅樂，自古就是中國爲政者所强調的。音樂有德育功用的思想可從《禮記・樂記》看出，『凡音之起由人心生也。人心之動，物使之然也。感於事而動，故形於聲。聲相應故生變，變成謂之音。比音而樂之及干戚羽旄謂之樂。樂者音之所由生也。其本在於人心之感於物也。是故其哀心感者其聲嘽以殺。其樂心感者其聲憚以緩。其喜心感者其聲發以散。其怒心感者其聲粗以厲。其敬心感者其聲直以廉。其愛心感者其聲和以柔。六者非性也，感於物而後動。是故先王慎所以感之者，故禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其奸。禮樂刑政，其極一也。所以同民心而出治道也。』

或許音樂本是由祭神而發展起來的，古人以爲它有交通鬼神的魔力。所以遠古的賢君都有創作名曲的傳説。《漢書・禮樂志》有，『昔黄帝作咸池，顓頊作六莖，帝嚳作五英，堯作大章，舜作招，禹作夏，湯作濩，武王作武，周公作勺』。古人欲以樂音來測量人性，以樂德來培養善人。因此以樂舞爲教育的内容，想以音樂之直、寬、剛、簡四種德性來教學子。古人以爲必先以樂和其心，以和平的精神助人爲善，諸德既備才爲真樂，不獨在於器樂的娛心(饒宗頤1978b: 494-95)。既然音樂被認爲是蓄德的手段，漢初很多廟堂的音樂就以德來命名，如房中歌十七章中有休德、秉德、孝德、承德、教德、明德等名稱。可以説是孔子以樂陶冶性情的儒家思想的具體表現。

劇。

甲骨文的武(𢦏)字作一把戈及一個脚印，可能就是表現那種持戈盾以舞，以炫耀武功成就的樂舞。西周一燕國墓地發現四件銅勾戟，其上有銘『郾(燕)侯舞戈』，并有多件干盾上的銅泡有『郾侯舞易』(琉璃河1990: 28-29)。或以爲舞爲燕侯之名，不作舞蹈的意義(殷瑋璋1990: 75-77)。但湖北荆門也出土一把有『大武開兵』銘文的銅戈，戈上并有手持如蜥蜴之舞具的化裝舞者的花紋(余偉超1963: 153-55)(圖14.24)。[但他後來以爲應讀爲『兵闢太歲』(余偉超1985: 138-45)]可證『武』是種舞戈的舞。商代也有倒夏拓疆的赫赫歷史，與洪水奮鬥的艱辛歷程，商末的帝乙、帝辛都有克夷的武功，肯定會編成樂舞加以表揚，以之享祭祖先的。不用説，這種含有誇耀及鎮懾説教意味的樂舞是舞蹈的最初目的，是種政治的手段。故周代把樂舞納入教育的項目，想以音樂的德性去教育學子。

説教意味的東西大都沉悶，不活潑，不易爲一般人所接受，故漸漸爲具有情趣並可舒展心情的東西所取代。故有魏文侯端冕而聽古樂則唯恐卧，聽鄭衛之新聲則不知倦的記載。音樂本是嚴肅的敬神的方式，大概帝紂移以娛樂自己及賓客，所以得到荒淫無道的種種惡名。其實從甲骨刻辭及早期文獻，都可以看出他也建立了不少的武功。商之被滅，因素多端，不能歸罪他的愛好新聲。因爲那是人情之常，且不止他一人而已。所以春秋時代以來，以樂舞娛勞賓客或王侯的事就普遍流行於諸侯貴卿之間。上述湖北隨縣曾侯墓葬出土的很多樂器，只舉其中一座三層懸掛六十四件鐘的L 形木鐘架，就可以印證《左傳》所描寫春秋時代飲宴伴以樂舞的盛況了。如此越來越普遍，連士階級的鄉飲酒、鄉射等禮儀也都要以音樂助興(何定生1969: 402-03)。到了漢代，娛樂的節目增多，流行普及，宴樂就成了墓象石的一個重要描畫題材。以樂舞娛樂他人的職業組團也散見於漢代的文學著作了。

常見的情況，也是必習的技能。甲骨文的鬥(𢦚)字作兩人徒手相互扭鬥之狀。其節目如同今日之摔角或角力，秦時稱爲角抵(圖14.23)。到了漢代它算是相當受歡迎的節目。不但在民間流行，連皇帝饗宴四夷也以之爲娛樂的節目(楊泓1980: 89)。有時爲了增加刺激及提高觀衆的興趣，鬥士各自裝扮成虎、熊等猛獸的樣子。僞裝成野獸的形像以接近野獸是打獵的手法之一。有時爲了驚嚇敵人，戰士有時也會扮成猛獸，故以虎、豹等猛獸的毛皮爲軍裝也是古時所常見。以猛獸形像相鬥既是常見的，人們就以此來娛樂他人。它可雜以歌舞，具有生動的内容，所以，就用『角抵』作爲雜戲的總稱。

雜 技

『跳丸劍之揮霍，走索上而相逢，奇幻僪乎，易貌分形。吞刀吐火，雲霧杳冥。』徒手角鬥又演化爲跳躍翻騰的技巧。雜技表演偏重在力、巧和危險動作的配合，翻身倒立是經常表演的技巧。甲骨文的化(𠤎)字，作一人正立與一人倒立之狀。化的意義爲變化、變幻。《列子》穆天子篇的『化人』，表演種種的變幻之術，即今之魔術師。表演魔術的變幻在漢代經常與雜技同團演出，以求不單調。甲骨文的化字除了是表達翻跟斗的體操活動外，實在找不出與字形、字義能有關的其他事物。倒立是體能訓練變化出來的花巧動作(圖14.26)，奧運的『體操』項目就是着重這一類技巧的表演。在某些社會的早期宗教舞蹈，也常表演帶有魔術意味的翻跟斗(Pearson, 人類學: 287)，也可能便是此種娛樂的源流，到不一定是衍自軍事的訓練。從甲骨文的化字，似乎可推測商代已有以娛樂他人爲職業的專業雜技表演了。

騎 術

『爾乃建戲車，樹修旃，倀僮程材，上下翩翩，突倒投而跟絓，譬隕絶而復聯。百馬同轡，騁足并馳。』中國古代的馬車是施號發令

百 戲

漢代的産業興盛，人們有閑暇從事各種娛樂活動和文學創作，不但在墓葬的畫像石留下當時表演的形象，諸如弄壺、飛劍、跳丸、衝狹、馬戲、戲車、尋撞、履索、幻術、雜技、俳優、投壺等(吕品1984: 32-36)。從一些具體的描寫文字，可知當時的樂舞雜技，不但有歌舞、説白、化妝，也有鐘、鼓、鑼、笙、箏、笛、琴、瑟等各種樂器，以及人數不等的表演隊伍，規模相當龐大。其源流大都是古代軍事體能的活動節目，兹介紹數種於下，并引張衡《西京賦》的描寫(文選: 42-43)，以見漢代扮演的大概。

鬥 虎

『東海黄公，赤刀粤祝，冀厭白虎，卒不能救。』持械作近身的搏鬥是殺敵必具的技巧，是每個男子都要學習的技藝。金文的戲(𢦏)字由一把戈，一隻老虎及一張凳子組成。表達一人持戈刺殺高踞之老虎的游戲之意。戲有戲耍的意思，故它比較可能是種游戲，不是真的刺殺老虎。以武器獵殺老虎冒有相當的危險，故甲骨文的虓(𧊒)字，由一戈與一虎合成，意義是不設阱而以戈搏殺老虎，它被認爲是種魯莽粗暴的行爲。此字後來被代以暴字，《詩經・小雅・小旻》有『不敢暴虎，不敢馮河』之句。商人認爲獵得老虎是最勇武、最值得誇耀的事。這種戲虎之游戲是由田獵演變來的。它可能原自扮演某勇士的壯舉，後來漸成一種固定形式的表演。商代不但有械鬥老虎，還有比之更驚險的徒手搏鬥老虎的節目。甲骨文的虢(𧊒)字，作兩手扭鬥老虎的情狀。這無疑是更刺激，更能吸引觀衆，表現英雄威風的節目。也許虢地在商代是以此節目見長的地方。到了漢代更加以道白、歌舞，已具戲劇的雛型。

角 抵

『熊虎升而拏攫，猿狖超而高援。』徒手扭鬥是戰場短兵相接時

的技藝，所以是學校教學的項目之一。爲增加學習的興趣，早就有競射，并有伴以飲酒之大射、鄉射等禮。後來軍事成爲專業，射箭不是人人必習的技巧，於是演變爲投箸入壺，以代替射箭中標的游戲以助酒興，以聯歡嘉賓。這不但是男子的專利，連仕女也可以參加。它雖不是用來表演的節目，却是大衆化的娱樂。《禮記》還保存一篇投壺，記載其奉矢奉中之法，辭讓的禮節，壺位的安置，投入的標準，奏樂的規定，計算勝負的方法與伴隨的音樂(圖14.25)。顯然是玩好的節目，一點也不關軍事的訓練了。

者的活動高臺。那時的車箱離地有七、八十公分高，重心不穩，顛簸厲害，没有受過訓練的人一上車，就擔心會被摔下來。尤其是後來馬車不如騎射的機動，漸從戰場消失。後世的貴族也疏於軍事的訓練，甚至也改乘牛車。於是在奔馳的馬或馬車上從事各種危險的技巧動作(圖14.27)，就成爲少數人的專長而爲受歡迎的大型表演。拉曳快馳車子的馬匹要經過閹割以穩定其不馴的個性，並要長期的訓練，才能取得默契，不致出錯，同時也可以教些簡單的動作以取悦他人。大象在古代曾被馴服以從事勞役。後來因氣候變冷，遂逐漸在中國滅絶。以馴馬的技巧施之於罕見的大象，可以有雙重的娱樂，也受到大衆的歡迎。西周的銅器銘文就見過象樂、象舞的名稱。

射 獵

武備是國家生存的一個重要條件。所以古人於生産勞動之外，參予軍事的活動是生活的重要行事。但是軍事的訓練也慢慢演變成娱樂的項目。軍事體能的訓練包括多種，彎弓射箭、持械格鬥、徒手角抵，都可以鍛練體能，增進技巧。田獵是種總合性的軍事娱樂。它本來是謀生的手段，隨着農業的興盛，田獵漸失其在經濟上的價值，但保留軍事訓練的作用。後來甚至連在軍事上的作用也喪失殆盡。狩獵與攻敵在多方面相似，可把鳥獸當作假想敵以練習包抄、攻擊、進逼的行動。在軍事爲國家大事的古代，狩獵是國君必需接受的一種軍事訓練。商代有關田獵的卜問非常多，恐怕不是因爲每個王都那麽愛好，有些是因爲例行的任務不得不去做。如以捕獵物供祭祀，驅除田害以益農耕。遂行田獵要有廣闊的山林原野以供鳥獸滋生，犬馬奔馳。周以後草萊盡闢爲農田，只有貴族們才能享受此種奢侈的娱樂，普通人只能發展他種娱樂。

投 壺

寓娱樂於工作可以得到較佳的效果。射箭是古代男子必須學習

商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				化
				象二人一正立一倒立，表演翻跟頭的技巧之意。
				殷
				象手持樂槌敲打鐘鼓一類樂器之狀。
				龠
				象多管捆合在一起的管樂器形。或有個總吹口溝通各管。
				龢 龠
				從龠，禾聲之形聲字。

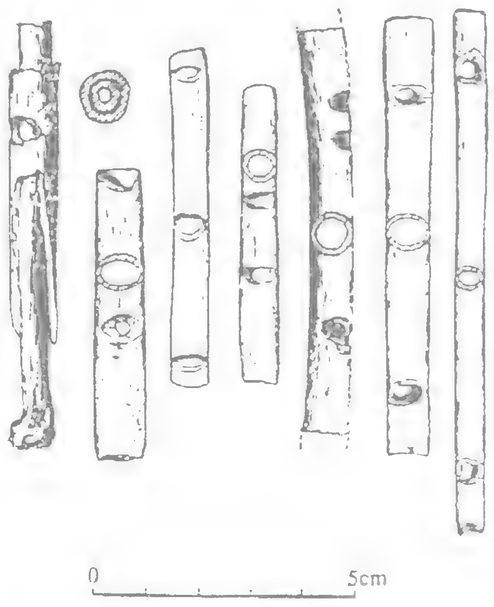
商 甲骨文	周 金文	秦 小篆	漢 隸書	現代 楷書
				吹
				象一人吹奏一件寬短的樂器狀。
				言
				象一長管樂器形。
				音
				象一長管樂器形。
				樂
				象木上安弦之樂器之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				磬 象手持木槌敲擊懸掛着的石磬狀。
				聲 形聲字，從耳磬聲。或耳聆聽擊磬之聲。
				鼓 象手持槌敲鼓狀。
				彭 象鼓發出短促而有力的鼓聲之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				琴 象琴端安弦處的形狀。
				瑟 象有很多弦的樂器之意。
				無　舞 象一人持舞具在跳舞之狀。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				奏 象雙手持舞樂之器演奏之狀。
				鬥 象兩人徒手相互扭鬥之意。
				戲 象持戈作刺殺高踞之老虎的遊戲之意。
				虢 象徒手扭鬥老虎之狀。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				殼 象手持槌敲擊牛角狀樂器。
				用 可能象截斷之竹節形，敲擊之可發聲響。
				甬 象有圈環可懸吊之鈴形。
				南 象懸吊着的鈴形。



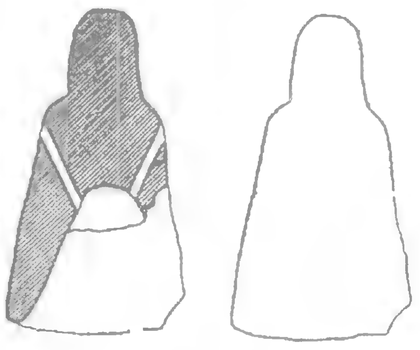
(插圖14.2) 浙江餘姚河姆渡六千多年前遺址出土的骨哨。(浙江文管1978: 56)



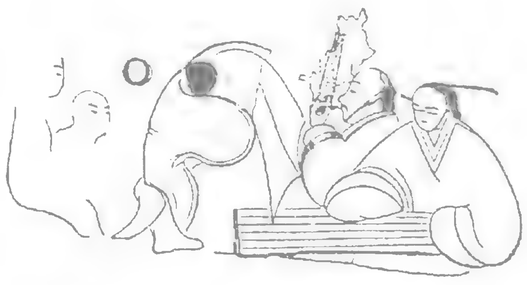
(插圖14.1) 河南舞陽八千年前遺址出土的七孔骨笛。(河南文物所1989: 12)



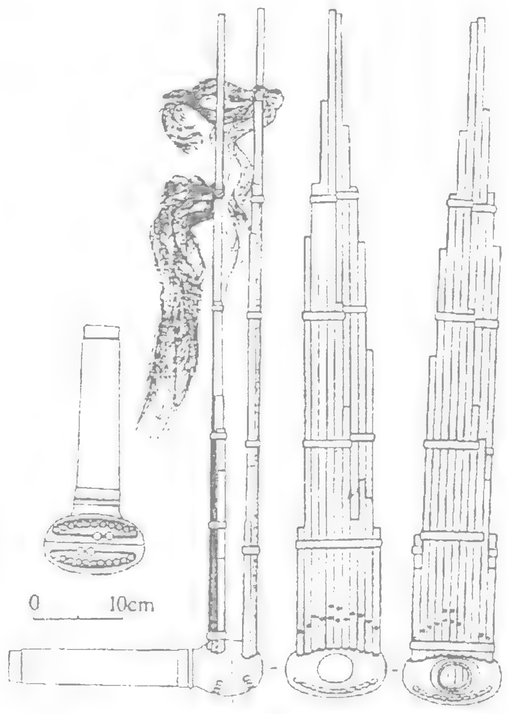
(插圖14.3) 六千多年前半坡仰韶文化的陶塤。(西安半坡: 190)



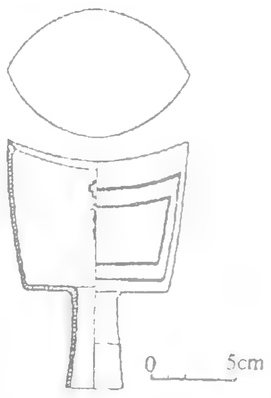
(插圖14.4) 四千七百年前廟底溝仰韶文化的陶鈴。(廟底溝: 54)



(插圖14.6) 西漢帛畫上的竽瑟合奏。(劉家驥1977: 30)



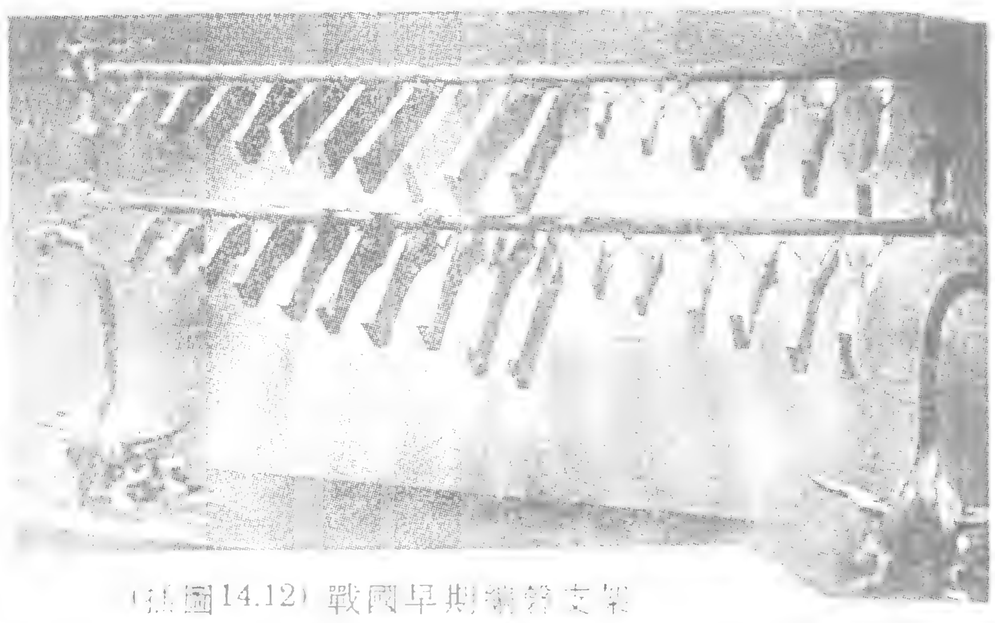
(插圖14.5) 西漢的管樂器竽。(馬王堆漢墓: 108)



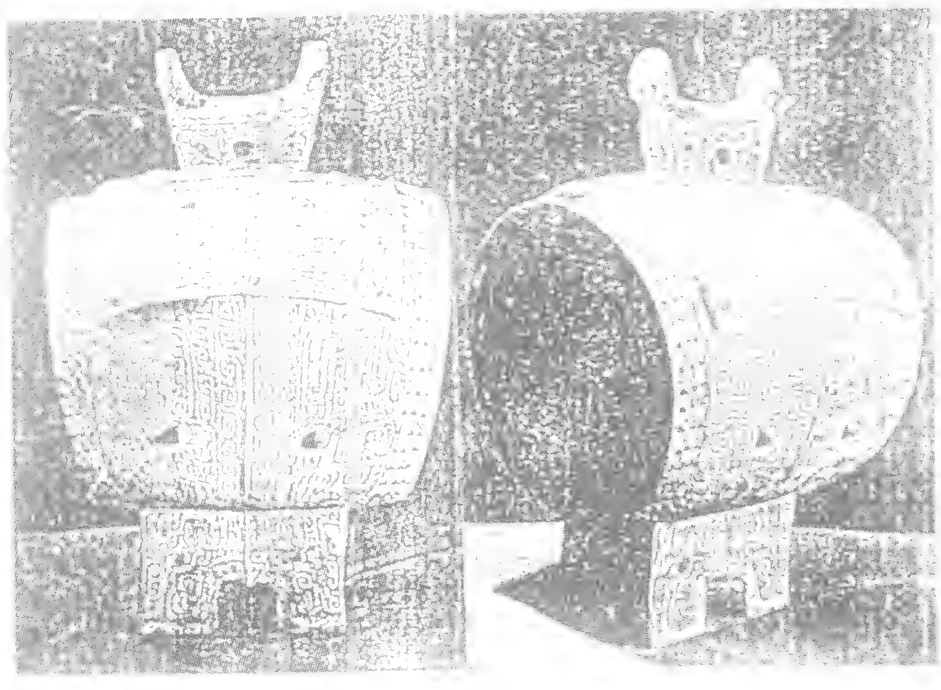
(插圖14.7) 商代手持的鏡鐘。(婦好墓: 101)



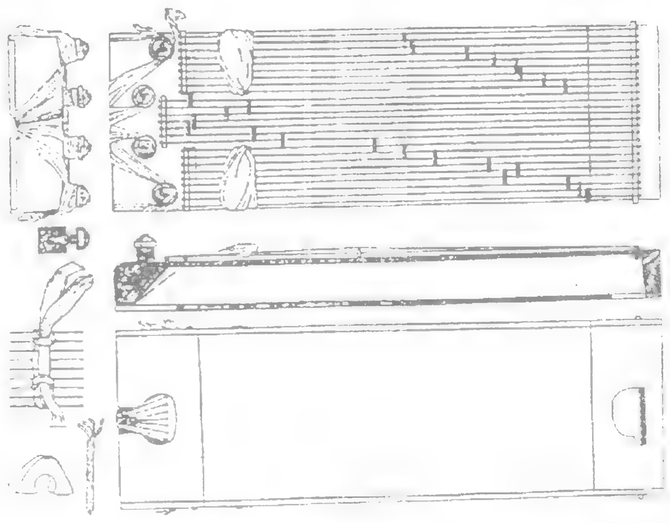
(插圖14.8) 西漢擊筑伴舞的圖案。



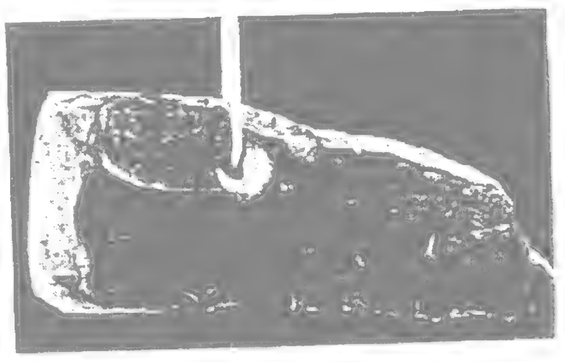
(插圖14.12) 戰國早期編鐘支架的復原。(隨縣發掘1979: 21)



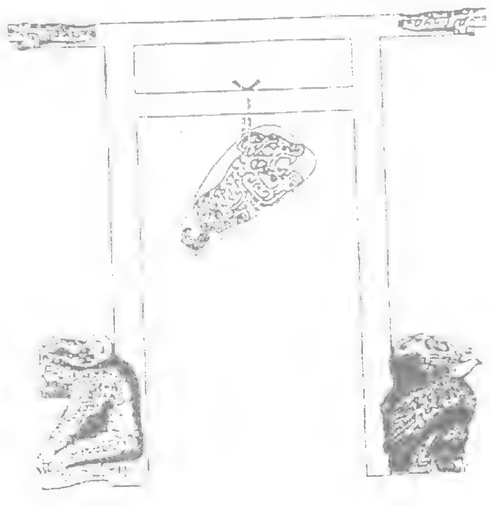
(插圖14.13) 商代的青銅鼓。(郭博1978: 圖版8)



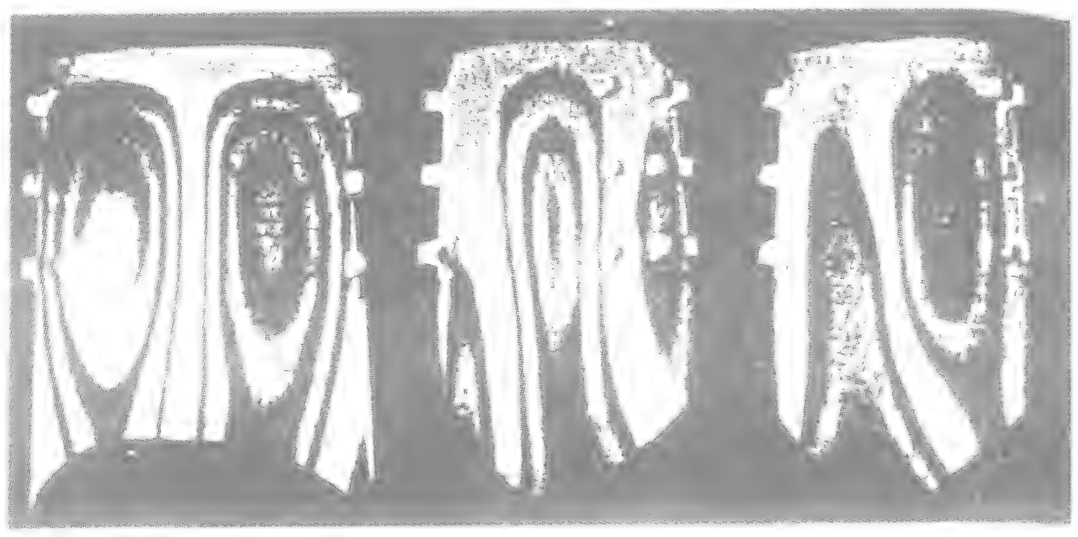
(插圖14.9) 漢代的廿五弦木瑟。(李純一1974: 56)



(插圖14.10) 山西夏縣出土的早商石磬。(東下馮考古1980: 圖版1)



(插圖14.11) 商代磬架的復原。(嚴一萍1964: 441)



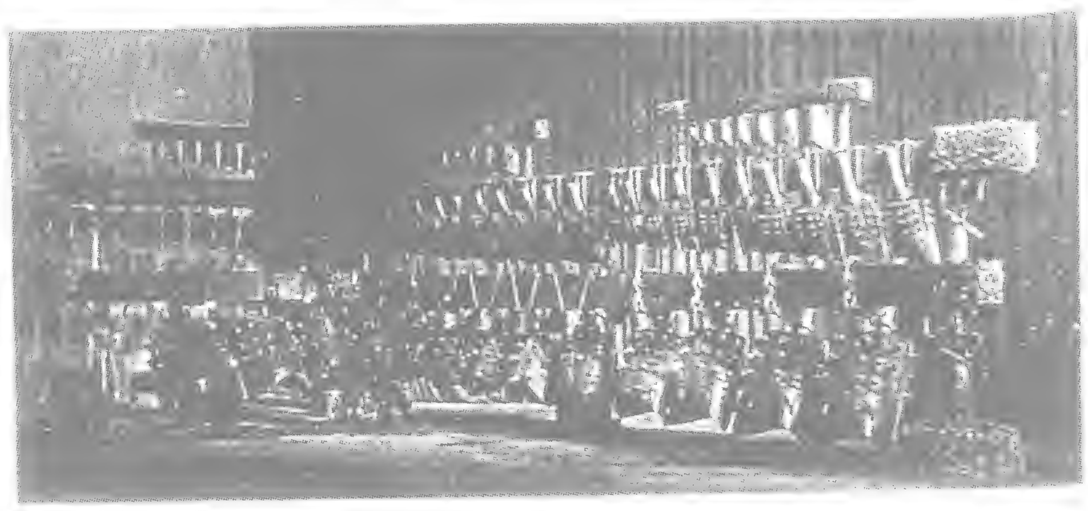
A. B. C.

(插圖14.17) 春秋晚期歌面紋鐘的全息攝影圖。(馬承源1981: 圖版25)

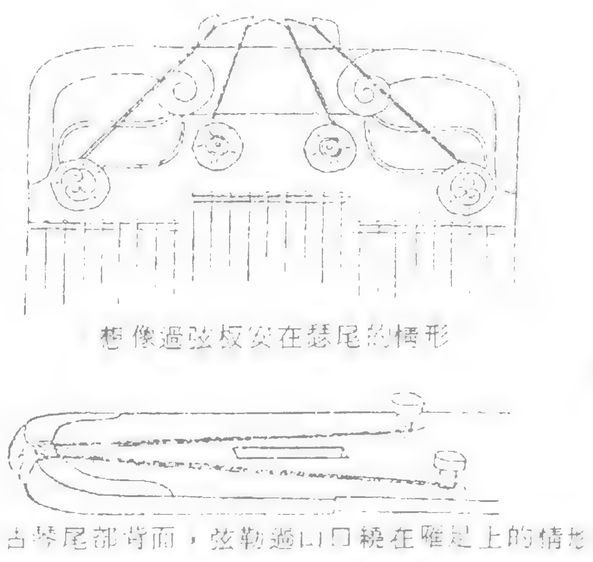
a.高頻分音A頻率正視。

b.高頻分音A頻率側視。

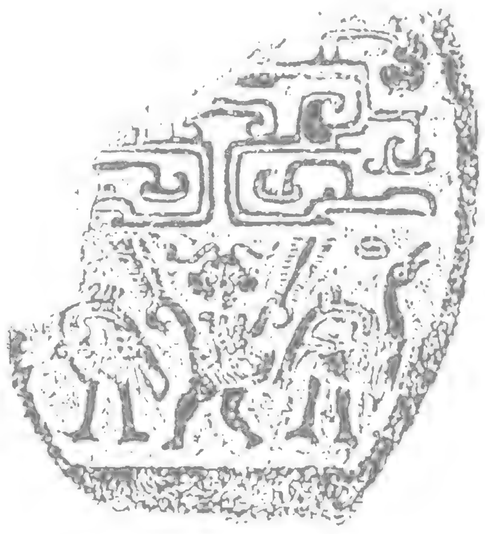
c.高頻分音B頻率側視。



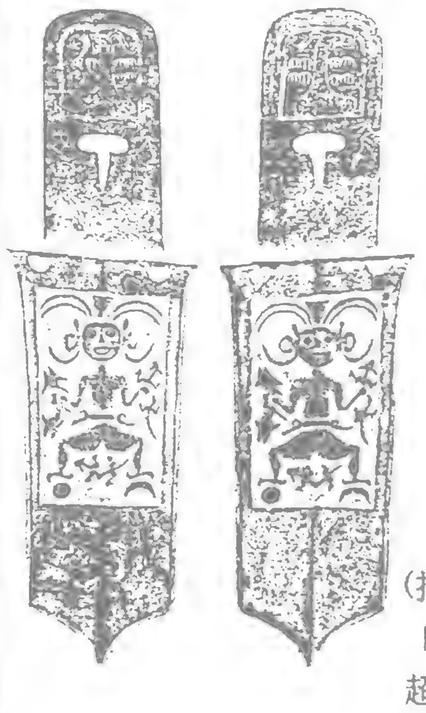
(插圖14.18) 湖北隨縣戰國曾侯乙墓出土六十四件編鐘懸於架上之情形。(隨縣發掘: 圖版1)



(插圖14.21) 木琴及瑟的安弦法。 (中央音樂院1958: 20)

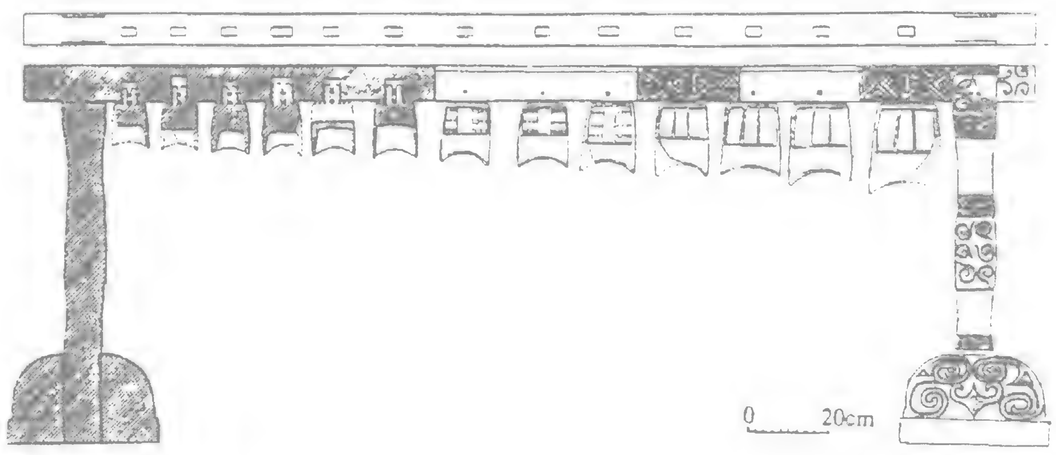


(插圖14.22) 戰國銅器上的紋飾，巫手持似牛尾的道具在跳舞。(張英群1984: 6)

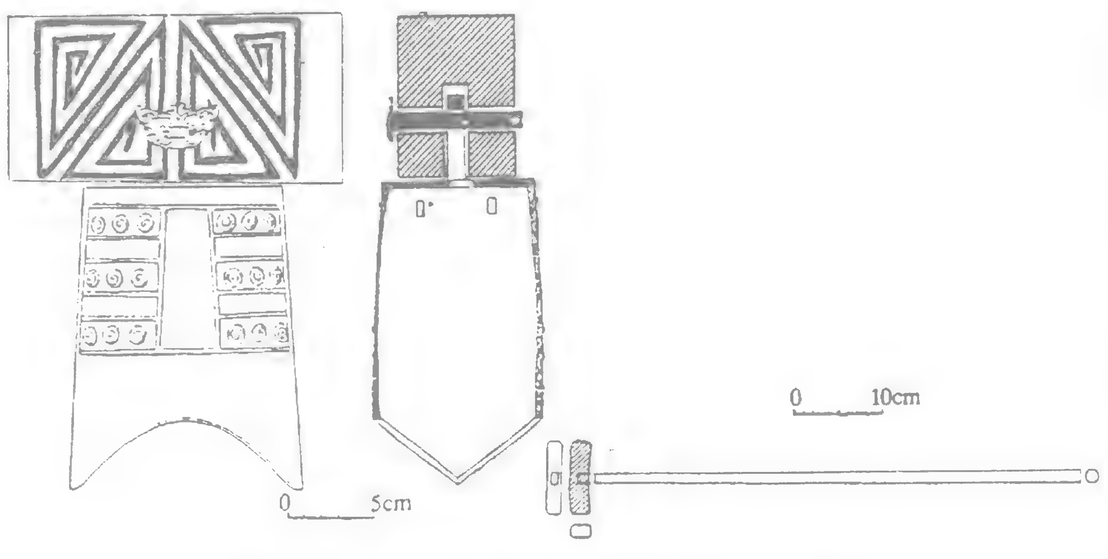


(插圖14.23) 秦漢時代透雕角力紋銅飾牌。(澧西發掘: 139)

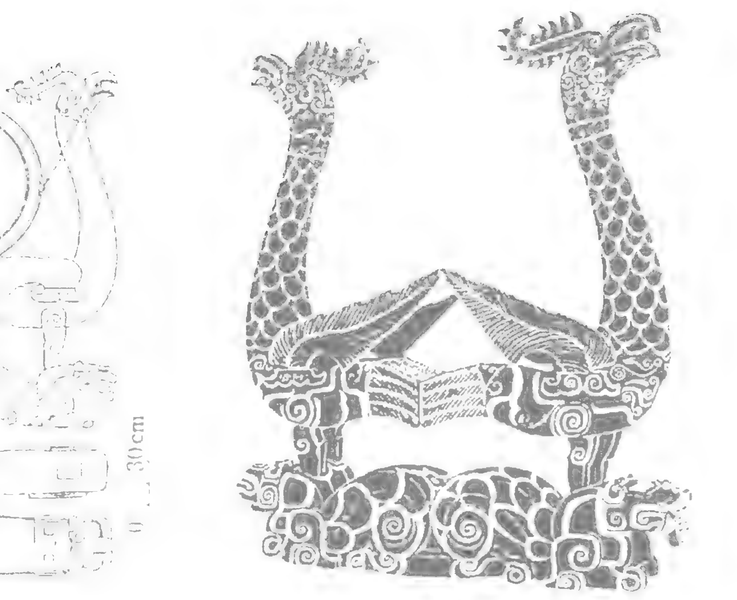
(插圖14.24) 湖北荊門出土『大武開兵』銘舞戈。(俞偉超1963:153)



(插圖14.19) 戰國楚墓木編鐘明器與木編鐘架。 (信陽楚墓: 88)

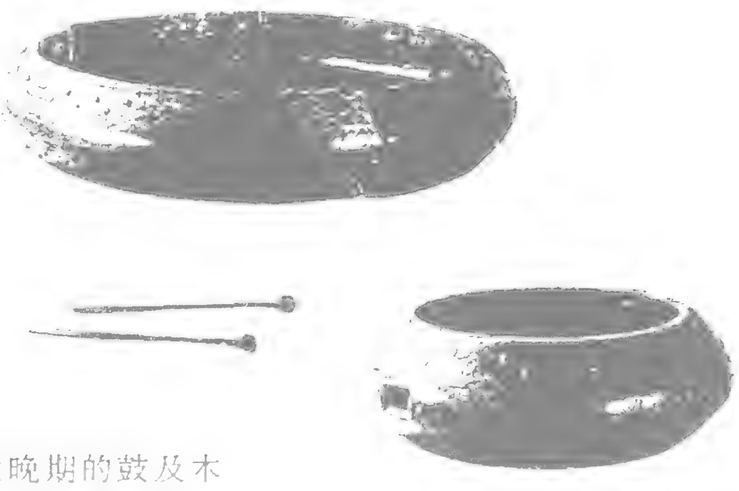


(插圖14.20) 戰國楚墓銅編鐘安放示意圖和木鐘槌。 (信陽楚墓: 29)

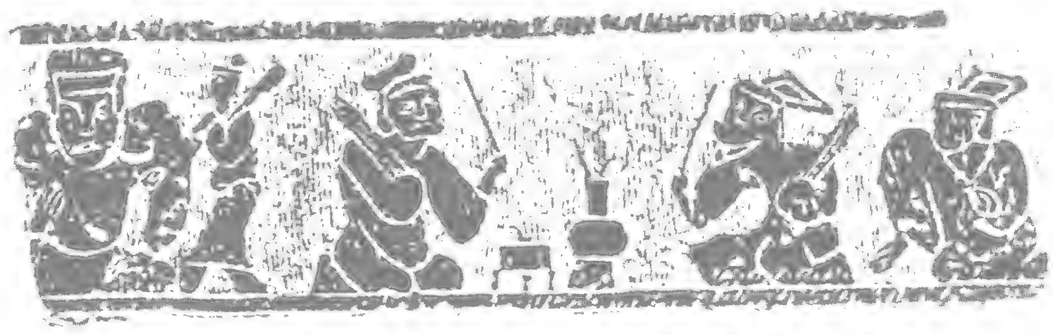


(插圖14.14) 春秋楚墓出土的鼓架復原。(賈峨1964: 25)

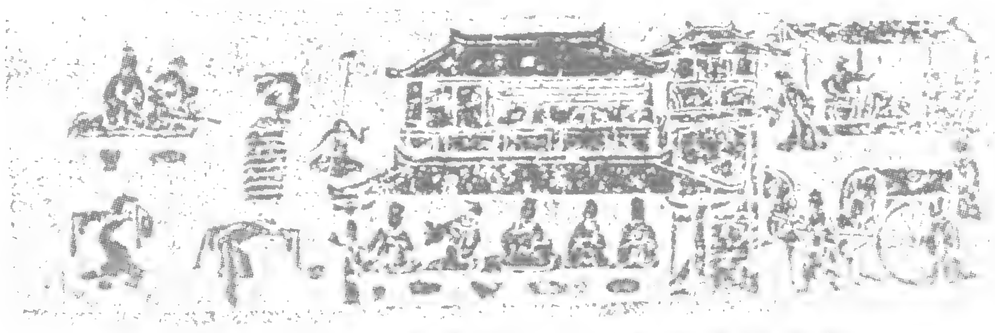
(插圖14.15) 戰國楚國的漆繪鼓架。(信陽楚墓: 彩色圖版10)



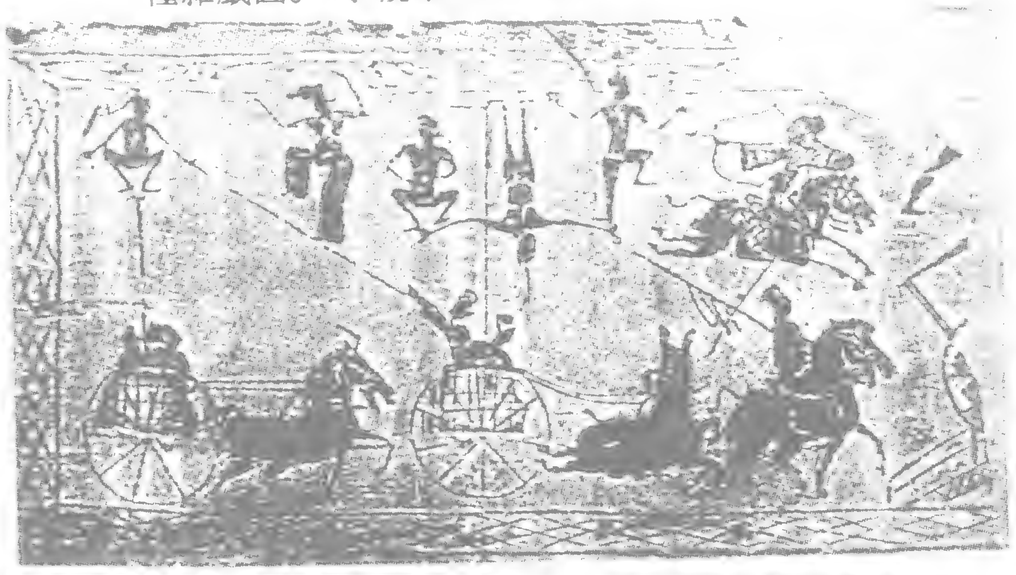
(插圖14.16) 春秋晚期的鼓及木槌。(湖南博物館1972: 圖版8)



(插圖14.25) 漢畫像石上的投壺游戲圖。(河南博物館1973:22)



(插圖14.26) 東漢畫像石上的宴客樂舞及各種雜戲圖。(李復華1975:65)



(插圖14.27) 漢代戲車畫像磚拓片。表演在走馳的車上倒吊、走索、接箭等技巧。(魏忠策1981: 13)

第十五章 商業活動

物品交換與市場

隨着時代的演進，人們逐漸分工以提高產品的產量和質量。首先是本族內的分工，因材料取得難易等因素，慢慢演變到一個部族專門某樣工作。譬如說有些部族專心種植黍稷，有些則專門製造石斧。分工則生產不平衡，爲了適應生活的需要，就得部族與部族之間相互交換多餘的產品，這種物品交換就是初期的商業行爲。商業的行爲使人們接觸的領域擴大，器用精良，文明的程度也跟着提高。從舊石器時代就有石器製造場(內蒙博物館1977: 7-15)，很可能也就有了商業的行爲。不用說，開始的時候社會分工不細，交換的種類只限於生活需要的自己不能製作的少數東西，或附近沒有生產的材料及裝飾物。石材是遠古最有用的材料，故成爲古代最常見的交換物資(McBryde 1984: 267-85)。其時的交易通常是偶然、不定期的，有時候可能約定一個暫時的地點，在有限的時間內做完交易，就各自回到自己的地方。遠古時候沒有私人財產，交易是部族間的事。家族之間也可能交換禮物以鞏固友誼。一旦演進到有私人財產的時代，當然交易就會推廣到個人之間了。同時，商品的製作也越來越專門。

一般說，定居的生活比之游牧更需要從事交易。游牧的活動範圍廣，比較易於採集到所需要的材料。交易的地點宜在人們經常聚會之處。後世建有城邑時，井爲衆人取水、洗滌的場所，是大衆經常碰頭的地方，成立市場的好地點。很多地方的井就發展成爲市場，故有『市井』之詞。在未聚集成邑的時代，人人取水的河濱大概就是交換物品的所在。傳說首創市場交易制度的人是神農氏。《周易・繫辭下》有，『神農氏 …… 日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退。』神農氏的時代，如不取傳統的西元前二千七百年，而以其

時的社會背景估計，應有七、八千年以上的歷史了。那是農業剛萌芽，生活簡單，社會分工尚粗的時候。不但交易的數量及種類不多，那時活動的範圍也有限，難以從遥遠的地方交換到稀罕的物品。所以難從考古遺物看出交易的痕迹。但是從遺址發現鄰近地域不出產的某些石材和海貝，就可確定那是交換得來的。

在河南新鄭裴李崗一個測定爲七千九百年前的遺址，發現了綠松石(開封文管1978: 74)。綠松石主要出自湖北等地，距新鄭有好幾百公里之路程(北京玉器廠1976: 233)，或以爲它產於新疆及小亞細亞(萬家保1980: 35)，距離新鄭更遠，所以應該是從遠地交換得來的。刻劃同樣符號的陶器見於不同的仰韶文化遺址(趙康民1982: 3)。也反映交換活動的現象。到了商代，安陽遺址發現有南海的大海龜(張秉權1967: 828)，東海的鯨魚骨(侯家莊1003墓: 34-35)，都明白表示商代的人已直接或間接地與數千里外的人們從事交易了。那時還從遠地運來魚鮮以滿足口欲(侯連海1989: 947)，更表示不是初有交易的行爲。

商代不但有專業的手工藝人，有些作坊也固定製造有限式樣的高度專業化產品。譬如鄭州、安陽的製骨手工業作坊，從遺物可看出，其生產範圍大多局限於主要的一、二種日常生活用品(賈谷文1976: 13)。進貢在商代也是一種大宗的交易方式。商王室所用的龜甲和牛骨，很多是方國上獻的，這一類貨源的記載常見於占用的甲骨。甲骨貞問的內容也有來馬、來牛、來芻等事(胡厚宣，**記事刻辭**: 67-68)。肯定商王朝也回贈禮物而達到交換的實質。但商業之興盛要等到爲獲得個人最大的實利，爲交換的目的而生產，而不是爲實用而生產的時代(Pearson，**人類學**: 227)。

表達交易場所的市字不見於甲骨文，也罕見於金文。但春秋時代就常見到各個別市的陶封泥印，表示市場規模已擴大，成爲人們日常的行事了。東周時代市肆與居住區域分開，有專人管理，以宣示開市與收市的時間(劉志遠1973: 54-56)。不到指定的市場進行交易就要

初的《易經・旅卦、巽卦》有『得其資斧』、『喪其資斧』，稍後的《居簋》有『舍余一斧，貨余一斧』的銘文(**金文總集**: 1469)，即反映其時以石斧或銅斧工具爲交易貨物的時代背景。石斧在古代是種很實用的工具，可砍樹挖土，也可充當武器。好的石材不是到處都可以取得的，故良質的石斧是人們普遍希望交換到的東西(Fagan, **考古**: 253)。小篆的質()字由兩斤和一貝組成。甲骨文的斤()字，是一把木柄石斧的象形。甲骨文的貝()字，則是某種在中國南方海岸地區取得的海貝象形。海貝來自遠地，是人們做爲裝飾品的珍貴東西。因此質字的意思是以兩把石斧交換一枚海貝。兩者都是人們經常用以交換的東西。一爲日常必需品，一爲珍罕物。《周禮》有『質人』一職，主管商業的契約，是官方大規模企業的經理者。以質人名此經理之職，就是來自希求遠方奇物的傳統。

交易物: 海貝

中國地區的海貝產於印度洋及南海島嶼附近的暖水域(王毓詮, **貨幣**: 14-15)。其外殼堅硬細緻，有美麗色彩及光澤，令人喜愛。尤其是其個體輕小而均勻，長度一般是二公分上下，易於收藏和携帶。不易敗壞，可串聯成美麗的飾物，是普遍爲人們喜愛的東西(Fagan, **考古**: 247)。在中國，它是南方向北方，或沿海地區向內地交換物品的重要商品。由於它不是輕易可以到手的東西，在北方廣被接受爲有價值的東西，因而在文字被取以代表交易及貴重的事物表徵。一個小海貝可以交換到兩把石斧，可見初期時其價值之高。在非洲的內陸，海貝甚至是酋長必須擁有的東西。尚比亞遲至西元一八五五年，二個海貝值一個奴隸，五個海貝值一支象牙(Fagan, **考古**: 247)，還是相當高價的貨品。

遠在中國內陸青海，約是四千五百年前的齊家文化遺址，在墓葬中發現海貝及仿製的骨貝(青海文管1976a: 71; 又1976b: 371)。我們可以確定這些海貝必是交換得來的，而且必定被認爲相當的珍貴，才

數量也以十朋爲多。《令簋》有『賞令貝十朋，臣十家，鬲百人。』(**金文總集**: 1647) 以十朋貝與臣十家，奴隸百人等例，明顯反映其價值高。但是西周中期穆王以後，疆域的限制益疏，交通也大爲改進，經過商賈多年的交換和聚積，海貝的存量已多。此時賞貝的數量也隨之提高，常見二十朋、三十朋、五十朋，甚至百朋的情形(黃然偉, **賞賜**: 184, 205-06)。如此大量的海貝存量足可在社會周轉而有餘了。周初的《易經》，其損、益兩卦都有『或益之十朋之龜』之辭。《伯晨簋》之銘，『遘伯晨作寶尊彝，用貝十朋又四朋。』(**金文總集**: 1255) 更明白表現以貝爲價值單位來計算鑄造銅器的費用了(郭寶鈞1936: 193)。

由於海貝爲稀罕、美麗、爲人人所喜愛的寶物，它可用來交換需要的東西，具有人人願意接受的通貨之實，故貝常是與價值或商業有關的字的構成部分。如甲骨文的買()字，作以網撈到海貝之狀。貝可用來買任何需要之物，故以貝表達買的意義。甲骨文的得()字，作手中持貝狀。有時附加行道的符號，大概表示在衆人行走的道路上拾獲他人遺失的海貝，大有所得的意思。甲骨文的敗()字，作兩手各拿一枚海貝相互敲擊之狀。另有一形則作以棍棒敲打海貝之狀()。海貝雖然堅硬，還是會破壞的。一旦被敲碎了，其價值就不存在，沒有比之更糟糕敗壞的事了。甲骨文的賴()字，作貝放在緊緊捆縛的袋中，可以信賴以應付不時之需的意思。海貝因爲也會被毀壞，故銅材終於取代海貝而爲通貨。從以上幾個常見以貝組成的字，可以了解在商代以前海貝如何被人們所珍貴。

貝 幣

海貝之從裝飾品的地位發展到有貨幣的功能，可約略從其加工的方法看出來。商代墓葬中的隨葬貝，依其時代先後，約經過三個穿孔加工的階段。首先是小孔，爲保持海貝形態的完全，只在背部穿一個或兩個小孔以便穿繩佩帶。第二階段是穿個大孔。最後則是把背

接受處罰(宋鎮豪1990: 40)。其場所一定有某種的標識，也許金文的市字()就是一種市場所在的標志。《周禮》司市有『凡市，入則胥執鞭度守門，…… 上旌于思次以令市』。注釋說: 『上旌者以爲衆望見也。見旌則知當市也。思次若今市亭也』。類似旅舍之前豎有余形標幟，見十二章討論。從事交易而牟取利益的人叫做商。商()字在甲骨文是種建築物的象形，此種建築物或有貯物的地窟，建築物下的口形大概表示地下貯藏室。商是商人曾經建過都邑的地點。甲骨文出現幾個商，想來行政中心的地方都有豎立圖騰一類崇拜的建築物，商人就以此建築物去命名其王朝。但從文獻看，從事交易以謀生的人被叫做『商』或是有原因的。商的先祖王亥曾經牽牛車到各部落從事交易以謀生活，後來被有易氏殺害(平心1963: 147-51)。這個傳說好像表示商民族有善於從事貿易的傳統。商人建國前曾遷移八次，會不會部分的原因是爲了經商? 周克商後，商人肥美的土地盡爲周人所有。沒有被充當俘虜以耕田的人，爲了謀求生活，乃重新拾起祖先的故業，歷盡辛苦到遠地從事貿易。商遺民普遍從商的事實見於周初的文獻。《尚書・酒誥》有，『妹邦嗣爾股肱，純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。肇牽車牛遠服賈，用孝養厥父母。』也許通商對於商遺民來說，是種田園被没收後無可奈何的行業。周人蔑視這種没有恒居的人，揶揄之而名其行業爲商(郭寶鈞, **銅器**: 95-96; 吕思勉, **通史**: 216)。甚至晚至漢代，行商者已頗爲富裕，《史記・貨殖列傳》還說『行賈，丈夫賤行也。』西周中期的《頌鼎》有『令汝官司成周貯廿家，監司新造貯，用宫御』，貯於此有商賈的意義，他們有周人在上監管着(李學勤1985: 31-32)。那時候没有得到官方的許可，是不可以隨意到遠地從事貿易的。所以生活大概不很豐裕。

交易物: 石斧

在没有使用貨幣以前，交易當然是以以貨易貨的方式進行的。交易的貨品因地而異，但主要的交易應該是工具、原料或食物。周

有以骨料仿製的舉動。商代曾經有一墓出土七千枚(**婦好墓**: 15, 220)，及一墓出三千枚海貝的情形(山東博物館1972: 24)。但是商代早期海貝的實際流通量一定不多，只能當作與玉同類的貴重物品，難以當作市場小量的日常交易貨幣(圖15.1)。由於海貝少而價值高，商人就以仿海貝形狀的銅貝或骨貝作代用隨葬物(黃河水庫1960a: 40; 吳振録1972: 64)。珍貴或鎮邪的意味大於金錢的價值。由於貝是珍貴的東西，故甲骨文的寶()字作屋中貯有貝及玉之形。兩者在當時都是很貴重是東西，故以之表達寶貴的意義。缶是後來加上的聲符。寶貴的東西要特意貯藏以免遺失，故甲骨文的貯()字作海貝貯藏於櫃中之狀。於諸物品中特選擇海貝保藏於箱櫃中以表達貯藏的意義，可見貝是諸物品中非常珍貴的。

海貝因爲個體小，雖然它美麗而又有光澤，單個海貝很難被他人注意到，所以常串聯數個以成頸飾。頸飾所串海貝的數目本不必一致，可因人而異，有五、十、二十、廿二、廿四、廿六枚等不同的串聯(**商周考古**: 54; 郭寶鈞, **濬縣辛村**: 67)。但後來海貝的計算以朋爲單位，那就得有個一定的數目了。甲骨文的朋()字，作一條絲帶上兩端各串幾枚海貝之形。中國的計數習慣以十進，因此作爲計算貝數的朋大半是十枚(郭沫若, **甲骨**: 53)。第十章介紹的嬰()字族徽，即作一人圍繞貝飾於頸之圖形。

海貝的價值在商代仍很高，甲骨卜辭言及海貝的數目，最高是七十朋(王宇信, **甲骨**: 198)。一朋如爲十枚，七十朋則爲七百枚。數量可算是不少了。但是當時提及以貝祭祀或賞賜臣下的例子并不多，而且也以十朋以下爲常(黃然偉, **賞賜**: 163)。只一商周之際銅尊提到賞賜百朋(李學勤1986: 62)。商代早期的墓葬經常以一貝隨葬，有些墓雖較多，平均起來一墓達不到三枚(戴志强1981: 75)。表示早商時貝還是很寶貴，當然難以作日常交易媒介的通貨使用。

西周初期的貝還是貴重的東西，但隨葬的數目已較商代大有增加(郭寶鈞1936: 193; **商周考古**: 177)。那時銅器銘文提到賞賜臣下的

質料的限制，當人們不再時興頸飾時，若改製爲珮飾，也難與玉和玻璃争勝。尤其是它一毀壞，其價值也跟着消失。銅則具有實用上的價值，不易破壞、可改鑄，而且産量也有限制，不會大大貶值。故終取代貝成爲新的通貨媒介。

貨幣的演進大致經過四個時期。一是物物交換時期，二是實物貨幣時期，三是金屬稱量時期，四是鑄貨時期(汪慶正1965: 27)。鑄貨的價值往往高於材料本身多倍。人們願意接受它，《管子・山權數》歸功於聖王的創意。説夏禹和商湯時分别有多年的水災和旱災，爲了援救以子女交換糧食的困苦民衆，才鑄錢幣爲之贖身。周代之前並不見錢幣出土，就算禹、湯真有鑄幣以釋解災難的措施，也只當作一種臨時的抵押，並不打算作爲通貨使用。就像非洲有些地方以銅鑄成各種大件的刀劍形狀，作婚聘、大宗交易等特殊目的的信物，也不是日常的通貨。銅被選用爲鑄幣的材料，應是基於上述銅本身的條件和時代背景。最初可能與金、銀同是商人之間支付貨物的計值，以其重量計值(圖15.4-6)。隨着其量多，普行於社會，價值也穩定，終於爲各地政府採用以發行貨幣(稻葉一郎1973: 73)。又慢慢通過强制的行政法令，演變成與本身重量不等值的信用貨幣。譬如説秦國的『半兩』，其重量依錢文約合現今的八克。現存的，不知何故，有重達十二克，超出面值甚多。但一般的才三、四克，約爲面值的一半。甚至有輕至五分之一克(韓釗1985: 39)(圖15.3)！不攝於威權，其價值是不會被人們接受的。

銅因可鑄爲工具的價值被大衆所接受。故和很多民族一樣，中國早期的銅幣就以實用工具的形狀出現。後來爲行用的方便，才慢慢變小、變輕。大致地説，三晉地區流行的是從鏟形演變來的空首布及平首布。齊、燕地區則以刀形的刀幣。秦、韓地區流行的圜錢，則可能演變自權衡的形狀(馮漢驥1979: 35)(圖15.2)。這三種形狀的銅幣，可能由於圜錢最方便携帶，成爲全世界鑄錢的常式。倒不必是因通行於統一中國的秦國地區。

部凸出的部分幾乎全部磨去(戴志强1981: 76-77)(圖15.1)。後兩式已破壞海貝美麗的形像，無疑是基於某種的需要。把海貝磨去背部成爲扁平形狀，不但減輕重量，也方便携帶。雖然我們還難肯定地説，海貝在商、周之際已是市場中非常流通的貨幣，起碼在很多場所已起了貨幣的作用。

海貝是以稀罕、美麗的特點而被人們當作價昂的裝飾品，但隨着交通日便，供應日多，其價值也自然相對降低。如西周張家坡遺址，於一車馬隨葬的馬轡頭就飾有三百枚以上的貝(灃西發掘: 147-48)，其價值一定比不上商代或周初可與臣、隸等價的時候了。西周中期的土地價格，每田已約值七、八朋之貝了(李學勤1985b: 95-102)。再者，貝爲賞玩之物，對於廣大的群衆來説，并不太具有實用上的價值。另一方面，銅本來也是貴重的材料，尤其具有耐磨、可再鑄的優點，起初是貴族用來鑄禮器及武器，以滿足國家對『祀與戎』的兩大要求。但隨着冶金業的發展，尤其是鐵冶的興盛，一些銅武器和工具爲鐵所取代。甚至很多禮器也慢慢被輕盈光艷的漆器所替代。銅材可以比較大量地，以實用的物資身分流通於民間，終於變成通貨的媒介。銅變成通貨約在春秋中期。亦有以爲可早至春秋早期。但以海貝爲通貨媒介的概念并不一下子就消失，故把銅鑄成海貝的形狀當作小錢使用，也行用了相當長的一段期間。戰國時還包以金葉隨葬墓中(輝縣發掘: 71)。

銅幣: 布幣、刀幣、圜錢

人類從很早開始就以自然形態的金、銀作爲貴重的飾物，並發展爲金、銀的貨幣。但在中國，春秋時代楚國加入中原政治圈以前，其産量太少，在社會不起特别的作用。起先銅材爲滿足國家對『祀與戎』的兩大要求。但一旦銅材的供應比較充實時，足以以實用物質的性質而流通於民間。海貝的價值在於其罕見及作裝飾物，一旦聚積多了，其價值自然也低落。它作爲飾物的作用又受本身形狀和

者强，小國能市則安。』之語(銀雀山1985: 32)。商人亦成爲國君禮遇的對象。《史記・貨殖列傳》記孔子的學生子貢經商致富，受諸侯聘享，所至之國與其國國君分庭抗禮。至於以金錢影響政治事件亦多有記載。《左傳》於魯昭公十六年，記鄭桓公爲了籠絡商人，還與商人締結保證貨品運輸的暢通和不强賈的盟約。但是太平的時候，國君爲了抑制商人的驕奢，就加以種種的限制。譬如漢代，就不准商人衣絲坐車(侯家駒1979: 69-75)。但財力可以通神，商人生活總較他種行業富裕，故司馬遷的《史記》也特爲立一貨殖列傳。説『夫用貧求富，農不如工，刺繡不如倚市門。此言末業，貧者之資也。』

戰國初期的商業規模已很大。如以西元前三二三年楚國頒給鄂君啟的通行銅節爲例，其上規定有貨物的載量及交易的範圍。一枚載明水上可以通行以三舟爲一艘，五十艘共一百五十隻的船隊，通行於今日的湖北、湖南、江西等省。三枚陸上的符節各載明，可用五十輛牛車，通行於今之湖北、湖南、安徽、河南等省(殷滌非1958: 8-11; 于省吾1963: 447; 商承祚1963: 49-55)(圖15.7-8)。貿易範圍有七、八十萬平方公里之大。不談那種可載二十噸貨物的海船，就以當時江船所載五十人，三個月口糧的載量來估計，每船起碼可載貨物一噸以上。以如此多量的貨物，貿易於廣大的區域，從事聚散，買賣的人員必然也很多。其勢力所及，足可影響一地經濟的平衡。

戰國時代的商業中心

交易的市場本是臨時性質的會聚。交易後人散，其市既不復存。但如上節所舉之例，一次載運的貨物那麽多，不可能在很短的時間内賣掉散盡。一定要在交通要衝設有固定的地點，以便轉運或銷售之用。這些交通要衝就發展成各地貨物集散中心的商業都市了。戰國時代著名的商業都市有齊的臨淄、魏的大梁、趙的邯鄲、楚的郢及壽春、韓的陽翟、周的洛邑和成周、燕的薊等(郭寶鈞，銅器: 103)。其他較小的商業中心更是星羅棋布，遍及各地。

中國以金屬實物折算物價雖較海貝爲遲，大概西周時代就有了(王獻堂，貨幣: 247)。鑄爲流通的錢幣也至遲在春秋中期。初時的錢幣很重，有些不太具實用的小銅鏟重達二百克，可能爲原始的銅幣。後來市場漸多，日常小交易日益頻繁，量重值高的錢幣就不便使用，故鑄造的重量就遞減。就像今天雖風行高額紙幣，還不能不輔以金屬小錢。戰國時齊國的一枚齊法化重量稍少於五十克，其價值還很高。一枚銅齊法化約等於二百枚海貝，常年時約可購十五公斤小米，或鹽五公斤多。豐年時則可購小米五十七公斤(朱活1980: 63-68)。戰國後期布幣一般重量爲十二克左右，還是難當小量的交易，故除已貶值的海貝外，也把銅鑄成海貝的形狀，以當小錢使用，方便民間交易。

銅貝一個約重四克，與一般秦『半兩』錢相近。秦時一勞動日的工資是半兩錢八枚。據秦簡《倉律》換算，十枚秦半兩可購小米六公斤，或鹽二公斤，麻布二公尺(吳鎮烽1985: 179-180)。漢武帝於西元前一一九年廢棄名不副實的半兩錢，改鑄『五銖』錢。直徑爲二・五到二・六公分，重約四克。但四克還是太重，故常減至二、三克重。五銖錢購買力適中，行用了七百多年。後來錢文雖不再以重量計值，但其重量和大小，一直是鑄錢的典範(勞榦1971: 341-89; 韓釗1985: 39)。

商　人

從事交易在西周初期，是亡國之餘不得已的謀生方式，其地位的低賤是可想像的。從而也可想像其生活也不是很富裕了。但是隨着列國之間戰争的頻繁，對於某些戰略物資的取得比較殷切，交易量提高，利潤也相對增加。自然商人生活也富裕起來，社會地位也提高。《考工記》六職，商旅介於百工與農夫之間，恐怕是時代較早的現象，不是戰國晚期的實況。經濟力的强弱是東周時代列國盛衰的基礎之一，故貿易成爲國家圖强要素之一，故出土的漢代竹簡有『中國能市

估計事物的輕重、大小、長短、多少是生活中離開不了的經驗，其概念是遠古以來就有的。當舊石器時代的獵人們拿着飛索要投擲時，就要估計石塊的重量，獵物的距離，才有希望命中。但是一旦要向他人傳達其意念時，就會發覺各人的了解有所不同，難正確地傳達。不像現代人人有共同的概念，不怕會發生誤會。度量衡的制度，是人與人接觸後才需要的東西，因此傳說是五千年前黃帝創制的。不過開始時一定很疏陋，要等到商業社會才會有所發展。因爲商業是種謀利的行爲，要精確計算其成本與利潤。同時也要取信於人，生意才能做得成，故促成計量系統的建立和商品的標準化。一方面也提高了數學的應用。

度量衡的演進大致有三個階段。最先是依靠人的感官以判斷事物的輕重和容量。其次是暫借日常用具以度量。最後是有一定的度量衡器及一定的標準(度量衡史料組1977: 37)。最初的階段，人們只求大致的輕重就可以。故甲骨文的稱()字，作一手提物以估量物輕重之狀。憑一己的感覺以定重量，其粗陋可知。糧食爲古人常稱之物，故後來加禾之義符以顯明其意義而成稱字。量()字創意不很清楚，大概是裝物於袋中以估計重量與容量之意。袋子的大小較有固定的標準，較之以手估量物重又進了一步。當時所裝的東西大半是價廉的糧食一類，重量稍有出入也值不得多所爭論。如果是黃金一類貴重的東西，就得銖兩必較了。

長度與容量

長度是度量衡制最基本的標準，其他兩制都依之以定。在自然界中，最方便取以度量他物的東西莫若自己的身體。它完全不假外求，故早期的度量標準取自人身。《說文解字》釋尺字說，『周制寸、尺、咫、尋、常、仞諸度量，皆以人之體爲法。』《史記・夏本紀》說夏禹，『身以度，稱以出』。人雖有高矮之差，其手指的長短是相近的，故《大戴禮記・主言》有『布指知寸，布手知尺，舒肘

標準的度量衡

建立有標準的度量衡制是商業活動能發達的一個重要因素。爲達到交易的順利進行，某種的衡量標準是一定要建立的。交易的重量與價值以常見的東西爲標準較爲方便，故度量衡制之名稱大都取自經常交易的貨物，如斤取自石斧，銖取自珠子，兩大概取自鞋子等(魯實先1969: 312-17)。基於客觀的條件，古代沒有一樣東西能有絕對的重量和長度可取爲標準，故各國的度量衡制都有些差異，給交易帶來很多計算上的麻煩。因此各時代的標準就頗不一致，譬如說人的身高，古代文獻有的說是『丈夫』，《考工記》說『人長八尺』，而《荀子・勸學》則說『七尺之軀』。就是同一國、同一時代的量器也都有差異。譬如說戰國時秦的一斤約等於現今的二百五十克，趙國則只有二百十七克。這種情形從遺存的古代量器加以測定就可一覽無遺(丘光明1981: 69-71)。戰國以來就有制定標準器的獻議及設施。如秦商鞅於西元前三四四年頒布標準量，以十六又五分之一立方寸的容量爲一升(馬承源1972: 17-22; 陳良佐1978: 304)(圖15.13)。一旦基本的容量有了標準，其他的量制也跟着可確定了。《漢書・食貨志》記載，到秦始皇統一中國時，更了解到黃金性質的穩定，以一立方寸的黃金爲一斤的重量。如此長度和重量有一定的標準，當然容量的標準也容易定出來。戰國時代七雄中，以秦對於度量衡的製作最爲嚴格。如果誤差過大，負責校準量值的官吏就要受處罰(黃盛璋1977: 45)。有秦始皇詔版的石權和銅量出土很多(巫鴻1979: 41)(圖15.14)，就是其整飭度量衡制度的具體反映。漢代繼承其制，銅容器經常注明其重量及容量(天石1975: 79-89)。

《漢書・律曆志》說漢代以黑黍一千二百粒的顆粒寬度、重量和體積去設立度量衡的標準。雖比現今以氪八六同位素輻射的波長定長度，以白金與銥合金定重量的標準相差不可道里計，應也相當準確。但古時量器的製作無法做到如今的精確，可能校正也不嚴格，再加上時時改制，故據漢代銅容器注明的重量及容量加以計算。其一

戰國時期商業都市的繁榮情形可以齊的臨淄城爲例。《史記・蘇秦列傳》有這樣的描寫，『臨淄之中七萬户，……甚富而實，其民無不吹竽鼓瑟，擊筑彈琴，鬥鷄走犬，六博蹋鞠者。臨淄之途，車轂擊，人肩摩，連衽成幃，舉袂成幕，揮汗成雨，家殷而富，志高而揚。』臨淄城約有十八平方公里，以每户五人計，人口超過三十萬人(郭寶鈞，銅器: 104; 管東貴1979: 649)，約每一百平方公尺要住二人。這還不包括駐紮的軍隊，以古代的條件說，其密度算是相當高的。農村建立時，每一百平方英里可支持二千五百人，臨淄城只七平方英里，却維持三十萬以上的人口。單靠鄰近的農業生產應無法滿足生活之需，必須有大量的貿易，才能維持如蘇秦所描畫的，那麼多不從事農業的居民。

黃金貨幣

依《史記・貨殖列傳》的記載，戰國的商業大都市經營的貨物種類甚多而量大。有酒漿、醯醬、屠宰、販糧、燃料、運輸、建材、冶鑄、紡織、衣料、合漆、鹹貨、乾貨等，都以成千的單位製作和出售。其交易量既然如此之大，爲便利交易起見，應有比銅更高價，同樣具有不腐敗而易於携帶的東西以爲大宗交易的媒介。人們就選擇了黃金以便利交易。金是商代以來就爲人們所知悉的，但近中原的産金地區主要是楚地。楚雖也以之爲通貨(汪慶正1965: 30)(圖15.4-5)，但要等到春秋末期，楚國積極參予中原的政治活動後，與中原諸國有了較多的接觸，黃金的來源才漸豐富而能够作爲交易的通貨。黃金的成形没有一定的大小，價值又高，要精確計量才能確定其價值。對於正確稱重的要求就促成天平與砝碼稱量的普遍使用。根據考古證據，最小的砝碼才重0.2克(高至喜1972: 43)(圖15.9)，明確表現其衡量的精確程度。

度量衡

知尋』之言。從文字的創造也可以看出古代的這種習慣。小篆的寸()字，作手指之旁有一短畫之形，表示一寸之長約等於大拇指的寬度或一節的長度。古時的一寸，約等于現時的二公分多一點，與大拇指的寬度最相當。西洋的英寸，也來源於希臘人稱拇指的寬度，後來羅馬人才加大而成爲一脚步的十二分之一。想是因爲以直竪的拇指量物最爲方便，所以人們不約而同以之作爲長度的單位。小篆的尺()字，字形稍有訛變，乃作張開手指頭的樣子。在那種情況下，拇指的頂端與中指頂端之間距離爲一尺。戰國早期中山王墓中的銅兆域圖版，尺字好像表示手臂上段的長度()。使用手臂不若使用手掌之方便，故此字形不流傳。尋()字作伸張兩臂以量物之長度狀。其長約爲中國之八尺。其所丈量的東西中有一形是席子。知商代商品已有標準化的萌芽。八尺爲方便的長度單位，故引伸有尋常之義。又張臂是爲了探求長度，故亦引伸有尋求的意義。

寸、尺、尋本是各自爲陣的單位，量小東西時用手指，長距離才伸張手臂。後來取其約數，才規定十寸一尺，八尺一尋。更後由於採用十進的緣故，才設十尺爲丈的人爲尺度而捨棄自然的標尺尋。秦漢時代的一尺約等于現今廿二點五到廿三公分。走路的步伐也可以用來測量距離，西洋的英尺就是以脚表示的。但在中國一步指同一脚起落點之間的距離，與西洋指兩脚間的距離，習慣稍有不同。

涉及需要測容量的東西，古代主以食物。故《考工記》說，『食一豆肉，飲一豆酒，中人之食也。』表現第二階段以食器爲容量之標準。《左傳》昭公三年說齊的四量爲豆、區、釜、鍾，標準的容量都取日常容器之名，後來才更改爲斗和升。豆的容器只有約略一致的大小，也不是很精確的量制。斗與升就是以日常容器爲量制的文字。甲骨文的斗()字，作一把挹酒漿的杓子形。升()字則作一淺底的杓子狀。十升爲一斗，大杓子大概有小杓子十倍的容量。一旦斗量成標準化，升的容量才能建立。

斤竟上下在二百二十四克至三百十克之間，一升也從約一百七十毫升到二百十毫升不等。與平均的一斤二百五十克，一升二百毫升相差甚遠。

天 平

在中國，最初稱重的器械是天平。它是一種利用平衡原理的設施。如果一端的重量已知，就可以在同樣距離的另一端稱得等量的東西。臂越長則誤差越小。埃及於五千年前就曉得其原理。它是量重最可靠的方法。但因爲要使兩端重量絶對平衡比較費時，現今一般不使用這種方法，只有稱貴金屬或科學性的分析時才用。中國目前所發現的天平實物雖以春秋時代爲最早(度量衡史料組1977: 39)，但作爲權使用的大石璧可早到西周時代(張勛燎1979: 89-92)。有人以爲石權是種權力的象徵，被賦予徵收等量穀物的信物，所以逐漸演進成爲權位的禮器玉璧。有人甚至以爲石權的使用可以早到新石器時代的晚期(馮漢驥1979: 35)，基於埃及的事實，是很有可能的。

金文的平(𠂤)字，作一支架的兩端各有東西放着的樣子。很可能平字就是取象於衡器，稱物時架子的兩端要保持平衡，才能稱得正確的重量，故才有均平的意義。春秋時代的天平是懸吊式的(圖15.9)，但早期的天平因所稱的東西以袋裝的粟米一類重物爲主，難穩定地用單手提着，應是採用支架式的，如三千多年前埃及壁畫上的天平(圖15.10)。作爲平字部分的于(𠂇)字，有時作𠂇，即表現支架以複體加固的必要。後世多稱量輕貴重的物品，故容易使用懸吊式以單手提起。早期的稱重支架，一來與他種木柱無別，二來過於巨大，人們不會以之隨葬，故没有被發現。到了戰國時代，人們又領會槓桿的原理，利用支點、距離與重量之間的關係以稱物(劉東瑞1979: 74-75)(圖15.11)。利用這種原理，不但可用較輕的權以稱重物，也能更精確地用較重的權以稱輕物，是衡器製造的一大改革，漢以後盛行的形式。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				市 可能是一種市場所在的標識。
				商 可能象某種建築物之形，口形大概表示地下貯藏室。
				質 象以二把石斧交換一枚海貝之意。
				貝 象海貝之形。

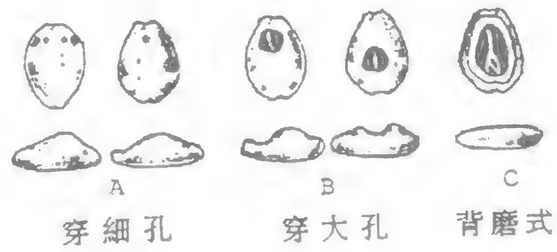
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				寶 象屋中貯有海貝及玉，皆爲人們寶重之物。
				貯 象海貝貯藏於櫃中之狀。
				朋 象繩索兩端各串幾枚海貝之頸飾。
				買 象以網撈得海貝，可以之購物之意。

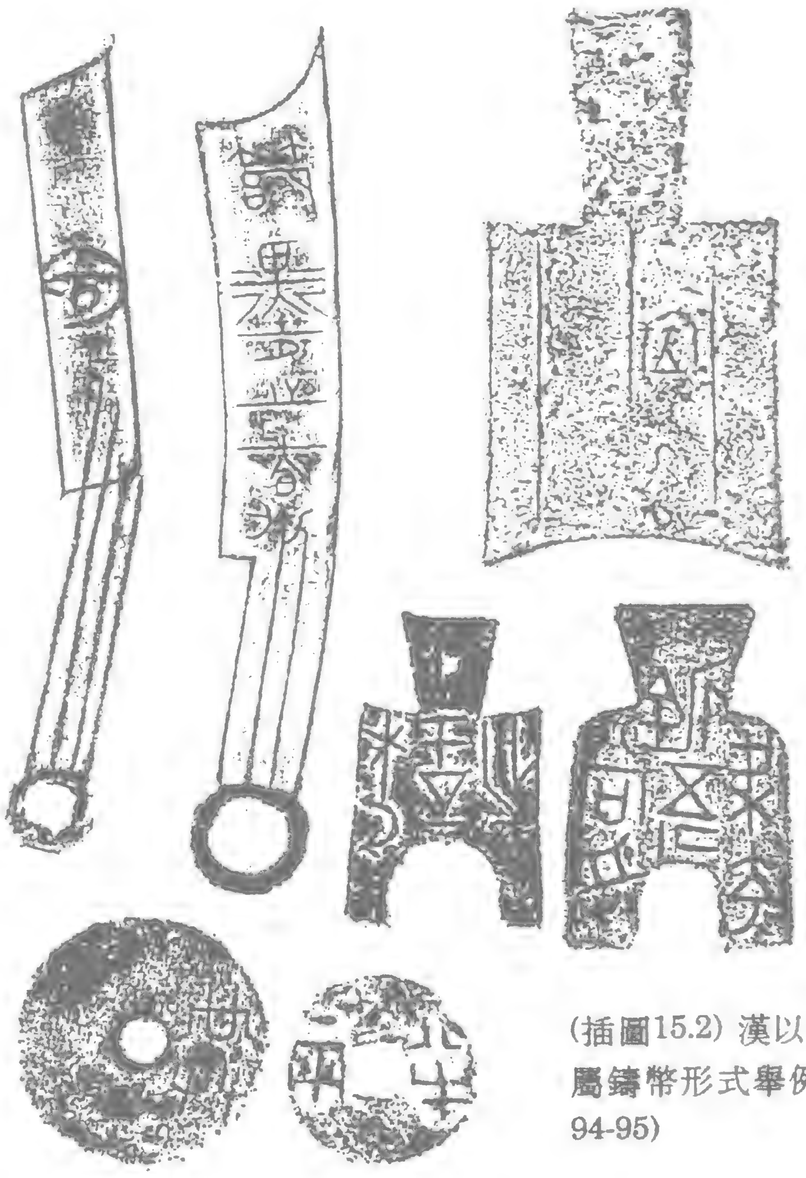
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				得 象手中有貝，有所得之意。或作於行道中獲得他人遺失之貝之意。
				敗 象兩手各持一貝相敲擊使破壞之意。或作以棍敲貝使破壞。
				賴 象兩貝在束緊之袋中不會遺失，可信賴之意。
				稱 象以手提物以估量物之輕重意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				量 象袋子有漏斗一類之物，以待裝進東西以計容量之意。
				寸 以手指旁之短畫表示一寸約等于一指節之長度之意。
				尺 象手指張開量物狀，一尺之長度約等于手指張開之最大間距。
				尋 象伸張兩臂以量一物之長度之狀，約等于八尺，爲常用的長度單位。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				斗 象揖酒漿之杓子形，其容量爲一斗。
				升 象淺底的杓子中有液體之狀，其容量約爲一升。
				平 象一支架兩端各放有東西，以保持平衡稱物重之方法。
				斤 象有柄之石斧形，後被借以名一斤之重。

(插圖15.1) 商代貝幣發展的三個階段。(戴志强1981: 73)



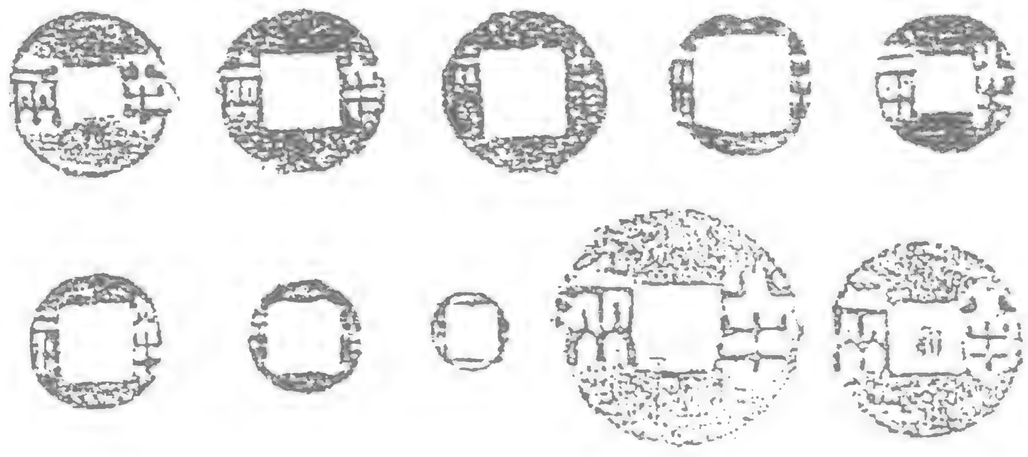


(一) 齊刀長十八公分多，約重四十六、七克。燕刀長約十四公分，重約十四克。

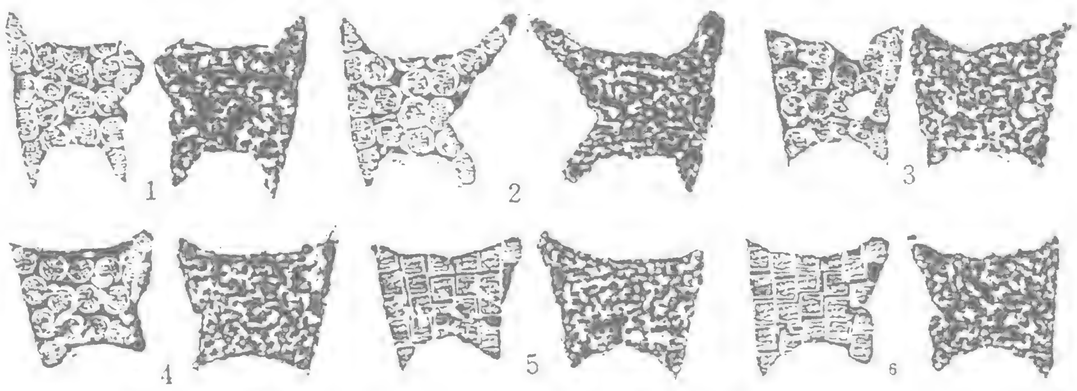
(二) 三晉地區的布幣，形式多，重量懸殊，從十幾到三十克。

(三) 秦韓地區的半兩，共等錢文的圓錢大約有八、九克重。

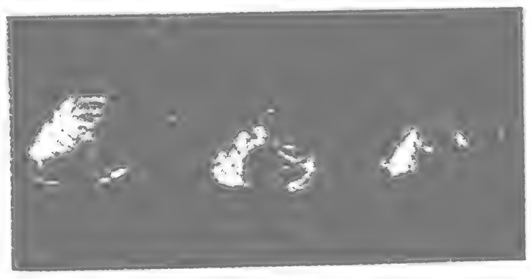
(插圖15.2) 漢以前三種主要金屬鑄幣形式舉例。(朱活1981: 94-95)



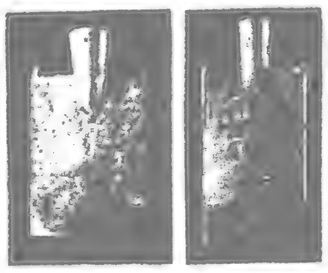
(插圖15.3) 秦墓出土的半兩錢，大小和重量都懸殊。大部分的材料價遠低於幣值。(吳鎮烽1985: 183)



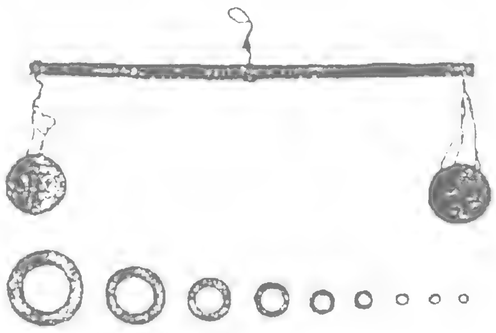
(插圖15.4) 楚地的金版通貨。(涂書田1980: 69)

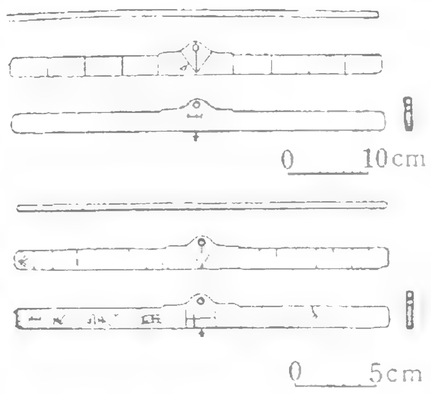


(插圖15.5) 楚地的馬蹄形金餅通貨。(河南博物館 1980: 63)

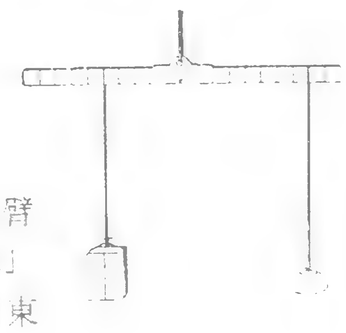


(插圖15.6) 楚地的鏟布形銀貨。(河南博物館1980: 65)





(插圖15.9) 長沙戰國墓出土的天平與砝碼。最小的砝碼只重0.62克。(湖南文管1957: 圖版1)



(插圖15.11) 戰國的不等臂銅衡。漢代以來的「稱」即依其原理以稱物。(劉東瑞1979: 74)

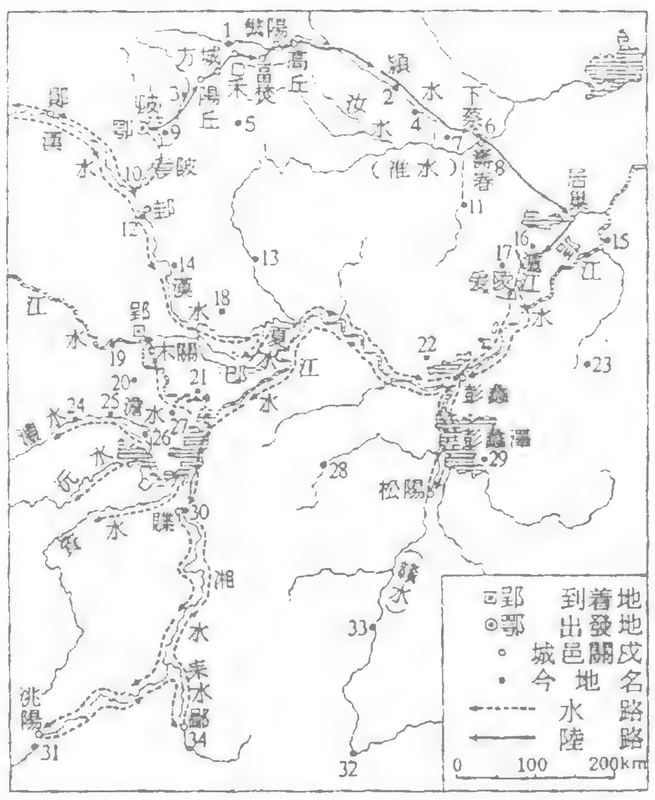


(插圖15.10) 西元前一千三百多年前埃及墓壁畫上的支架式天平。(Aldred, 珠寶：圖版148)



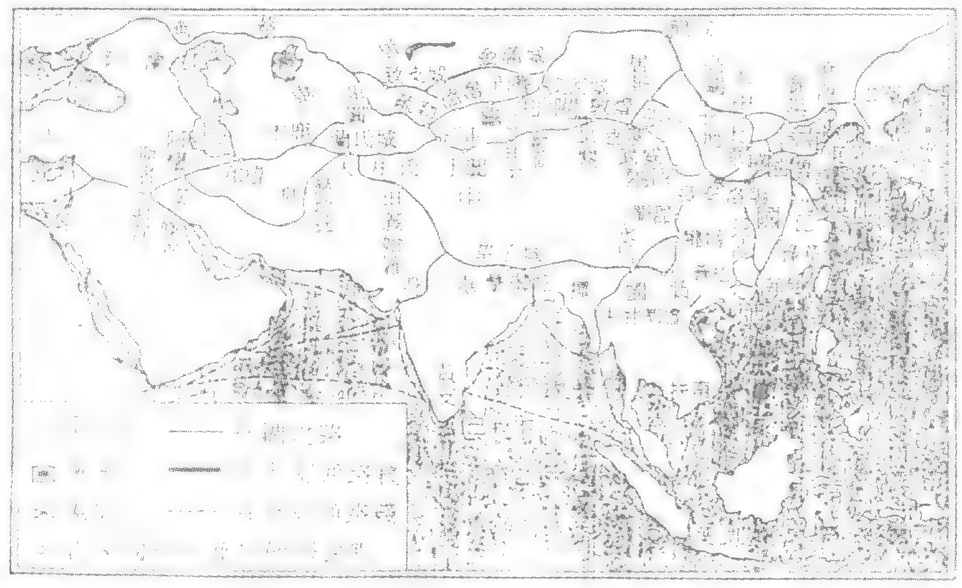
左：舟節
右：車節

(插圖15.7) 西元前三二三年發給鄂君啟的水路及陸路通行銅符節。(于省吾1963: 圖版8)

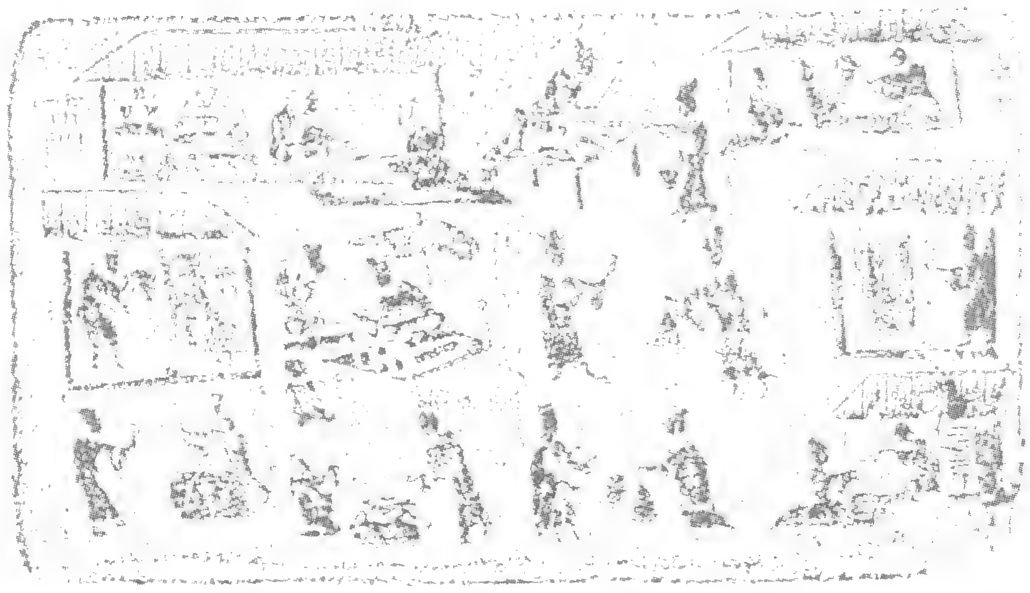


(插圖15.8) 鄂君啟銅符節所容許的水陸通行路線。(船越昭生1972: 78)

1. 葉		2. 臨	泉
3. 南	陽	4. 阜	陽
5. 泌	陽	6. 鳳	臺
7. 潁	上	8. 壽	
9. 新	野	10. 襄	陽
11. 六	安	12. 宜	城
13. 安	陸	14. 鍾	祥
15. 蕪	湖	16. 廬	江
17. 桐	城	18. 天	門
19. 松	滋	20. 公	安
21. 監	利	22. 黃	梅
23. 鄖		24. 石	門
25. 澧		26. 安	鄉
27. 華	容	28. 修	水
29. 鄱	陽	30. 長	沙
31. 全	州	32. 贛	州
33. 吉	安	34. 永	興



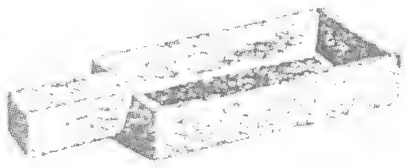
(插圖15.15) 漢代中外交通示意圖。(中國古代史: 393)

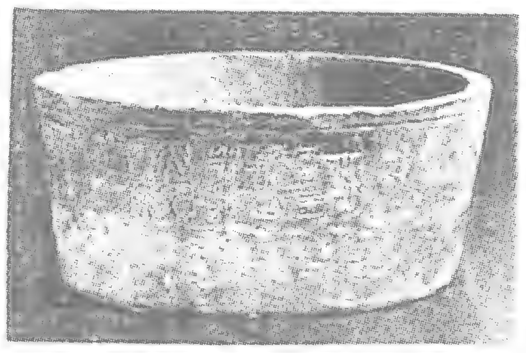


(插圖15.16) 四川彭縣出土漢代畫像磚上的市集圖。(四川文管1983: 898)

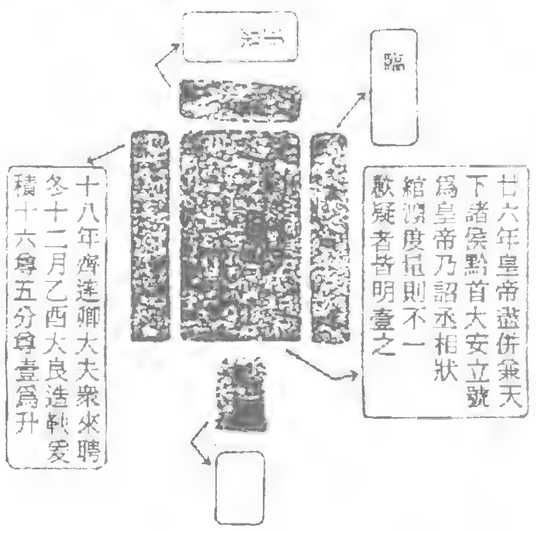


(插圖15.12) 秦代有詔版的稱錘形狀。(巫鴻1979: 37-38)





(插圖15.14) 刻有詔版的秦陶量。(天石1975: 82)



(插圖15.13) 西元前三四四年商鞅督造的標準量，以十六又五分之一立方寸爲一升。(歷史圖册3: 22)

流着血的樣子。後期增一形作一人身上中矢之狀(𠂤)。這兩種不同的表現，似乎表明不同的病痛原因。前者可能起於內在不可見的因素，後者明顯是由於外來可知的事故。這兩個字合併起來就成今日的疾字。疾病是人人所疾惡的，一得病就要趕快加以醫治，故疾字有疾惡及疾快兩種引伸義。表明商代已講求對策，積極醫治疾病，不是處於等待死亡，或放任它自然痊愈的時代了。

外 傷

對於箭石等外在因素所引起的傷痛，或許其致病原因明顯，不用向鬼神求教治療的方法，故甲骨卜辭沒有貞問外傷的治療。他們可能對這些傷痛已有較確定的治療方法。起碼也了解到神靈對於外傷沒有多大的助力。外傷是遠古常見的事。商人使用以表達凶咎的文字有些來自外傷。如甲骨文的它()字，作脚趾被蛇咬到之狀。在草萊未盡開闢的遠古時代，被蛇咬到是件很平常的事。故早上人們打招呼就問有沒有被蛇咬到。因此『亡它』就成了商代卜問休咎的術語。甲骨文的尤()字，作手指有傷害之意。手指上的短畫是表示所受傷害的部位。工作受傷雖不是大災難，但也不能完全不理。故《周易》有以身體受傷的部位表示災難的程度。古代工作環境差，常有趾拇之傷，只算是小災難。至於受到戈矛、箭石的傷害，更是參與戰鬥時所不可避免的。

病痛的部位

商代的人對於疾病的了解大半有限，其所卜問的都是病人能感覺到的疼痛以及不舒服的部位，如身頭、手脚、耳目、口鼻、骨齒等。茲介紹一些常見的商人患病部位的象形字於下。齒()字作牙齒在口內之形。身()作人身體突出之腹部。懷孕時腹部最明顯，故有身即是有孕。止()作脚趾之形。()則爲整條腿之形。目()是眼睛象形。首(、)作有髮或無髮之頭形。天()是頭頂，故突出頭

因素所引起的病痛，商人除了向鬼神祈禱、祭祀以外，似乎沒有其他太好的辦法可想，與較不開化部族的作法也無大差別(Sigerist, **原始醫藥**: 191-209; 吳燕和1965: 105-53)。商人對內科病疾的治療，從卜辭可看出有兩個辦法。一是告，一是御(王貴民1982: 313)。甲骨文的告()字，作一個坑陷上插有標識之狀，表達警告行人不要誤陷其中之意。告是種較消極的辦法，只向祖先報告病況，希望祖先給予援助，大概是對較輕病症的作法。甲骨文的御()字，作一人跪於某物之前有所請願之狀。其字形與駕御之字相似，合而爲一字，見十二章的解釋。御是種去除疾病的積極辦法，乞求鬼神去除災禍的根源。徵以原始氏族的作法，禳除的具體作法不外是供奉祭物、祈禱及舞蹈，沒有提到用藥。至於因氣候、食物等不關鬼神精靈引起的病苦，商人肯定會利用藥物。

藥 物

問卜是爲決疑，如果致病的原因知道了，就可以針對之謀求對策。卜辭不問箭石等外傷的對策，想來已有一定的治療法。前已言之，人類使用藥物可能還在知道向鬼神祈禱之前。常見的外傷病徵清楚，從經驗知某種草藥對之有必然的療效，因此能對症下藥。古時因生產條件差，在野外勞動時，易被砍傷、摔傷或蛇蟲咬傷，故治療外傷的醫療知識比較豐富(**原始社會史**: 457)。

商人知道用藥，可由以下幾個現象看出。《孟子・滕文公上》引商代文獻《說命》，『若藥不瞑眩，厥疾不瘳。』顯然是對內服藥有相當經驗後的知識。甲骨卜辭於第一期以後，幾乎不再占問禦除病疾的事，很可能就是商人知道祈禱禳除之無效而改用藥物的反映。在河北藁城一早商遺址的屋裏，發現有三十餘枚去殼的植物種子，其中有桃仁和郁李仁(耿鑒庭1974: 54-55)(圖16.1)。很可能是有意作爲藥材的貯藏。這兩物都見於漢代編輯的《神農本草》，有類似的療效。《本草》說桃仁，『主瘀血、血閉、癥瘕。邪説、殺小

第十六章 疾病與醫藥

病 痛

生老病死是人生所不能避免的過程。其中疾病最爲痛苦，是人人想避免的。今天科學昌明，對於環境衛生、疾病預防、醫療技術與設備、藥物的製造，都投以極大的人力和研究經費，其高明的程度不是幾世紀前的人所能夢想的，更不用說遠古了。然而纏綿床笫之苦也是現代人所經常遭遇的。在缺少藥物的遠古，只能眼看着病人掙扎受苦，祈望他們終能痊愈，一點辦法也沒有。從有些動物有天然的本能，知道食用某些東西以療治創傷，想來遠古的人們也能對某些外傷用藥敷治。比如菲律賓叢林中有過着舊石器生活的山洞野人，他們沒有神的觀念，生病時任由病勢發展，輾轉呻吟，除依靠體內自身的防疫本能外，并不知道向鬼神求救。但一旦被蛇咬到時，却曉得用某特定的草藥治療(Vivelo, **人類學**: 41)。因此《淮南子・修務》載神農氏嘗百草而發現草藥的傳說，應有相當可信的成分。不過，我們應該以社會達到對內科的病疾有了認識，並遵循一定治療的方策時，才可以說某時代已有了醫學。

想要了解在未有文字以前的時代，某個地區的醫學水平時，除了從地下偶而遺下的痕迹加以推論，以及借助今日未開化部落的情形加以比照外，實在難給予過多的猜測。所以要談中國古代的醫學，目前還只能從三千多年前有文獻遺留下來的商代開始。

疾病是商代王室卜問決疑的項目之一，可以從卜問的辭句稍爲了解其時對疾病認識的大概。遺憾的是，商王對疾病的占問只盛行於較早時期，不能探考後期時他們對病疾的認識有何改進。甲骨文的疾()字有兩種寫法；比較早期的作一人躺於床上，身上淌着汗或

部。肱()是手肱彎曲之狀。自()是鼻子的象形。口()是嘴形。言()是假借管樂器以表達發音的器官。舌()作伸舌并有唾沫之狀。骨()是肩胛骨之形。其他還有部位不很清楚的字(胡厚宣，**疾病**: 3-7)。由於這些疾病的貞問只提及發病的部位，沒有病徵的具體敘述，難以推斷其確實的病症。很可能當時還沒有辦法分辨同部位的不同病情，以及給某種病症特定的名稱。我們可以想像其治愈的效率也不高。到了戰國時代，以疒爲義符的形聲字大增，起碼有三十個(高明，**古文字**: 54-58)。大概反映其時對病徵已有相當的了解，故對於不同的病症給予分類和名稱。不像商代的人只能籠統指出病痛的部位而已。

發病的原因

病因診斷的正確與否是能對症下藥的重要關鍵。如果不了解病因，不清楚病徵而胡亂下藥，只會偶然對症而得到治療的效果。從甲骨卜辭可看出，商人把得病歸咎於四種成因(胡厚宣，**疾病**: 1-15; 嚴一萍1951: 22)；一是鬼神作祟，如『唯帝肇王疾？』『不唯上下肇王疾？』(**合集**14222)，『有疾止，唯黃尹它？』(**合集**13682)。其能降下病疾的神靈包括上帝、自然界衆神及祖先。可以說所有的鬼神都能降下災祟致病。二是突變的氣候。如『雀禍風有疾？』(**合集**13869)。表明商人認爲身體衰弱也能因不適應氣候的變化而致病。三是飲食的不慎。如『有疾齒，唯蠱？』(**合集**13658)。甲骨文的蠱()字，作皿中有很多小蟲的樣子。菜蔬之中有蟲，或腐肉生蛆是古人常見的事。古人很容易想像諸如蛔蟲、肚瀉、牙痛等，是飲食不慎，吞下小蟲所致。四是夢魘所致。如『亞多鬼夢，唯疾見？』(**合集**17448)，『王夢子，亡疾？』(**合集**17384)。商人相信夢是精靈引起的。精靈能降下災禍，所以也相信夢能招致病疾。

由於內科疾病的病因難以診斷，故商人把它歸因於鬼神作祟、突變的氣候、飲食的不慎和作夢。對鬼神、夢魘等人力無法控制的

蟲。』它歷來被用爲下瘀血、通經、腹中結塊、通便的藥物。此物食之可致腹瀉，食用的可能性小而作爲藥材的可能性大。《本草》對郁李仁的效用説，『酸平無毒，治大腹水腫、瀉腹水、面目四肢浮腫、利小便水道』。歷來用於通大便、瀉腹水、治浮腫，能破血潤燥(耿鑒庭1974: 55)。它們有相似的療效，都發現於屋裏及文化層。知商人對於桃的果實和種子的功用顯然有所區別，已有意剥去堅硬的外殼，儲存其種仁。除了作爲藥用外，没有其他更好的解釋了。

商人對於某些外傷的治療必定已有相當的把握，也有有效的外服藥物。第四章談到商人已對雄猪去勢以增快其成肉量。猪是重要的家畜，主要的肉食供應。商人既已了解去勢是效果良好的養猪法，一定有外服藥以防止發炎而死的措施。商代還有對罪犯和奴隸斷脚、去勢的刑法，一定有外服藥膏防止它發炎而死。

夢的啓示

夢是人睡後腦中出現的表象活動。是人人都曾經有過的奇妙經驗。對於夢産生之科學研究，是從上一個世紀才開始的，而比較有深刻了解，還是最近幾十年的事。因此在對夢没有深刻的了解前，如果一個民族對夢的起因和後果有好像迷信的看法和應對，是不值得大驚小怪的。有的認爲夢是現實的反映，有的認爲夢是事情將發生的前兆，應該盡快去做夢到的事。由於各種不可思議的情景都可以入夢。尤其是已過世的人在夢中宛如生人一般。故古人普遍認爲夢是精靈的感召，在給人們某些啟示，所以普遍有重視夢徵的現象。

中國對於夢的記載，最早可以追溯到三千多年前的商代，早期的甲骨貞辭常因作夢而問卜。其夢中出現的有祖先和自然的神靈、死老虎、白牛、活着的人等不一而足(胡厚宣，疾病:4-7)。甚至有一次商王因夢而遺尿(合集17446)，也求問而見於莊嚴的占卜，可見商人對作夢一事的重視。

甲骨文的夢()字作一人睡卧於床上，眼睛却睜得大大的，好像

有所見之狀。另一形的眼睛部分被省略，床上的人只剩下眉毛及身子。在商代或以前，一般人睡在地上所鋪的草蓆，床是爲臨死的人預備的停尸所，并不是日常睡眠或生活起居的地方。夢既是人人平日皆可經驗的事，爲什麽要以睡在停尸的床上而不是在蓆上以表意呢?

很多人相信，病危的人比較容易作夢，如《論衡・死僞》『人病，多或夢見先祖死人來立其側。』《晏子春秋・内篇》『景公病水，卧十數日，夜夢與二日鬥，不勝。』在戲劇上，我們也常看到臨死的人會托夢給遠地的親人交代一些未了的事情，或向有關的官員申冤。故古人很可能有意以病床去創造作夢的字。

而且古代作夢恐怕也不是一般的人。《莊子・大宗師》有『古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。』心理有壓抑時比較容易作夢，故説『日有所思，夜有所夢』。我們雖然天天作夢，但很多人都記不得作夢的内容，尤其是熟睡的時候。古代社會較單純，少煩憂，因此所記得的夢恐怕要比現代的人少得多。《莊子》所謂的聖人無慮，故也無夢。當古人遇有重大事情需要決定時，如出獵、遷移等，有些民族如商代的人，就會用占卜的方法向神靈乞示。但如果該民族有夢境是鬼神向人們有所指示的信仰時，也就會乞靈於夢境的指示(黄貴潮1990: 73)。作能够記得住夢境的夢對於古人來説，并不是人人經常有，或一定能在某段需要的時候發生的。故有些部族以挨餓或吃藥物，讓身體虚弱或精神恍惚而强制起有如作夢的幻覺。我們把覺醒時作帶有視覺性的空想叫做白日夢，也是基於同樣的經驗。由於夢被視爲精神的感召，作爲一個部族領導人的巫師或酋長，他們身負一族安危的重任，他們的夢就被認爲對大衆的福利有密切的關係，就順理擔當求夢的人。也許甲骨文的夢字特地把作夢者的眉毛畫出來，就是要表達作夢是巫師經常擔當的事，他們臉部作了化妝，一如履字，穿鞋子的人也是有眉毛化妝的巫者。

商代的人認爲鬼神的作祟可以引起疾病。他們認爲夢和鬼神有

關，是種精靈感召的現象，所以也可能導致生病。從卜辭知可引起作夢的有多鬼、父乙、大甲等或親近或疏遠的神靈。由於他們認爲夢是種神靈的啟示，所以要用占卜的方法探明到底是災是福。還要探明用什麽辦法去禳除。這種習慣保持到春秋時代。如《左傳》記載晉景公夢大厲被髮及地，破壞大門及寢門而入於室。衛侯夢見人登昆吾之觀，被髮北面而噪。都請巫師來問是何神怪作祟。秦漢之際的《日書》也談到夢由鬼神而起及其病徵，惡夢要以咒語、法術去禳除(林富士1988: 122-129)。中國對於疾病的治療，自春秋以後即漸信醫而不信巫，有『信巫而不信醫則不治』的議論。但因夢引起的病疾就不能不延請巫師，全因爲相信夢是鬼神所引起的，不能不採用心理的治療。

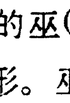
作夢不一定會引起疾病或導致災禍，有時鬼神的指示會帶來很大的利益。在有些語言，幸福與命運的含意是由夢引伸出來的(黄貴潮1990: 68)。譬如《史記・殷本紀》記載商王武丁夜夢得聖人，以夢所見訪求，得傅説於一建築工地，他舉以爲相，商朝因之大治。這是大家很熟悉的故事。是商人相信夢境有徵的好例證。所以很多人還是相信夢是種預兆。約是西元前三世紀的著作《春秋左氏傳》，就記載了很多夢境，巫師對夢境所占的吉凶也往往應驗。雖然它可看作是作者特地選擇有應驗的故事而加以叙述的，但也可反映當時人普遍對其深信的態度，以及此傳統的深遠(出石誠彦，神話: 645-68)。《禮記・檀弓上》有，『子曰: ……「予疇昔之夜，夢坐奠於兩楹之間，…… 予殆將死也。」蓋寢疾七日而没。』連不語怪力亂神的孔夫子都相信夢徵，其他大衆就不必説了。因此我們常見古代的英雄人物，都記載其母親是夢到什麽異徵而懷孕的。雖然我們知道這些故事有很多是成名後才捏造出來的，但如果没有這種觀念，就不會這麽造假了。江淹大概也因爲後來寫不出好詩，就説夢中把五色筆還給郭璞了，以致喪失文才。

巫與醫學

後世稱以藥物治病者爲醫，以祈禳等心理方法治療者爲巫。商代只見巫字。《説文解字》『巫，祝也，女能事無形，以舞降神者也』。戰國時代以後的人比較不信鬼神，對於用唱歌、念咒、舞蹈以交通鬼神而達到治病目的的人，多少帶有一些輕視的味道。但是在古代原始宗教迷信瀰漫的時代，不論中外，能够與鬼神交通的人，是非常受尊敬，享有很高地位的。甚至文明發展的許多項目也得力於他們的努力。

巫並不是遠古矇昧時代的産物。而是到了有原始的宗教概念的時候，即人們對於威力奇大而又不能理解的自然界開始有了疑惑與畏懼，才想像有了神靈以後的事物。神靈不會直接和我們説話，所以如何把願望上達，如何得到神靈的指示，無疑是很重要的事。如果有人有能力與鬼神交通，肯定就會得到大家的信賴和尊敬。譬如説，一般人不曉得燒裂甲骨的訣竅，只有巫有辦法在短時間内燒裂甲骨而問卜，故巫在古代的社會能享崇高的地位。但是早期的社會尚無等級，人人的社會地位平等，還没有神靈的世界是有組織的世界的觀念。因此被認爲有特别能力而能與鬼神交通的人，只是業餘的接受别人的請託，没有特殊的社會地位，不成爲一種專業。要等到社會有了等級，産生了對别人具有約束力的領袖後，鬼神的世界也才有等級，有了至高的上帝。那時宗教的活動也成了生活的重要内容，才有專業的神職人員，享有高出衆人的社會地位和威望。

黄帝是傳説中國開始具有政府組織的時代，有階級之分，有加强社會規制的人爲制度。這時也有了傳説的專業教士。《莊子・應帝王》與《列子・黄帝》都有黄帝時有巫咸，『知人死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。』的記載。還没有見到巫的時代有更早的傳説。

甲骨文的巫()字，作兩Ⅰ形交叉的器具形，大概是行法術時所用的工具象形。巫字是筮字的部分。筮()字作手拿着問筮的工具從

病因明顯，除被蟲豸咬傷外，大概是真正醫術發展的最早項目之一。醫字的另一寫法是以巫代替酉的部分(毉)(《國語韋氏解》晉語八)。由於醫是由巫發展而來的職業，故巫醫常連文，有時偏重在醫職，有時偏重在巫事。如《管子・權修》『上恃龜筮，好用巫醫。』此處的巫醫其實只指巫一事而已。心理治療雖不全屬誑惑，但不像藥物之有必然的藥效。所以到了春秋時代，巫、醫才分職。有病時巫雖在受召之列，主要是卜問吉凶，視疾下藥則由醫來做。例如《左傳》記載於西元前五八一年，晉侯夢見大厲被髮及地，破壞門户而强入室內。受此驚嚇的晉侯就召桑田巫來解夢。不久晉侯病了，就請來秦國的醫生看病。又記載西元前五四一年，另一個晉侯有疾，就請來卜人問是何物作祟。於得知何物作祟後，竟然還是請來秦國的醫生看病。雖然以上兩例，晉侯得的都是不治之疾，醫生無能爲力。但從這些故事可以看出，當時的人雖然還是相信鬼靈可以致病。還是比較相信醫生治病的能力。故《史記》扁鵲列傳有『信巫而不信醫則不治』的議論。巫也漸漸失去人們的尊敬

傳統醫學的建立

戰國大概是中國傳統醫學理論及研究的建立時代(宮下三郎1958: 250)。列國中可能以秦的醫學較發達，最爲前進。上引兩則故事，都是晉國國君延聘秦國醫生的例子。那絶不是偶然的現象而應是秦國醫學確是較發達的具體反映。再舉一例，《史記・刺客列傳》記荆軻受燕太子之托，在秦廷刺殺秦王時，有侍醫以醫袋襲擊荆軻以解救之事。可見秦國有醫生侍奉朝廷以預防緊急病症的制度。足見他們對及時醫治的重視。《周禮》是戰國晚期的人對理想政府組織的方案，不但對巫與醫的職務分得很清楚，而且分醫生之職爲醫師、食醫、疾醫、瘍醫、獸醫五類。已注意到衛生行政及食物營養，在那麼早的時代是很先進的。《禮記・曲禮下》有『親有疾飲藥，子先嘗之。醫不三世，不服其藥。』的言論，可知當時對醫生的選擇

傳下去，並没有祈望自己活得長久或得永生。因爲那時的人曉得那是不可求的事。但是到了春秋時代，像『眉壽無疆』、『用祈壽嘏永命』、『萬年無疆』、『用祈壽老毋死』等一類辭句大量出現(圖16.4)，轉而希望自己活得長久。它意味着長壽似乎已變成可以期望的事。

一個社會的醫學水平，從平均壽命可以明顯地表現出來。遠古的時候，人類的壽命并不長。如舊石器時代的北京人，廿二人中，有十五人死於十四歲以前(**科技史稿**: 4)。八千年前的裴李崗時代，河南長葛石固墓地可知年齡的四十七人中，二十一人死時二歲，死於二十至四十一歲者二十一人，没有超過四十一歲的(朱延平1988: 1029)。商代的墓葬，大部分死者年齡在二十五到三十五歲之間，少數達四十到四十五歲，未發現六十歲以上的個體(楊寶成1983: 34)。就是到了西周時代，如根據墓葬死者的年齡統計，大部分死於二十五歲到三十五歲之間。只有少數達五十歲，六十歲以上的個體也幾乎不見。活到五十六歲的只佔百分之七而已(焦南峰1985: 85)。和現代人平均七十幾歲比起來差太遠了。商代雖已使用草藥治病，他們尚無診斷病因之能。對於致病原因不明的内科疾病，大都向神靈求助，人們受病痛的折磨很繁劇。再加上物質的條件差，生活艱苦，享樂不易。所以人們普遍没有要活得久的念頭。甚至到了一定年齡，如十三章所介紹的，他們反而希望自己被殺以便投胎重新作人，並不留戀人間的生活。

春秋時代突然希望長生的轉機，大半是因某些新事物的出現。那時活到七、八十歲的人時有所聞，如孔子七十二歲，孟子約八十五歲，荀子約七十五歲。發掘春秋墓葬也時有六十五歲以上的墓主(山西考古所1989: 61)，人們可以預期較長的壽命。春秋是中國醫學進入一個新境界的時代。在其前，治病醫疾是巫者的任務，藥物只是巫術治療的輔助。但到了春秋時代，巫與醫的職務已分。醫學研究有了一些成績，確認藥物有減輕病痛的效果，醫生用藥較之巫祝用祈禳的

事運算占斷之狀，竹則是工具的材料。知筮表示雙手演算蓍草或竹策的占筮方法，巫則是以占卜爲職業的人。這與《歸藏》『黄帝將戰，筮於巫咸。』所説相合。表示以占卜預示未來是巫的最早職責之一。

精靈是人們想像的東西，也有一般人的欲求。要想辦法加以取悦才能期望降下福佑，或幫助避免災難。但要取得祭祀的最大效果，就要用占卜的方法以確定那位神靈能給予助力，最好供奉什麼樣的祭品。所以占卜爲巫的最早職務也是合理的。中國在五千多年前就已發現骨卜，比傳説的黄帝時代稍早，會不會還是業餘的巫的時代呢？在古代，巫最具實用的能力是替人治病。《山海經》大荒西經和海内西經等篇都提到，『巫咸、巫即、……，十巫從此升降，百藥爰在』、『皆操不死之藥』。這是因爲巫在行巫術時，要使自己精神達到恍惚、狂癲的狀態(Pearson, **人類學**: 367)，才能使自己生幻覺而與鬼神對話。那種境界很難只由唱歌、跳舞得到，還要借助藥力。有時病人也要讓他服藥進入恍惚的狀況才能施術。巫對於疾病的反應和治療的經驗遠較他人豐富，對某些藥物與病徵的關係遞有發現，很自然由之逐漸發展成爲善用藥物治療的醫生。故傳説早期的名醫都具有巫的身分，《説文解字》説『古者巫彭初爲醫』。

甲骨文雖不見醫字，以商代中期遺址發現儲存草藥材一事看來，商代必有善用藥物的人。其職大概由巫去充當。以藥物治病的人爲醫，以舞蹈、祈禳等心理治療爲主的人爲巫，這是後代的分法。在民智未大開的時代，治病大半以心理治療爲主。中國早期的名醫又都具有巫的身分。小篆的醫字由三部分組成。医(匜)作箱中有矢鏃之狀。殳(𣪊)是手持工具之狀。酉(酉)則是酒罐之形。酒是麻醉、消毒、加速藥力或激勵心情的藥劑。手持的器具可能是外科的手術工具。矢則可能是取自身上的箭鏃，也可能是刺膿療疾的尖狀物。在戰爭激烈的時代，中矢是常見的傷痛，故取以表達醫生的意義。甲骨文還有一些不識的字形作眼睛、脚或身體中箭的形狀。由於箭傷的

是謹慎的，醫生的訓練也是嚴格的。

醫學圖書的收集和研究是醫師職務之一，算是醫術訓練教育的起步。秦國一定相當重視醫學人員的培養和醫術的研究。當秦始皇下令焚書時，醫學之書免於受焚之列。近年在湖南長沙馬王堆發掘到一些古代的醫學著作，反映一些戰國時代的醫學成就。最早的抄本是秦、漢之際的《五十二病方》(馬王堆帛書1975: 1-5, 35-48)。此書提到二百四十三種藥材的名稱，二百多種藥方，包括有内服、手術、砭灸、按摩等法(鍾依研1975: 49-60)。我們可以想像漢代編輯的兩部醫學名作《神農本草》和《黄帝内經》，都是在戰國的醫學基礎上發展起來的。

追尋長生不死

許多事情不可一概而論，從不同的觀點，可以導致不同的是非和價值結論。譬如説，希望長生不死是愚蠢的夢想呢？還是值得讚揚的前進思想呢？表面上看，人壽有限，新陳代謝是自然的規律，作如此不切實際的夢想，不是呆子是什麼，但是一深入思考，恐怕就難下斷語了。

生老病死是人生不可避免的痛苦。經過多年來投入大筆經費，從事解除病痛的技術和藥物的研究，現在已有小成，更換器官以延長壽命，已不是難事。由之再進一步，並非絶不可能的事。因此當我們讀到中國古代有段相當長的期間，人們熱衷於不死藥的探索時，便不能輕率地以無知視之，還得從正面來看問題。因爲人們不會作無根據的幻想，没有成效的東西是不足長期取信於人的。古人突然興起不死的念頭，一定是有原因的。

長生不死的念頭是何時開始的，可以從古代青銅器的銘文看出痕迹。大部分的商周青銅容器是貴族們爲祭祀的目的，或誇示榮耀而鑄造的，常以銘文記述鑄器的原因及鑄器者的願望。西周時代的銘文以『子子孫孫永寶用』爲最常見。只希望其財富、榮耀能代代

以了解古人所想像的升仙虛脫感，就是來自迷幻藥一類藥物的效果。它可能讓服者覺得身輕，飄飄然欲飛，有如置身於另一個世界，而有再進一步仙道可及的感覺。但是往往增多藥量以突破障礙而希望得道成仙時(圖16.3)，毒發身亡，釀成悲劇。

實驗是一切科學的根本。古人發現許多東西有療效，希望獲得長生之道。雖然其最終目的沒有達到，但在探索的過程中，却一定會連帶地發現很多東西的物理性和化學變化，而奠定中國醫學的重要基礎。《神農本草經》和《黃帝內經》的編輯，就是這個過程的結果。因此對於長生不死的探索，也並不是沒有科學的、有益的一面。

《神農本草經》

《神農本草經》是前文提及的中國早期兩本重要醫學著作之一。因爲傳說神農嘗百草爲藥物學創始人。此書講述藥物的療效，故托名於他。戰國時代的地理著作《山海經》已記載各地藥物特產及其所能預防或治療的病症。此書不談陰陽五行與藥性間的關係，以漢代陰陽五行學說充斥各個領域的情況看，如果它是那時的著作，沒有不受這種學說影響的道理，故此書的基本材料應寫作於西漢之前。

《本草經》收錄的藥材有三百六十五種，包括二百五十二種植物，六十七種動物，四十六種礦物。其收錄的種類數目顯然有意附合一年三百六十五日數，所以很多當時人所知的藥物沒有被收錄。譬如最早的藥方書《五十二病方》所載的二百四十三種藥材，就有一半不見於本草。或許此書選錄療效比較確定的藥物，不包括漢初所有的藥學知識。它根據藥物性能及服用的目的分成三品；上品一百二十種，主要是可久服而不是立刻見效的補藥。中品一百二十種，是兼有補養及治療效果的藥物。下品一百二十五種，主要是攻治疾病以求速效而不可久服者。提及的病症約有一百七十多種，包括內、

方法來得有效等，所以有『信巫而不信醫則不治』的議論。這使得人們開始去探索長生不死之道。到了戰國時代，更進而嘗試煉製不死之藥(周紹賢，**道家與神仙**: 5; 余英時1964-65: 87-92, 119-20)。如果當時的藥物沒有可期的療效，相信人們不會突然興起借重藥物以達長生的奇想。戰國時代從疾字的形聲字大量增加，也可看作對病疾分類精細的具體表現。

《史記・秦始皇本紀》史載秦始皇曾數次求取仙藥，最著名的一次是派遣徐福，帶領數千童男女入海求仙，希望獲得長生藥方。大部分的人都把它當作表現秦始皇個人愚昧無知，妄想延長生命的最佳例子，而忽略了它產生的時代背景。如前所述，秦在七國中，是醫療知識最發達的地區，上文曾談到兩次晉國的國君有病，請的都是秦國的醫生。如果秦國沒有好的醫學傳統，怎麼會如此一致取得晉國宗室的信任呢！秦廷很重視及時醫療的時效，在朝廷駐有醫生以防急症。秦始皇也是一個非常精明的人，他數次相信方士的獻策，應理解當時確有很多療效卓著的藥物，且人們普遍相信世上還存有令人長生的藥物，才使秦始皇相信世上確有令人不死的藥而派人前往尋求。了解這些背景後，就不應嘲笑他易於受蠱惑了。

何況秦始皇的求仙也不是偶發的事件，其後的漢武帝被方士欺騙的次數更多，還建造百公尺高的樓台以接近神仙。到了魏晉，甚至是唐代的知識分子，還不以前代的失敗爲戒，積極地煉製長生不老藥。晉代很多名士服食寒食散，那是一種用鐘乳、硃砂等礦物煉製的藥散。食後身體發熱，不但要穿單薄涼快的衣物，吃性寒的食物，還要快步行走以助身體散熱。有些藥物發生藥效時，身體會有不同的反應，或昏昏欲睡，或精神奮亢、或恍恍惚惚。後者常讓人生幻覺而有成仙欲飛的感覺。事實上，很多半開化部族的巫師已很了解這些藥性，他們不僅讓病人服用，自己也時時服食，以達精神恍惚的境界，從事很多平時作不了或有所恐懼的動作。從魏晉人士服食寒食散，說它『不惟可以治病，亦覺神情開朗。』這一現象來看，我們可

針刺、按摩

針灸療法是中國醫學一個很特別的項目，它可能起源甚早。商代的巫醫很可能還施行切割、針刺、艾灸各種類似外科手術或物理治療法。埃及人在四千多年前已用針刺、燒烙、放血等方法治人及家畜(秦和生1986: 290)。或以爲某些與病疾有關的商代象形文字，就是表現這些療法(胡厚宣1984: 27-30)。《史記・扁鵲倉公列傳》、《戰國策・秦策》、《韓非子・喻老》，都明確記載東周時代有針刺治病的例子。但它的廣泛應用大概要在陰陽五行說盛行之後。目前所知最早的醫學著作《五十二病方》，尚見不到陰陽五行說的影響。治療的方法僅止於使用砭石，還不見提及腧穴的名稱。以砭石療疾的應用起源甚古，在一座商代墓葬，發現一把放於漆盒的砭鑱(圖16.2)。漆器在商代還是罕見的珍貴器物，以之裝砭鑱，可襯托出砭鑱的重要性。同墓中又發現有三整塊已修整好，可用以貞問的卜骨(馬繼興1979: 54)。可想見墓主是個以治病和占卜爲職業的巫師。砭石的用法主要有三方面。一是切割痛膿，二是按摩皮膚，三是熨燙皮膚(馬繼興1979: 81)。想來遠古的人不明白致病之因，以爲疾病起於妖邪之氣的入侵。尤其是痛膿一類的病，發炎的膿液一旦宣洩，人就大爲輕鬆。故以爲割破皮膚可宣洩惡氣以達到治療的目的，因此又尋求其他應用之法。如以燙熱的石塊促患部的膿早熟而可以早日切割宣洩，或以冰涼的石頭按撫患部以消炎氣。

小篆的尉()字即今之熨字，作手持於火上燒烤過的石塊，熨燙病患的背部之狀。熨燙之後即感舒服，故引伸有安慰的意思。或以爲金文的俞()字即愈字的原形，作一個盤子及一隻有針頭之長針形。大概是用以表達以針刺破皮膚，以盤承接膿血的過程。膿血既洩，則病痛可止而得痊癒之意。愈的另一個意義是腧，是以針灸治病時針所刺穴道部位的名稱。所以腧穴大半就是源於放膿的治療法。俞後來比較常用爲姓氏字，故又別造癒、愈、腧等字。

地下發掘的不知名目石器中有些有鑽孔。有人以爲其中不少是

外、婦、眼、耳鼻喉、齒科等各方面的病疾(于景讓1961: 135-42)。書中表現的知識顯然是長期經驗累積的成果。經後世臨床的實驗，其記載大致是正確的。從分類的品目以補藥爲上，治療爲下，知當時已重視預防的重要性。不管藥物如何有效，總不如沒有患病的理想。故《黃帝內經》說，『不治已病，治未病。』

身體强健是免除病痛的一個重要因素。東周時候發展了一種結合軀體運動和呼吸運動的保健方法。在長沙馬王堆的一個西漢墓，發現一張繪有各種運動姿勢和治療病疾名稱的帛畫(沈壽1980: 70-76)(圖16.5)。它無疑是種兼有保健及物理治療的雙重目的。活動筋骨是防止老化的良方，那時人們已充分了解其利益。但是這種有益身心的保健運動却爲神仙家、方士所利用，神化之，以爲由之可達長生之道。因此製造出呼吸、却穀等神道的荒謬神話和文學作品(唐蘭1975: 14-15; 吳志超1981: 54)。

《黃帝內經》

《黃帝內經》托名黃帝，可能因傳說黃帝命令其臣下，記錄藥獸醫病所用的草藥，才建立了以藥物治病的醫學(**大漢和辭典**9: 994引藝窗私志)。此書分素問及靈樞兩部分。素問主要在闡明醫學理論，叙說臟腑的生理機能，發病的病源，顯病的徵象，脈絡的脈伏，以及治療的方法。靈樞則主要在講用針取穴的針灸技術，及所醫治的病名。還兼述臟腑、骨脈。經絡、營衛、陰陽之狀況和病理的推論。

此書大談秦漢時盛行的陰陽五行學說。它以陰陽的變化關係說明疾病的病理機轉，作爲診斷的總綱及確定治療的原則。它以五行相生相克的規律來闡明人體各部分的聯繫，和人體與自然環境的關係。它并以五行相生相克的關係以確定具體的治療方法。它對人體生理與病理的現象進行較深入的闡述，從而總結出診斷、治療和預防疾病的規律，形成一套比較有系統的理論體系，奠定中國醫學講陰陽五行調和的基礎和特色(賈得道，**醫學史略**:47-76)。

大派別，東方盛行以砭石和針灸治療，西方則偏重藥物。扁鵲傳說是山東齊人，齊是陰陽五行說的起源地，鳥是東邊地區普遍信仰的圖騰。反之，嘗試百草的神農是牛頭人身的神話人物(**通鑒外紀**: 1.5a)，黃帝時代也有藥獸，傳說有以草藥治病的特別能力。《藝窗私志》有『神農時白民進藥獸，人有疾病則附其獸，授以語，語爲白民所傳，不知何語。獸輒如野外銜一草歸，搗汁服之即愈。後黃帝命風后紀其何草，起何疾，久之知方悉驗。』(諸橋轍次，**辭典**9: 994)。他們都是西方以野獸爲圖騰的氏族(郭沫若，**中國史稿**1:118)。東西醫術之所以有這樣的不同，大半是由於地理與飲食的因素。沿海的居民，可能因居沿海鹽鹵之地，易染癰瘍的病，可以砭石攻之。但居內陸的人們，可能因食物的關係，易生內科病疾，爲針刺所不及，故要以草藥治療。

做爲砭石用的(馬繼興1979: 80-81)。或以爲龍山文化的圭璋即源自砭石一類的醫療器具(戴應新1988: 249)。砭石因效用不同而有好幾種式樣，有些有很銳利的邊緣，是手術的理想器具。可能因銳利的石塊不易找到，或針灸治療需要尖銳細長的東西，石頭難以打造，故後來代以金屬的針。《南史・王僧孺傳》說王僧孺多識古事，說過季世無佳石以製針，故才以鐵代之。砭石有勝過金屬的地方，即不生銹，比較不會感染患部。《周易・渙卦》『渙出血，去逖出，無咎。』大概說的是以針刺放血的方法醫馬疾。先秦的著作已確實指明用砭石的方法治病，如《韓非子・右經上》『大痤疽之痛，非刺骨髓則心煩不可支也。非如是，不能使人以半寸砥石彈之。』放血去惡靈是初民常用的療法(Sigerist, **原始醫藥**: 197)。《黃帝內經》的靈樞部分大談針法，同時也大談陰陽五行的理論。想來其療法是基於五行相互消長的理論，想用刺激或抑制某種元素的方法，以達到調整臟腑五行失調的病源而得到治病的目的。從實驗逐漸認識到人體運行通路的經絡腧穴，是溝通上下表裏、聯繫臟腑器官的組織系統，因此建立針灸治病的技術。針灸的針見於西漢的墓葬(**滿城發掘**: 116)。一個西周晚期墓所發現的長針也可能是針灸用的(洛陽博物館1981: 46)。漢代畫象石有好幾個是以針灸治病爲題材的(劉敦愿1972a: 47-51)。

爲什麼針刺能治病？以今日科學的發達，還沒有辦法解答。因此古代中國人如何發現這種療法有效也是個謎。古人很可能想像它是神所傳授的。漢代畫象石幾幅半人半鳥神醫爲人治病的畫題(圖16.6)，神醫手中所持細長的東西，大半是砭石、針刺一類的東西。此半人半鳥的神醫，大半就是《史記》所記春秋時代的扁鵲。但有些人以爲扁鵲是與黃帝同時代的人物(**史記・扁鵲倉公列傳正義之注**)。如第二章所討論，黃帝以前的人物在圖畫中才以半人半獸爲扮像。也許在許多人的心目中，扁鵲是黃帝時候的神人。

醫術派別

扁鵲的傳說也許反映先秦時代，中國的醫學有東西地區性的兩

515

514

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
它 象腳趾被蛇咬到之狀。 蛇	它 它	它	它 它	
醫 以治病工具及藥（罐中之酒）表示醫生之職業。	醫	醫		
巫 象巫作法之工具形。	巫 巫	巫		
筮 象兩手拿着問筮的工具在運算之狀。竹爲工具的材料。	筮 筮	筮	筮	

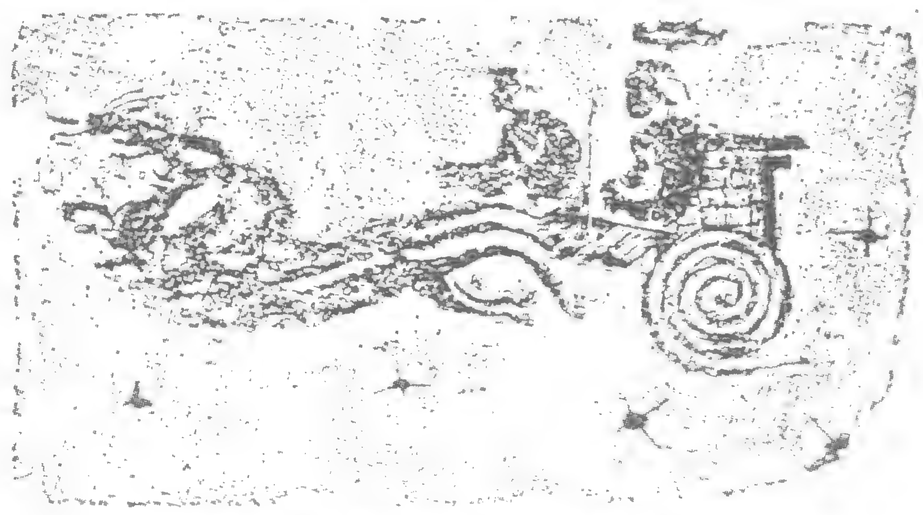
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
疾 象一人淌汗或流血，病臥於床上之意。或象受箭傷之意。	疾 疾 疾 疾	疾	疾	
夢 象睡臥床上，作夢有如張着眼睛看得見事物之意。	夢	夢		
蟲 象皿中有很多蟲之狀，食物調理不潔能致人生病。	蟲 蟲	蟲		
尤 疣 以一短畫表示手受創傷之處。		尤	尤	

517

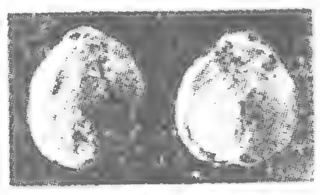
516

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
尉 慰 象手持於火上烤熱之石塊將熨燙病患背部之意。	尉 尉			
俞 癒 象一盤及一針形，以盤承接針刺破之膿血之意。膿血既洩，病痛可止。	俞			
身 象腹部在人身上之部位意。	身 身			
舌 象舌頭之形。	舌			
齒 象牙齒在口中之形。	齒			

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
天 特出人頭之部位。	天 天			
首 象頭部之形。	首 首			
自 象鼻子之形。	自			
耳 象耳朵之形。	耳			



桃仁

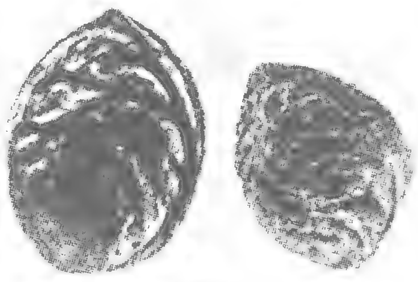


毛櫻桃種子

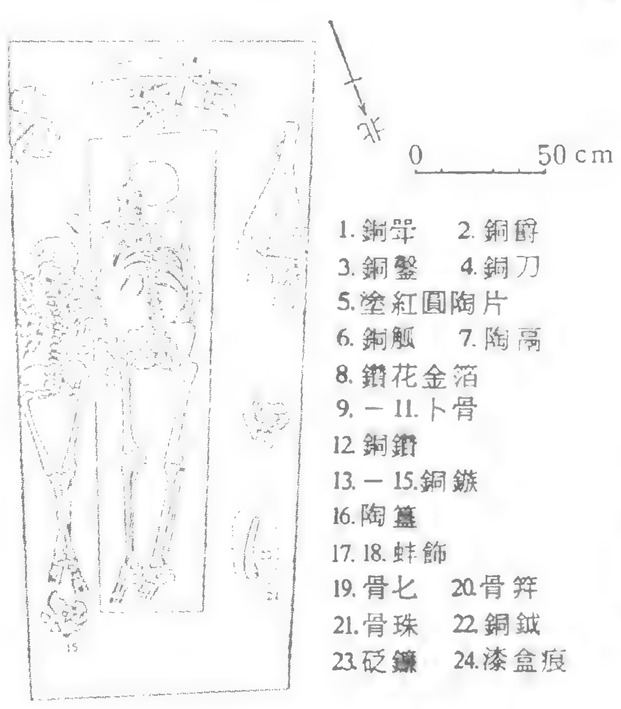


郁李種子

(插圖16.1) 商代遺址發現的藥用果仁與桃核。(耿鑒庭1974: 54)



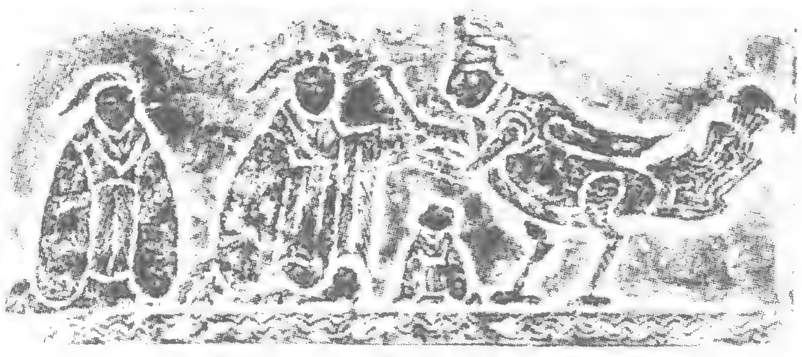
桃核



(插圖16.2) 商墓中發現裝於漆盒中的砭鑲及三塊修整完成可用以占卜的牛肩胛骨。(馬繼興1979: 54)

(插圖16.3) 漢畫像石上的乘龍車升天成仙圖。(四川文管1983: 899)





(插圖16.6) 漢畫像石上的扁鵲行醫圖。(劉敦愿1972a: 48)



(插圖16.4) 春秋時代的齊侯鐘，銘文有「用祈壽老毋死」、希望長生之句。(金文總集: 4148)

(插圖16.5) 西漢帛書導引圖。(中醫研究院1975: 8)



第十七章 戰爭與刑法

生存的競爭

競爭是自然界成員，爲了生存所不能不採取的手段。在尋求必要的生存物資時，當雙方的利益不平衡，爲了保存自己，不能不通過各種途徑以達到壓制對方的目的。戰爭是壓制對方，解決爭執的方法之一。最激烈的行動是把對方消滅。在可以行動的人及動物界，用攻擊的手段加以屈服、傷害對方是很平常的。就是在植物界，雖然其行動比較不明顯，也必要與其他的生物爭取生存必需的水分、陽光，以達到擴充自己生存領域的目的。總的來說，競爭是自然界求生存所不可避免的現象。

作爲自然界的一員，人類爲了尋找食物，保護自己，以及繁殖後代，就得分別與動物和植物做不同形式的爭鬥。其他的種類以消滅對方爲主要的方法。人類則更高明，他們可以通過降服、改造對方，以之服務人類。譬如說，人類對動、植物加以選擇、改造，把野生動物馴養成家畜，把野草培養成爲穀物而發展農業。但是在人類基本上已征服了他種品類之後，也不能避免地要與自己的同類起爭執。從較小規模的爲個人或家族的利益，逐漸擴大到部落、國家相互之間的大規模戰爭。古代的戰爭常是爲了掠取包括土地在內的資源，甚至以他人爲奴隸，替代自己從事生產的勞動或服侍自己。

雖然戰爭是殘酷的行爲，却是人類文明發展的一個不可或缺的主要動力。戰爭促成對更有效武器的要求而提高工藝的進步，工具的改良可以提高生產量。還有，弱小者爲了對抗强者，就共同聯合起來成爲集團，也逐漸擴大戰爭的規模。爲了更有效地遂行戰鬥，就要有良好的組織，由有能力的人去領導。這些過程終於促成國家制度

的建立。沒有一個文明的國家不是在不斷的爭戰中成長起來的。傳說中國第一個開創帝國的黃帝，就是在經過了五十二次的戰鬥後才完成的(郭沫若，**中國史稿**1: 124)。而傳說殺人武器的創製者蚩尤，也是這個時代的人物。從這兩個傳說，可以明顯看出文明的建立與武器製造之間的密切關係。在西方，武士經常是崇拜的對象。但是在中國，使用武力是不被贊美，而作爲武士也是常不被崇拜的(Creel, 西周: 247-52)。這種情形可能是東周時代，人們飽受戰爭摧殘後對暴亂所起的反感。當然它也有受儒家王道思想影響的因素。

爲了保障食物來源的充足以及個體的安全，人類第一個有威脅性的敵人是凶猛的野獸。野獸雖有銳利的爪牙，强壯的身軀。但因人類可以借助他物以防禦自己，以攻擊野獸。所以在長久的鬥爭中，人類終於成爲勝利者。野獸完全失去反抗人們的能力。在人與野獸爭鬥的時代，因爲人獸智力相差懸殊，不必創造太精良的武器就可以克服它們。但到了人與人相爭的時代，如果沒有更優良的武器與戰略，就難於壓服智力相侔、體力相當的對手。所以隨着戰爭規模的擴大，武器愈見犀利，戰鬥的應用也愈見靈巧。

兵器: 石斧

原始社會的工具，大多數與取食有直接的關係。那時，工具與武器只是施予的對象不同，其形狀沒有顯著的分別。在初期人與野獸爭生存的時代，只要有足够的重量和棱角，足以造成殺傷能力的工具，都可以因便取以爲武器。很少有專爲格殺的目的，製造專用的武器。所以甲骨文的兵(𠦂)字，就作雙手拿着一把裝柄的石斧狀。帶柄石斧的斤(𠂤)字是砍伐樹木的笨重工具，可用雙手揮動使用。斤本是種農墾的工具，并不是與人格鬥的理想武器。當此字初創的時候，工具常作爲武器使用，故延用之以表達武器的意義。不但商代以前的人們以工具作爲武器，就是後代農民反抗政府的苛政，沒有合適的武器時，也暫時使用農具替代。兵本是武器，後來擴充之以表示持用武

雖然弓箭的殺傷能力大，攻擊的範圍遠，但對於曉得利用他物以防護自己的人類來說，其效用就大爲減少。所以另外要設計能作近身攻擊的武器，才能對人類起效用。傳說與黃帝同時代的蚩尤，以金屬鑄造五種兵器。四千七百年前是否有金屬的武器，還有待地下發掘去證明。此傳說反映把農具改良成爲殺人專用武器的時代背景。製造以殺人爲目的的武器是進人人與人爭執的時代才有的事。爭奪土地、水源等資源是比較常發生於農業定居的社會。由於需要有武力以保護定居的地方，故國家的組成也以進入農業的社會爲常。在中國，國家的成立約略與青銅手工業的崛興同時(佟柱臣1975: 29-33)。那時的青銅業又以鑄造武器爲主要任務之一。所以青銅武器的鑄造與國家形式的建立，有密切的關係。

源自工具的武器和儀仗

商代的武器，從形制和實用的觀點看，約可分爲源自工具和專爲殺人而設計的二類。源自工具的兵器有數種，主要取自石斧的不同形狀。鉞爲大斧，甲骨文的戊()字作裝在柄上的有寬弧刃的重兵器形。它主要利用重力敲擊敵人以致死命。它在實際戰鬥中攻擊的方向有局限性，效率較低，主要用爲處刑的刑具，故發展成爲權威的象徵。其發現於墓葬的數量遠低於戈，且只見於大型的墓葬。隨葬大鉞的往往兼有戈、矛，但有戈、矛的不一定有大鉞。較爲小型的鉞一般稱爲戚()，雖然它也有殺傷的能力，主要還是作爲舞具或儀仗。有窄長平刃的斧，除了用以砍伐樹木、製造器物外，也充作武器或儀仗。甲骨文的戊()和戌()字即是這一類斧形武器的象形，由於不太適用於戰鬥，大多被用於處刑及儀仗。所以此兩字都被借用爲干支，不以之名武器。甲骨文的我()字，作一把刃部呈鋸齒或波浪形的兵器形，一看就知它難作爲實用的武器。它被借用爲第一人稱。甲骨文的義()字，則是我形武器的頭端更裝飾有鉤或羽毛一類的東西。它們都是儀禮增容的禮器而不是實用的武器。故義有人

伐()字，作戈砍擊一人頸部之狀。伐在商代是種祭祀時供奉的人牲單位，墓葬或建築的奠基常見有以尸首或砍了頭的尸體隨葬的(石璋如，**北組墓葬**: 325-26; 黃展岳1974: 157-58; 考古所人類學1977: 213-14)。那些就是具體的叫做伐的人牲。

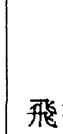
車與短兵

多接近敵人一分就多一分危險。可想像近距離格鬥的武器中，短兵器刀、劍的普遍使用要較長兵的戈、矛遲些。東周時代以前作戰的主力是步卒，步卒以戈、矛爲武器。當時的馬車不是作戰的主力而是指揮官的活動指揮高台，故代表軍隊的軍字仍以車爲義符。一車通常有三人，除駕駛員外，有一射手及一個指揮官。在車上，弓箭是遠攻的武器，戈則爲近殺的武器(圖17.1)。有時迫於情況，車上的戰鬥員要下車來作近身的搏鬥。爲達到從車上攻敵的目的，戈柄一定要長(圖17.1-2)。柄太長就不方便下車使用，故要配備能佩帶的短刀，以備緊急時護身之用。不過由於商代馬車主要的作用是指揮軍隊，不是從車上向近旁攻擊，故兵車上發現的成套兵器大都有護身的短刀(馬得志1955: 62,66; 石璋如1947: 18-19; 又1950: 17-79; 又1952: 454)，倒不一定有長戈(石璋如1969c: 658)(圖17.3)。車上的刀，一般刃部稍爲長過二十公分，以砍劈的方式使用。就實用的觀點說，如此短的兵器應以直刺較爲有效。故商代晚期就有了改革，開始攜帶有尖刺雙刃的，以刺殺心臟爲目標的匕首短劍(吳振錄1972: 63; 李伯謙1982: 44-48)。由於商代的車子並不太參予實際的戰鬥，故短劍發現的還少。西周才逐漸多起來。商代還有不少各種樣式的不到二十公分長的短刀，只能算是工具，難應用於格鬥。

到了春秋的中、晚期，由於騎兵的應用越來越興盛，有柄的戈不便携帶及在馬上使用，短兵的需要也就越來越迫切。刀劍比之戈戟，平時還有個好處，它可以佩帶在身邊以備不時之需，不像持拿着戈戟就騰不出雙手從事其他的活動，在很多時機不方便，故刀劍後來甚至

器的兵士。

弓箭

弓是藉弦的彈力把東西送出去的措施。其速度快，難於迴避其飛行的路線，是格殺野獸的有效武器。甲骨文的弓( 、)字作一把弦或張、或弛的弓形。開始使用弓的時代可能很早。根據遺址出土的石鏃形狀，有人以爲三、四萬年前的舊石器時代晚期就知道使用弓弦(Pearson, **人類學**: 112; **原始社會史**: 95)。發現於舊石器遺址的尖銳三角形小石器，最先可能是捆縛於樹枝用以投射，後來才曉得利用弓弦的反彈力射出。河北武安磁山發現不少的骨鏃(河北文管1981: 311-12)，表明七千四百年前人們已普遍使用弓箭。弓箭的發明使人們可以不必太接近野獸而仍可以給予足够的殺傷能力，免却許多因接近野獸所引起的危險。再加上人們能設陷布網，從此野獸就處於絶對的劣勢，難於同人類抗衡。

弓弦所能發射的東西有二種，一是石塊，一是箭。甲骨文的彈()字，作一塊小石塊在張着的弓弦上待射的樣子。甲骨文的矢()字是一支箭形。箭末端嵌有羽毛，起着穩定飛行的作用。一處晚商遺址出土一枝完整的箭，全長是八十五公分(楊新平1983: 36)。矢是以尖銳的鏃達到殺害對方的武器。後來發展不同用途的箭頭。有些設計有粗鈍的頭，以打昏對方，達到活捉的目的。有的設計能發出聲響，可用以傳訊或警戒。甲骨文的射()字，作箭在弓弦上，即將射出之狀，已見第三章介紹。不管是車戰或步戰，弓箭是很重要的遠攻武器。有關射藝的字，甲骨文的侯()字，作一支箭射在靶上之狀。侯本是練習射技的箭靶，後被借用爲君侯的頭銜。後來演變爲形聲字的甲骨文簋()字，作箭放在一個開放式的箭架之狀。這種箭袋可立即抽出箭來發射，有隨時備戰的意思，故發展成預備、準備之備字。甲骨文的函()字，則作箭放在需要開啟的箭袋中之狀。這種箭袋把箭完全包函在其中，故引伸有函包、信函的意義。

工、非本來的引伸意義，而儀字以義爲聲符。斧鉞是處刑的武器，故在語言的使用中，用以表達接受刑罰而不是從事戰鬥。這一類的兵器，主要是爲展示而不是實用。故除了顯然是作爲明器的超小型者外，還有很多鑄得很薄弱，根本不切實用，也不見使用的痕迹(陳旭1984: 71-75)。反之，專爲殺人而設計的新武器『戈』，就鑄得比較厚而重。

殺人的武器: 戈

甲骨文的戈()字，作一把裝在木柄上而有長刃的武器形(圖17.10-13)。銅戈是利用揮舞的力量，以刀尖砍劈頭部，或借用銳利的刃部拉割脆弱的頸部以達到殺敵的目的(李濟1950b: 38-54; 林巳奈夫，**殷周武器**: 422)。雖然其形式或可能取自農具的鐮，我們可以肯定的說，銅戈是針對人類打造的新武器。它是戰争升級、國家興起的一種象徵。柄短的戈長大致從八十幾公分(楊新平1983: 37)，到一公尺左右，可單手使用。柄長的就得用雙手。戰車上使用的有超過三公尺長的，秦俑坑中木柄最長的是三八二公分(**秦俑坑**: 271)。戈是利用銅材的堅韌、銳利特性而發展起來的武器。不像石器主要依賴重量。大致說，戈是銅材未普遍使用前未見的形式。雖然還有同形制的石戈、玉戈，但都作得薄弱而易斷折，不會是實用的武器。而且製造的時代也不見得早於青銅戈(李濟1950b: 53-59; 林巳奈夫1969: 246)。它們顯然是依銅戈形狀磨製，作爲一種權威的象徵。可以肯定地說，銅戈是針對人類弱點的新設計，是戰争升級、國家興起的一種象徵。

在商代，戈是兵士作戰的主要裝備，故很多與戰鬥有關的字就以戈爲組成的部分。如甲骨文的戍()字，作一人荷戈戍守之狀，故有戍守之義。甲骨文的戒()字，作雙手緊握着戈之狀，表現出警戒的備戰狀態。短柄的戈可以單手操作，讓另一手拿着盾保護身體。甲骨文及金文都有作一手拿着短戈而一手拿着盾之字形()。甲骨文的

甲片間有小點，它可能表示裝飾兼實用的小銅泡，或甲片上的線縫小洞。皮甲最先用整塊皮革裁成，後來才發展由許多小皮札縫綴而成(楊泓1977 a: 85)。鎧甲通常以牛皮縫製，但最堅韌的是犀牛皮。犀皮甲對一般兵器和弓箭的攻擊有很好的保護效果。到了戰國時代普遍使用穿透力强的弩機時，犀皮甲的效用就大減。同時冶鐵的技術已有長足的進步，人們開始以鋼鐵來打造甲冑(楊泓1976: 28-29)(圖17.18)。卒在西周以前的意義是穿用甲冑的高級軍官。一旦產業發達，甲冑成爲士兵的普遍裝備，卒的意義就被擴大，以之稱呼士兵。甲骨文的介(𠂇)字，也有人以爲和盔甲之制有關，作一人的身上有許多小甲札之狀。此種護甲是由許多好像鱗片的小札聯綴而成，故介字有介甲、纖介等意義。

戰術的改進

爲了達到更大的殺傷能力，武器不斷被改良。爲了適應新形勢，也要創造新的武器。矛是舊石器時代就發展的古老直刺長兵器，也是商代常見的。如侯家莊一大墓就出土七百三十一件之多(**侯家莊**1004墓: 145)。但甲骨文却未見矛字。金文的矛(𠂤)字，是一柄上有尖銳矛頭的武器形，其旁還有一小環可裝飾絲帶。矛也許是源自南方的武器(楊錫璋1986: 70)，經常與戈組成可刺、可劈、可勾的武器。也許因此被包含在戈的武器之類，沒有矛的專名。它單獨使用時效果大概不大，故商以後就少見鑄造。戈與矛本來分別鑄成，組合使用(圖17.4-5)。後來爲了强固其組裝，也發展成渾鑄的戟的形式。最初的銅戈只有下邊的刃銳利，可劈勾敵人。逐漸改良刃部，把它加長并彎到柄的一邊而成爲胡，使刃部的長度，攻擊的角度都適當增加，以對付穿戴保護頭部的盔冑，目標在攻擊頸與肩部(林巳奈夫，**殷周武器**: 422)(圖17.4)。同時爲了要增加銅戈纏固於木柄的强度，就在戈胡上鑄孔以便穿繩捆縛。並把木柄做成橢圓形以方便掌握(李濟1950a: 1-18)。反觀源自工具的鉞、戚、斧等類，就沒有這些相應的變化。反

方動員的人數當超過一萬。看來商代大規模的戰鬥，雙方動員一萬人以上是不成問題的。到了西周時代，其規模又有所增大。譬如西元前十一世紀康王時，盂受命征鬼方，第一次交上戰俘一萬三千八十一人(郭沫若1973: 67)。顯然規模較之商代又擴大很多。

軍隊編制

商代軍隊的編制可以從卜辭加以推測。有一卜辭作『登婦好三千，登旅萬。』(**合集**39902)可推測較大的諸侯國有軍士三千以上，而中央政府有一萬以上的編制。三與五是商代軍隊分隊的常數，卜辭又有『王作三自，右中左。』(**合集**33006)、『右旅』(**懷特**1640)，好像商王的軍隊有右中左三旅，每旅一萬人，一旅之下有三師。卜辭又有『肇馬左中右，人三百。』(**合集**5825)商代大半還沒有騎兵之制，馬當是指車隊而言(王貴民1983: 184)。每旅有百輛車，配備百名的御士。又常見『射三百』(**合集**5770-72, 5774-76)。不知是指車上的射手，或步卒中的射手。至於諸侯國的組織，以卜辭見徵集三千人、五千人之數，再比照『東行』、『中行』、『上行』等名目(**懷特**1504, 1464)，似乎以橫隊編列時分左、中、右，或東、中、西的隊形。縱隊時分上、中、下的隊形。每行一千人。平常以三軍三千人行動，有特殊情況時以五行五千人，以上中下左右出列，稱爲『大行』(**懷特**1581)，以別於平時的三軍。

卜辭又見有『上行東旛』、『上行西旛』的名稱(**懷特**1464)，可能每行又分兩列，每列爲五百人。卜辭又有『大左族』(**懷特**1901)。族不是大的組織，很可能是百人的分組。再從武官村殉葬每十人一坑(郭寶鈞1951: 42-45)，侯家莊墓葬十頭或十身軀一組(胡厚宣，**殷虛發掘**: 94)，隨葬武庫每十矛一束(**侯家莊**1004**墓**: 35)等情況看，商代的軍隊編制小單位以十進爲主要分級，大單位以三或五進爲分級。最基層單位爲十人小隊，依次大致爲一百、五百、一千、三千或五千、一萬或一萬五千、三萬或四萬五千等分級。或根據隨葬推測，

亦爲士人常佩之物，因之發展了帶鉤的使用。隨着冶金術的發展，銅劍越鑄越長。商周時代的銅劍，刃部一般長度不到三十公分，發展到春秋時代就有長至五十公分以上的(丹江發掘1980: 18; 戴遵德1972: 70; 湖北文工1966: 36; 襄陽考訓班1976: 66,71)(圖17.6)。但是銅劍的長度一增，就要鑄得薄些才不致太重而不便單手使用，以致易於斷折，故五十公分以上的銅劍還是少見。到了鐵冶登場，鋼劍就逐漸替代青銅劍。由於鋼材堅韌，可鑄得薄些，長度可達一公尺以上(張中一1961: 496; 湖南文工1956: 78; 湖北博物館1976 b: 121)(圖17.7)。劍本來是以直刺爲主要攻擊方向的武器。隨着長度的增加，也漸轉用爲以刃部劈砍的方式攻擊。劈砍的方式就不必兩邊有刃。因此，西漢開始，厚脊的單刃刀也漸漸取代較易斷折的兩刃銅劍。東漢以後鐵刀就取代銅劍而成爲戰鬥的主要配備(楊泓1979: 236-39)(圖17.18)。

防護裝備

『大動干戈』是對激烈戰爭的一種文學描寫。戈是攻擊性的武器，干則是防禦性的。兩者都是軍士的必要裝備。甲骨文的干(𠂤、𠂤)字，作一種盾的形狀。盾是以堅韌不易攻破的東西製成，諸如金屬、木藤、皮革等，以承受尖銳或重物的攻擊。盾的形制多種，有方、有圓，有單純是護身用的，有的還附加戈、矛等可以攻敵的裝置。甲骨文干字所表現的盾是個頂端裝有可以格架及殺敵的矛尖。故干字還使用爲干犯的意義。

戰鬥時以一手拿着干盾，另一手就只能揮舞短兵。對於攻敵的效果未免有些限制。如果保護的東西能穿在身上，就可以用雙手拿更具威力的重而長的武器以迎敵。這種可以穿在身上的防身裝備叫做甲冑(圖17.11)。冑是保護頭部的盔，見第二章的介紹。穿在身上的是甲，此字在甲骨文作十字形。或以爲它是甲札聯綴時的縫線形狀。但此字字形太過簡略，難以斷定是否如此創意。甲札之制可以從甲骨文的卒(𠂤)字看出，它作很多甲片聯綴起來的衣服之狀。有時

映實用與非實用上的差別。

弓箭則改良成弩機(圖17.13, 14, 16)。它是利用機械的裝置，使弓弦可以拉滿而不立即發射，靜待出人意外的最好發射時機。戰國晚期且見兩箭并射，有鏃箱可連續放射的弩機(圖17.25)。馬車也從兩馬拉曳增加到四馬，以提高速度。攻殺的技術既然提高了，防禦的技術也相對得到改進。最重要的是興起築城的防禦技術。西周時代城牆漸成防禦的工事，春秋時代已成必要的設施。因此攻城的工具也順應製造出來。《墨子》一書有長篇的介紹攻城的鉤援、雲梯、臨車和衝車的應用，以及防備之的各種方法和設備。如此互相影響和推動，戰術越靈活，工藝也越進步，文明的程度當然也跟着提高。

動員

戰爭的規模也因戰術的靈活和工藝的精良而跟着擴大。從地下考古所見的新石器時代村落和其生產效率來看，其時戰爭的規模必定很小。傳說黃帝的時代約是四千七百年前新石器時代的晚期，經過五十二次的征戰才令天下的人畏服他。那必是經歷長期間的小戰鬥，逐漸掠奪、擴充而强大的。《孟子・滕文公下》說商湯『十一征而無敵於天下』，次數已減少很多。而後來周人攻打商人，只一場大戰就決定命運了。當中國進入農業的社會，人口增加，大家都要爭取良好的耕地，充裕的水源，以保證糧食的生產，戰爭就更頻繁而激烈。爲了提高作戰的效率，就出現指揮作戰的王者。

卜辭反映出，商代與他國有大規模和小規模的衝突。大規模的，一次以召集三千人爲常，有時提及五千(**合集**6167, 6409, 6541)，甚至是一萬三千(**合集**39902)。根據研究，武丁三十年七月到九月不到四十日的期間，前後七次卜問召集人馬赴戰，人數可達到二萬三千(董作賓，**全集**7: 712-714)。這些人可能是前後參加一次戰役，而不是一次戰鬥的人數。但甲骨文曾經提及殺敵二千六百五十人(**合集**7771)，殺馘一般是俘獲的三分之一，推測該次戰役俘敵可達七、八千人，則雙

周克商

周克商在古代中國的歷史是一次空前未有的大決戰。根據《逸周書・世俘》，周武王克商之役，及其所連帶的對四方小國的征討，共殺馘十萬七千七百七十九人，俘虜三十萬二百三十人。這樣大的數目，應該只有少數是商王的軍隊，其他多數是商的盟國。古代的國家組織，上下屬從的關係比較鬆懈。各諸侯國治理自己本國的事務，只有在需要時才派遣軍隊或進貢土物以服務王室而已。

商的軍力分散在衆諸侯國。《史記・周本紀》説周伐商時，周人自己的武力才有戎車三百乘，虎賁三千人，甲士四萬五千人。我們可以想像，周人必定從同盟諸國得到大量的武力支持，故除大量殺敵外，還能有十倍其本身人員的擒獲。由此類推，商王本身的武裝力量也有限，恐怕不比周多太多人。故經不起同盟諸國的反叛，一戰就完全敗潰了。春秋時齊國有三軍三萬人，就能横行天下。在其前五百年的商代，大概其直屬常備軍士也多不了多少。

根據《尚書・牧誓》所言的官職及《史記・周本紀》的記載，周武王克商時似乎司馬總管四萬五千名軍士。其下有亞旅三人，每旅一萬五千人。一旅三師，每師五千人。師之下有千夫長、百夫長。三軍好像是當時諸侯國的通制。周克商後才有宿衛宗周的西六師，以及改編商投降的軍隊以綏靖東方的成周或稱殷八師(徐中舒1959: 63-64; 于省吾1964: 152)。諸侯國因順應疆域擴大之勢，後來每軍的人數，有所增加。周代的諸侯國雖只限建立三軍。後來王室衰微，春秋中期晉國先以六卿帶軍(史景成1962: 1-8)，其他諸侯紛紛建立六軍或更多。但三軍所容許的規模可能以兵車之數計量，因此可以用增加配備兵車的步兵人數，以達到增加軍隊成員的目的，同時它也可能是基於戰術的改變。商及周初每輛車配備十名步兵保護(徐中舒1959: 54)。或以爲商代殉車墓的殉葬人數，以爲有二十五名軍士保護(石璋如，**北組墓葬**: 326)。到後來，最高的配備量，依《漢書・刑法志》，一輛車有甲士三人，步卒七十二人，已是商代的七倍了。戰

以爲一師有一千五百人(石璋如，**建築**: 8-9)。兵車大概以五進爲常。兵車大隊大概要中央政府旅的萬人單位才有，其他方國的車隊大概最多只有幾十輛(石璋如1954: 275-76)。

旗幟

甲骨文的族()字，作旌旗下有一箭之形，表示在同一旗幟下的戰鬥單位之意。古代的軍隊組織初以血族爲單位。商代的男子都受軍事訓練。同一血族的人居住於同一區域，平日協力生産，戰時共同禦敵。榮辱與共，作戰的效率高。卜辭有『王族』、『多子族』(**甲骨類纂**: 986)，是指王的親血緣及諸王子族組成的戰鬥單位。甲骨文的旅()字是與小集團相對的萬人大組織，作多人聚集於同一旗幟下之形。旅是由各地區不同氏族組成的大集團，他們遠離家鄉服務於軍事重鎮，大家之間没有血緣的關係而有作客的感覺，故旅有旅客、旅行的引伸義。西周初的《尚書・牧誓》記載一旅有三師，是個超過萬人的大單位。

旗幟在古代社會是個很重要的東西。旗所插之處即該部族駐地。旗所向之處即部族行動的目標。高舉的旗幟易爲衆人所見，故戰爭時旗幟掌握在指揮官手中以作指揮之用。旗也是一族人聚集生活的所在，爲了强調血緣集團的牢固和集體生活的性質，也爲了防禦敵人的入侵，很多氏族往往把村落建成一個方或圓的圈子。然後圍繞這個中心修築房屋(彭邦炯1982: 279-80)。仰韶文化時代的村落就是依據這種習慣布置的，四周的房子都面對着聚會用的中央大房(半坡博物館1980: 4; 鞏啟明1981: 63-69)(圖11.5)。旗子一向竪立於中心之處，故甲骨文的中( 、)字，作在一個範圍的中心建有旗桿之狀，桿上有時有旗幟，有時旗已卸下，表示一地區的中心所在。卜辭有商王貞問立中時會不會遭遇大風，可見建立中心的旗幟對於商人來説是件大事(Lefeuvre 1976-78: 61-62)。中所立爲族人生活之處，也是軍隊駐紮之處，强烈説明血族部落的早期結構現象。

戰爭規模的擴大，武器殺傷力的改進，使得戰爭更加慘烈。到後來，可能只有極少數的勝利者得到好處。普通的小民，不但自己要拋頭顱，冒生死爲他人作戰，自己的家園也常常受災而成廢墟。戰爭對他們來説，一點好處也没有。如春秋時，在西元前六三二到五五七年的晉與楚争霸中原的七十五年間，不但晉、楚兩國的人民蒙受其害，就是他們鄰近的小國也深受其苦。其間，鄭國爲了自衛，爲了侵略他國，或接受晉、楚兩個霸主的命令，參加的戰役達七十次以上(郭寶鈞，**銅器**: 183)。其他的小國也有類似的情況。如此戰禍頻頻，人民自然厭戰。宋國的華元首先發起弭兵之會，以圖弛緩兵禍。宋國向戌終於在西元前五四六年，撮合晉、楚、宋、魯、鄭、衛、曹、許、陳、蔡等十國，成功達成晉、楚平分霸權的協議。使得鄭、衛等小國免却戰禍達五十年之久(郭寶鈞，**銅器**: 183)。這種厭戰的心情也可以從楚莊王對武字的新解釋看出。甲骨文的武()字，本表示持戈跳着頌揚武功的樂舞，或持戈行步有威武的氣概之意。但是《左傳》所記楚莊王的解釋是，『夫文，止戈爲武，……夫武禁暴，戢兵、保大、定功、安民、和衆、豐財者也，觀兵以威諸侯，兵不戢矣。』雖然他對武字的解釋可能不對，但可看出連霸主對戰爭都有否定的見解，何況是直承受災難的小民。後來秦始皇誇示自己的功德，亦以偃兵爲首。可惜爲政者都要他人臣服自己才許以和平，故世界終難和平。

戰争的掠奪

戰爭是以屈服對方而達到保障自己生存爲目的。人們初時或以宗教、娱樂、刺激等原因殺人(Pearson, **人類學**: 356)。但後世戰爭的主要目的是爲了經濟利益。譬如《逸周書・世俘》記載周武王克商，除土地及人民外，還擄獲了舊寶玉一萬四千件，佩玉十八萬件。明白道出他掠奪財物的克商用心。被打敗的人有三個可能的命運，輕者被逐遠離家園，次者淪爲奴隸，重者被處死。上文介紹的伐字，

車顯然不是戰場衝突的主力，才被大量減輕其作用。如前所述，兵車主要是指揮官的活動高台。

東周的戰争

《國語・齊語》言齊國於西元前六八五年時有三軍三萬人，其勢已凌駕周王及其他諸侯國。晉於西元前六三二年城濮之役，三軍的編制已膨脹到五萬二千五百人(郭寶鈞，**銅器**: 171)。到了戰國時代，諸侯已不受周王室的節制，加以國數減少，疆域擴大，各國的軍力很少有少於十萬的，甚至有百萬的大軍。《史記・白起王剪列傳》記載秦白起於西元前二六零年，於一戰役坑殺了趙國士兵四十五萬人。戰爭規模之大，殺戮之慘，簡直不能相信。那次戰役，雙方投入的戰鬥人員必然超過百萬。從事戰爭必有後勤的人員，所以一國養兵百萬是完全有可能的。

商代的軍士，除了王核心的專業親衛軍外，恐怕都是以別有專業的農民或手工業者擔當(張永山1982: 218)。那時的戰術應用簡單，普通的兵士大概也用不着接受特別的戰術訓練。到了春秋時代，列國争雄，戰爭頻繁。在二百四十二年間，有規模可計數的争鬥達四百八十多次(郭寶鈞，**銅器**: 173)。戰國時代的二百四十八年間，大小規模的戰爭也有五百十九次。戰爭的次數多，戰役延續的期間長，人們受徵召從軍的次數和服務的期間也自然相對的增多和延長，戰術也起了相應的變化，軍隊也自然從徵召慢慢專業化。跟着也要求士兵於體能技藝外接受專門的訓練，以應付日趨複雜的戰術。從事農業人口的減少也迫使人們發展節省人力的牛耕。由於對有效戰術應用的新需求，有心的人自也根據歷史的教訓，實戰的經驗，總結出用兵的一些規律和戒律，以備當政者參考之用。依《漢書・藝文志》，自春秋至戰國時代，序次兵法者凡百八十二家，删取要用，定著三十五家。論著篇幅之多，同時代幾乎没有他家的學説可與之抗衡。而在藝文志所舉的著作中，强調著作之時代性的也只有兵家。

西周初的作品，戰後使用大量罪犯奴隸服勞役是各國普遍的措施。小孩子抗拒力小，不必用繩索捆綁，亦可以信賴之以工作，不用太防範會逃跑。如果是大人，就得用繩索或其他東西以限制其抵抗的能力。甲骨文的奚()字，作一個成年男子或女子的頭上有繩索捆繞之狀，有時繩子還被牽在另一手裏。古時常以罪犯爲奴僕以服勞役。如果罪犯桀驁不遜，不但用繩索，還得加上其他的刑具。甲骨文的執()字，作一罪犯的雙手被刑具梏着之狀(圖17.22)。有時連頭也與手被梏在一起。爲防止逃亡，也有關在牢獄的情形。甲骨文的圉()字，就作手被梏着的罪犯被關在牢中之狀。商代卜辭有好幾次貞問及犯人越獄的逃亡事故(齊文心1979: 64-76; 胡厚宣1976: 8-14)。

從周武王克商俘人三十萬，以及後來整族地把商遺民分賜給魯、燕等屏衛的諸侯一事，可以看出那時使用戰俘從事生產的經驗已相當普遍，且爲時已久。否則周人不可能接受這麼多有反抗能力的戰俘。暴民結群反抗一向都是起於有大工事，難以有效個別控制的時候。周於克商後，以大量商俘經營洛邑而順利完成，不見什麼暴動事故。想來必有一套有效的管理制度。一般相信，周在克商以前，文明程度較商爲低。周人管理奴隸的技術想來不會高明於商，甚至是向商人學來的。

商人管理奴隸的技巧可以從周人的得到比照。周人對於商俘，一方面以嚴厲的刑罰威嚇之，一方面又加以安撫，提高奴隸工作的意願，得到改善生產效果的目的。周人寬待商俘的事例，可以從《尚書・酒誥》得到明證。周公誥誡康叔，對於商俘有群飲觸犯規章的，要先加以開導，屢勸不改的才處以刑罰。但對於周人違犯了同樣規章的，要不憐憫地處以死刑。想來商人對待俘虜也有類似的技巧。周克商後，并不把所有的人都打成最低等的奴隸，而是維持大部分的管理體系，只是又把其管理者置於自己控制之下而已(杜正勝1979 b: 500-01)。如十五章的說明，有些商俘則讓他們到遠地經商，爲主人賺錢。從文字也可以看到商人早有同樣的措施。甲骨文的宦()字，作

是以被處死的敵人當祭祀品的人牲。甲骨文的馘()字，作代表頭顱的眼睛被懸掛在戈上之狀(圖17.12)。它被用以炫耀殺敵之能。頭顱過重不便多帶，所以對於不重要的敵人，不妨只截取左耳以爲殺敵的信徵。故後來的字形又有以耳朵替代眼睛的。甲骨文的取()字，作拿着耳朵於手中之狀。耳朵既能被取於手中，當然是已被割了下來。殺敵後不嫌麻煩與危險而割下左耳，不用說是爲了領賞。戰國時秦鼓勵士卒殺敵，以斬首多寡定功論爵，無疑是學自甚爲古老的習慣。獻馘在古代是種隆重的慶典。《逸周書・世俘》記載周武王克商後，曾向周廟舉行四次的獻馘典禮。周王朝後來不但自己舉行獻馘，諸侯國有軍事的勝利時，也被要求履行來向周廟獻馘的義務(楊希枚1956: 110-14)。

在生產效率低的時代，一個農人生產的東西除供自己使用外，沒有多少的剩餘可以提供他人。那時候的戰勝者就佔領土地，掠奪財物。對於敵人，或是殺死，或是驅之遠逃，并沒有想到要把人留下來以充實勞動力。但生產方式進步到一個人的生產有餘力供應他人的需要時，就逐漸產生以俘虜從事生產的念頭。商代已有貞問以俘獲的工匠從事生產的例子(屯南2148)。從墓葬殉人的現象也可以反映出使用奴工。前期的墓葬殉人多，且多壯男，後期則殉人少，而且多少年和兒童。反映對人力價值觀念的變化，保留青壯男丁以爲生產之用(黃展岳1983: 942)。問題該是有多少工作由奴隸去充當。從商人已知牛耕的技術而不大量使用，知當時的生產力可能并不很高，人力也低賤。商人要蓄養很多奴隸，才能免除自己從事勞苦的工作。那就要有很好的壓制武力與有效的管理制度才辦得到。

犯罪與奴隸

甲骨文的孚()字，作一手抓着一個小孩之狀。有時附加一行道，表示其事發生於行道而不在戰場之意。《周易。隨卦》「有孚在道」之句，表明帶領奴隸在行道上工作是常見到的事。《周易》是

罰。但因人們更重視實際的經濟利益，就想出了不太妨礙工作能力的永久性肉體創傷以爲警戒，并展示於公衆之前，以收震懾之效。權威的確立，奴隸的使用，加强了一個社會刑罰的嚴厲程度。法成爲强者加於弱者的規定。很多本來是對付異族的嚴厲刑法，也慢慢會施用於自己族人的身上。《漢書・刑法志》說：「禹承堯舜之後，自以德衰而制肉刑，湯武順而行之者，以俗薄於唐虞故也。」夏禹是中國第一個家王朝的創立者。龍山文化的時代，墓葬有受過截脚之刖刑的人(圖17.19)，反映其社會規制的加强。考古證據也指出那時國家組織大概開始醞釀。表明國家的建立與嚴厲刑法的推行有聯帶的關係。它是社會演進的必然趨勢，與風俗的厚薄不相干。

刺 瞎

涉及文獻的事只能從商代談起。從甲骨文的字形可以看出商代的肉刑至少有刺瞎眼睛、割鼻、斷脚、去勢和死刑。想控制一個有戰鬥力的俘虜或奴隸，減輕其反抗的能力是最要緊的事。但是如果因此又失去其生產能力，處罰的意義也就減色許多了。刺瞎一隻眼睛是古代常用的手法。單眼的視力不及雙眼的視野廣，會大大減低戰鬥的效力，但却不減低其工作的能力。甲骨文的臧()字，作一竪立的眼睛被戈刺割之狀。瞎了一隻眼睛的俘虜没有太大的反抗能力，最好是順從主人的旨意。在主人來說，順從是奴隸的美德，故臧有臣僕和良善兩種意義。民()字則作一隻眼睛被針所刺瞎之狀。民的意義本是犯罪的人，後來才被轉以之稱呼平民大衆。金文的童()字，作一隻眼睛被刺紋之刀所刺瞎，及一聲符「東」。現在又加上人的義符而成僮字。不只商代的古人，以前日本也有以獨眼的人在深山從事礦冶工作的傳統。還有其破壞尸體一眼的風俗，說是來自以人牲供祭的習慣(貝冢，神話: 114)。

不知是因刺瞎眼睛的辦法太過殘酷，還是另有其他的缺點，商以後就不再行用。除了刺瞎眼睛的刑法，商代的肉刑大致都被周朝所

代表一人的眼睛被關在牢獄中之狀。當一個罪犯願意和管理者合作，以幫同監視自己同類的人時，當然值得提拔充當小吏。宦有小吏的意義必是由此而來。眼睛是頭部最靈活、重要的器官，故於象形文字常以之代表頭部或甚至全身。甲骨文的臣()字，作一隻竪起的眼睛形。那是表示抬頭上望時的眼睛。處在低處的下級人員，要抬頭見位於高處的高級管理人員。因此臣字有罪犯及低級官吏的兩個意義。其創意是由提升那些能低聲下氣，服從長上的奴隸，而成爲壓制同族的管理者來的。

刑 罰

人的體力有限，要靠群衆的力量才能與動物、植物爭奪自然的資源。所以人很難離開團體而生活。生活的空間既然不容獨享，就期望大家都遵循一定的生活習慣和準則，使能維持大家之間的和平和安寧而不生糾紛。此人人遵循而可預期的行爲準則就是法。但是法要與罰相輔相成，才能達到制衡的目的。罰是維持其法則順利施行的手段，如果某人的行爲超過社會所能容許的範圍，就要接受懲罰，以爲震懾之用。

處罰本是爲自己的族人而設。對每一成員的適用是不偏差的。因爲在遠古的時候，社團小，成員以親屬爲多。人肯定對自己的親人比較會給予最大的容忍。因此那時的懲罰可能只是剝奪參加某種活動的權力，或是給予短暫的拘禁、少許肉體的痛苦，最嚴重的是被逐出社團之外，使面對充滿敵意的野獸和異族，難於保障生命。很少想到要傷害身體，使有永不能消失的肉體創傷。

隨着社會的進步，組織擴大，生活在一起的人越多，親屬的關係越來越淡薄，法規也就越繁雜，規制越嚴厲。尤其是生產的效率也提高了，還有餘力以提供他人的需求。於是逐漸產生俘人以從事生產，創造財富的念頭。對於俘來的異族，當然會期望他們服從某些法則和習慣。如果違犯了，就比較不會慈悲而不容情地給予最嚴厲的懲

大概是表示把割下的鼻子高掛在樹上，以警告他人之意。甲骨文的刖()字，作手持鋸鋸掉一人脚脛之狀(圖17.23)。鋸掉脚脛就成爲行動不方便的跛脚人。刖脚之刑比劓鼻之刑更常見於文獻。卜辭有問及向一百人動刖刑(胡厚宣1973: 115)。《左傳》曾記齊景公時太多人受刖刑，以致國之諸市，履賤而屨足貴的反常現象。

宫刑是割掉生殖器使不能生育的刑法。對於重視傳宗接代的中國人來説，那是件很殘酷的處罰。甲骨文就有一字作以刀割下男性生殖器之狀()(圖17.23)。卜辭貞問向羌俘施此刑。至於最嚴重的刑，當然是處死了。爲了要震懾他人，砍下的頭還要示衆。金文的縣()字即今之懸，作樹上懸吊着一個用繩索綁着的人頭狀。城門是人們進出的通道，最可以收到示衆的效果，故後來城門成爲梟首的所在。

人既習慣於重刑，也就不以爲非，孔夫子雖説過『身體髮膚受之父母，不敢毁傷』，并没有批評過一句肉刑的殘忍。倒是漢孝文帝，憐憫受刑者刻肌膚，斷肢骨的終身痛苦，才免除肉刑，代之以鞭笞。雖然有人不免因之而死，大部分的罪犯，都能以有期的痛苦替代終身的恥辱和不便。

法的施行

法與罰是相輔相成的。法是一個社會中人人遵行而可預期的行爲準則。罰則是維持其法則順利施行的手段。在階級尚不分明的社會，法與罰對於每一成員的適用是不偏差的。法字就反映這種理想。金文法的造意是某種神羊能點明出不直的人，而法的施行應不偏袒，若水之永遠保持水平，字形見第七章。但是到了階級分明的時代，法漸漸成爲强者加於弱者的規定。弱者成了只有接受、履行規定的責任，難有挑戰的力量。爲了維持有效的控制，一方面對被統治者發出不留孑遺的嚴厲警告和措施。但另一方面，對於有挑戰力量的貴族們，却要給予寬恕和容忍。故《禮記・曲禮》有『禮不下庶

律法，就可以簡易地統治國家，不致因爲内政的昏亂而導致國家的覆亡(陳啟天1969: 849-60)。法家的法，用心雖然是賞罰分明而不偏私，但偏重以重刑威嚇人民犯罪的意圖，忽略仁愛教化之道。法家之術雖可收一時之效，人民往往不能忍受長期的壓制而群起作亂。

接受。《尚書・吕刑》説周有所謂『五刑』的刑罰三千條例，違犯刺墨之刑的有一千條，割鼻之刑一千，斷脚之刑五百，去勢之刑三百，死刑二百。其實，刺眼之刑是由字形推斷出的，没有確實證據説商代還施行刺眼之刑。但周代的五刑，都反映於甲骨文。

周代的五刑

刺墨於臉是對人體造成永久性傷害的最輕微者。它是一種對違犯者的警告和寬恕，超過此範圍就要動用傷殘身體的大刑了。在人身胸上刺紋并染紅在中國本是一種死亡的儀式。大概人們看到它可以留下永不磨滅的痕迹，改填以黑墨而施之臉上，表示代替死亡的赦免。它完全不影響受施者的工作能力，又可作爲震懾他人的活動告示。對於違犯輕罪者，不失爲一個好辦法。商代雖尚不見有於臉上刺字的圖像。金文的黑()字，作臉上刺有字之狀。銅器銘文提及的臉上刺墨之刑就是以黑構形，作手持工具刺紋於臉上之狀。甲骨文的辛()字是一把刺紋的刀形。當時應有以刺墨爲處罰的措施，故含有辛部分的字多與刑罰或罪犯之事有關。甲骨文的宰()字，作屋中有一刺紋的工具，表示屋中有人掌握處罰他人的權威。下刺墨之刑的人雖不一定是高官，但掌握有刑殺的權威，故引伸有宰殺、宰制等意義。此字後來被用以稱總理一國政事的官吏。有犯罪意義的辠()字，則以一把刺刀及鼻子構形表示於鼻子刺墨，那是犯罪者才接受的處罰，故有犯罪的意義。甲骨文的妾()字，作女子頭上有刺墨之意。表示地位低賤的女子。甲骨文的僕()字，作從事倒垃圾等雜務的男子頭上有刺墨之意。低賤的工作原是罪犯所從事的，後來才慢慢演變成貧者的職業。

刺墨雖是永不能消除的恥辱標識，還不妨礙身體的功能。其他的肉刑是對身體機能有所損害并留下永不能復原的傷痕的懲罰，反映社會規制的加强。殘傷較輕的是割下鼻子。甲骨文的劓()字，作一把刀已割下鼻子之狀。金文的字形有時於鼻下多一樹木的符號，

人，刑不上大夫。』的言論。對於犯法的貴族給予以財物代償的贖罰，免却身體上的殘傷。在一個西周時代的銅匜銘文，記載一個小貴族觸犯了鞭打一千下及刺墨的永遠恥辱性的過錯，就寬恕之而鞭打五百下及罰金了事(龐懷清1976: 40-44; 唐蘭1976: 58-59)。没有特權的普通百姓就没有這麽幸運了。

但是威權并不是完全不能挑戰的東西。如果它超過了可以容忍的程度，就會引起反抗。掌權者想得到形勢容許的最大限度的權威。被統治者當然想最大限度擺脱其管制。因此各時代的法則就反映雙方在不斷鬥争和容忍下，得到可爲雙方接受的不同程度的準則。在國家組織階段的初期，戰鬥是貴族階級的主要權利和義務。春秋時代以來，争戰頻繁，兵源需要日多，不能不大量招收平民。武士的地位就越形衰微，階級的界線漸疏。一方面，社會安寧，産業發達才是與其他國家争强的本錢。爲了與他國争强，爲政者不能不取得國内人民的合作而作出各種的讓步(陳啟天1969: 840-48)。因此有些君主就逐漸頒布法律條文，以爲官民共守的準則，以換取人民的合作。本來法律只是貴族鎮壓下民，專憑自己意願的處罰法則。漸變成人民接受其治理的協約，終於成爲官民共守的範例。雖然這樣的條文也不是非常公平的，但較之專憑統治者意願以行事的時代已進步很多。

法 家

中國古代的學術思想中，法家是個很重要的學派。法律雖然不是法家所關心的主要問題(Creel 1961: 607-36)，法律却是法家爲達到强國的目的而發展起來的。東周時代制作和頒布刑書的可以説都是法家學派的政治家。因爲法家不同意過去的人治哲學，强調以法誅罪，則民信而雖死不怨。如果使人民知道行事準則的所在，甚至有官吏想違法，人民也可以代替君主負起監督作用而阻止其違法。如此則詐僞、讒佞的人不能欺瞞君主，雖是中材的君主，有了賞罰分明的

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
兵 象雙手拿着一把裝柄的石斧，以工具充作武器。	兵	兵	兵	兵
弓 象一把弓形，弦或張或弛之狀。	弓	弓	弓	弓
彈 象一塊石頭在弦上待射出的樣子。	彈	彈		
矢 象一枝箭形。	矢	矢	矢	矢

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
侯 象一箭被射於靶上之狀。	侯	侯	侯	侯
箙備 象一個開放式的箭架形，預備隨時可取箭以射之意。	備	箙	箙	箙
函 象箭放在需要開啓的函中之狀。	函	函	函	函
戈 象裝在柄上的細長利刃武器形。	戈	戈	戈	戈

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
戍 象一人荷戈戍守之狀。	戍	戍	戍	戍
戒 象雙手持戈，警戒應戰之意。	戒	戒	戒	戒
伐 象以戈砍殺一人頭部之意。	伐	伐	伐	伐
戉 象裝柄的圓刃兵器形。	鉞	戉	戉	戉
戊 象裝柄的細長平刃武器形。	戊	戊	戊	戊

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
成 象裝柄的細長平刃兵器形。	成	成	成	成
矛 象矛形。	矛	矛	矛	
我 象刃部呈鋸齒狀之儀仗器形。	我	我	我	我
義 象端部裝飾有鈎的我形儀仗器形。	義	義	義	義

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
十	十	甲	甲	甲 象交叉之形狀。
干	干	干	干	干 象兼有攻擊功能的盾形。
申	申			申 象一人雙手分別持戈與盾之狀。
卒	卒	卒	卒	卒 象用很多甲片聯綴起來的甲冑衣物。
介		介	介	介 象一人身上穿有由許多小甲片聯綴之衣物狀。

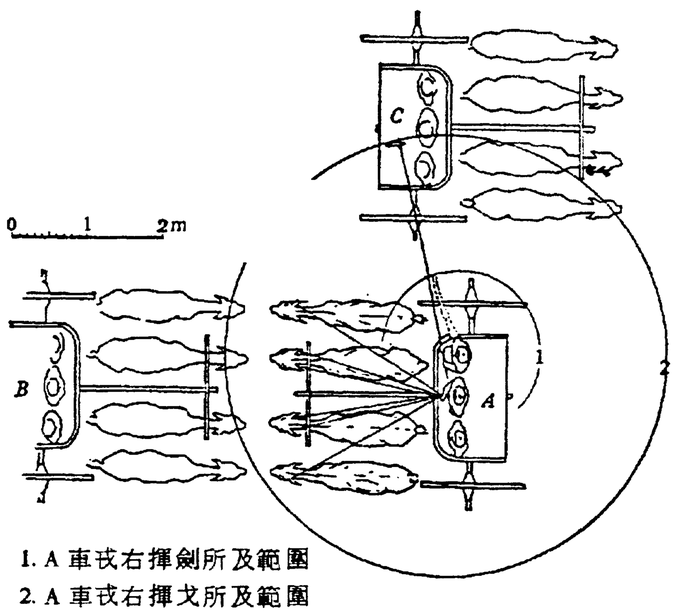
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
族	族	族	族	族 象集在同一旗幟下的戰鬥單位之意。
旅	旅	旅	旅	旅 象聚集於同一旗幟下的大集團。
中	中	中	中	中 象旗幟爲豎立於族人生活的中心點之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
戠	戠	戠	戠 或	戠 象眼睛所代表的頭顱被懸掛於戈上之意。
取	取	取	取	取 象耳朵被取下於手中之狀。
孚	孚	孚	孚	孚俘 象以手抓著小孩，將以之爲奴僕之意。或發生於行道。
奚	奚	奚	奚	奚 象成年男子或婦女被繩索捆綁，控制於他人而爲奴僕之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
執	執	執	執	執 象罪犯手或頭被械梏着之狀。
圉	圉	圉	圉	圉 象被梏着的罪犯被關在牢中之狀。
宜	宜	宜	宜	宜 象代表人之眼睛被關於牢中之狀，罪犯被選爲管理人犯的小吏之意。
臣	臣	臣	臣	臣 象豎起的眼睛，表示爲人臣者抬頭上望上司之意。

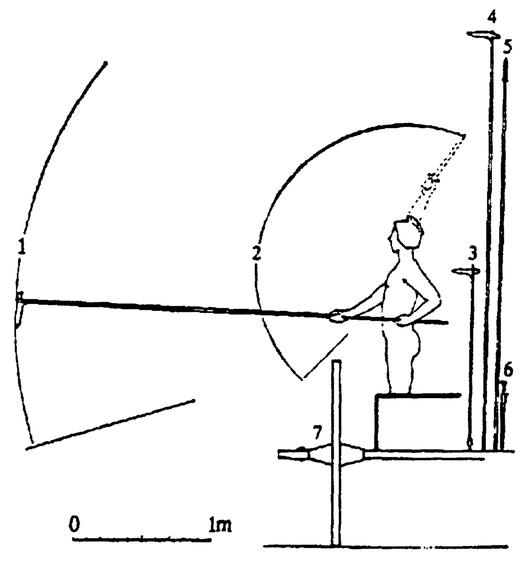
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
		臧	臧 臧	臧 象一眼被刺瞎之狀，因失反抗能力而順從主人的好奴僕之意。
		民	民 民	民 象一眼被刺瞎之罪犯之意。
		童	童	童 形聲字，義符作一眼被刺紋的刀刺瞎之奴僕，聲符爲東。
		宰	宰 宰	宰 象屋中有刺紋的工具，掌握宰殺之權威者之意。
		辜	辜 辜	辜 象鼻子受過刺紋墨刑的罪犯之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
		妾	妾 妾	妾 象受過墨刑的低賤婦女之意。
		僕	僕 僕	僕 象受過刺墨之刑而從事倒垃圾的奴僕之意。
		臬	臬	臬 象受鼻子被割下之刑，或又以割下之鼻懸之樹上示衆之意。
		縣	縣 縣	縣 懸 象樹上懸吊着人頭之狀。



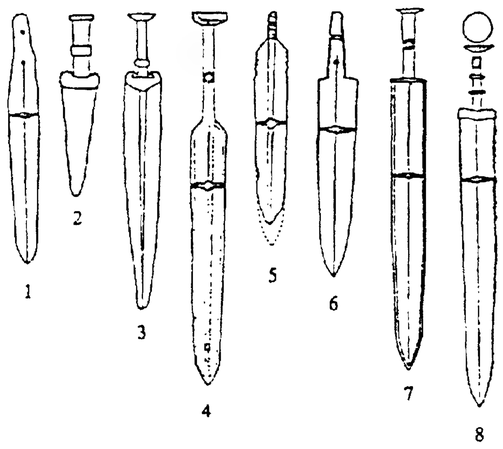
1. A 車戎右揮劍所及範圍
2. A 車戎右揮戈所及範圍
當 A 車與 B 車相對時，戈與劍都無法傷及 B 車乘員。
當 A 車與 B 車相錯轂時，戈可傷及 C 車乘員，但劍不能。

(插圖17.1) 車戰使用長戈的示意圖。(楊泓 1977a: 86)

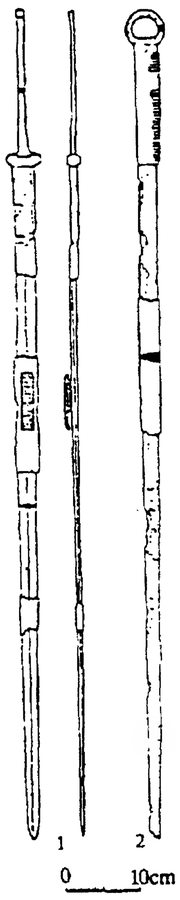


(插圖17.2) 車戰使用長戈與短劍的攻擊範圍。(楊泓 1977a: 87)

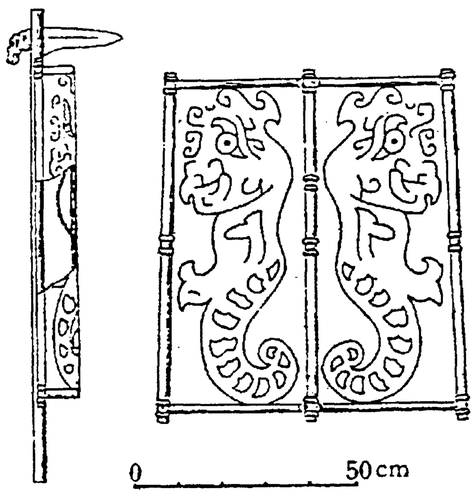
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
		黑	黑 黑	黑 象一人臉上受刺黑墨之黥刑之意。
				受墨刑的意義，義符表現手持刺紋刀施刑之狀。
		武	武 武	武 象持戈盾以舞之樂舞之意。



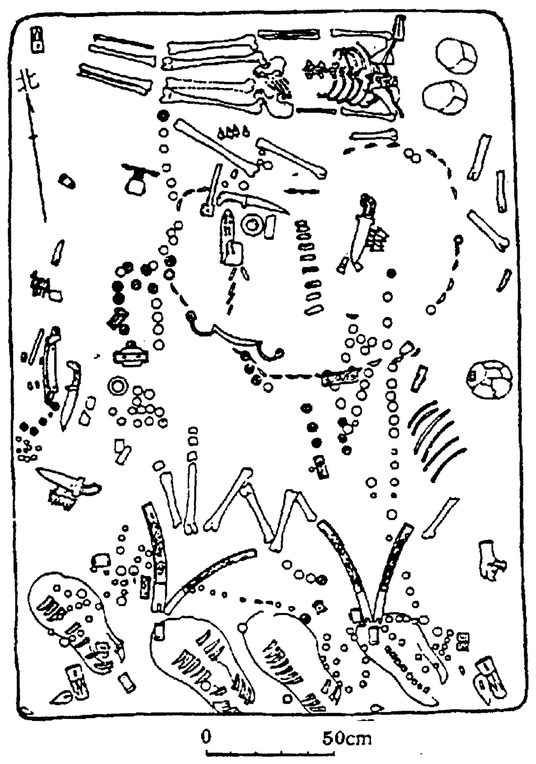
(插圖17.6) 東周時期銅劍形狀的變化。



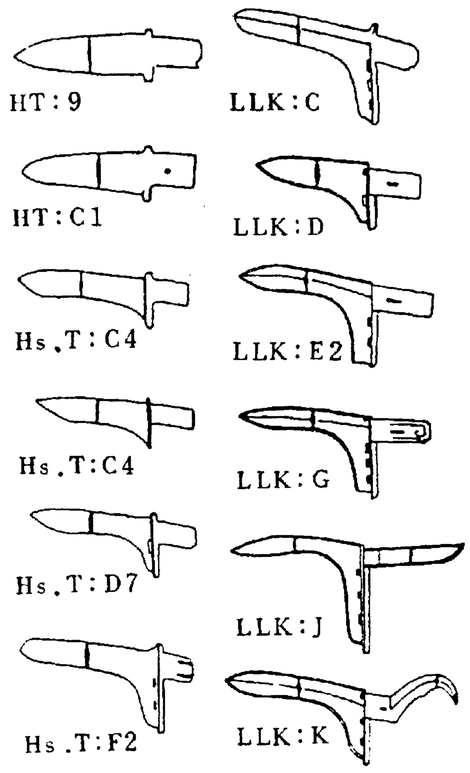
(插圖17.7) 東漢時代的鐵劍。(楊泓, **兵器論叢**: 124)



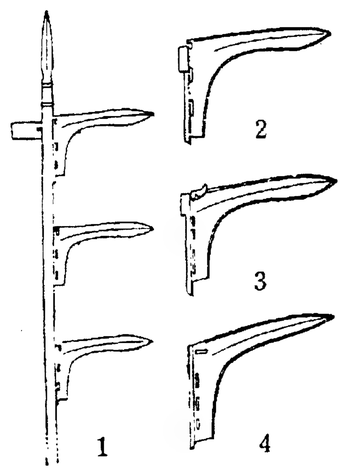
(插圖17.8) 商代附有攻擊武器的盾牌。(石璋如1965: 272)



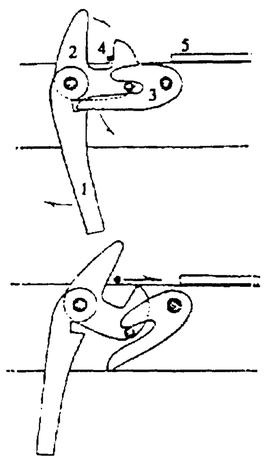
(插圖17.3) 商代的馬車坑。車輿內有成套的戰鬥裝備。(石璋如, **北組墓葬**: 24)



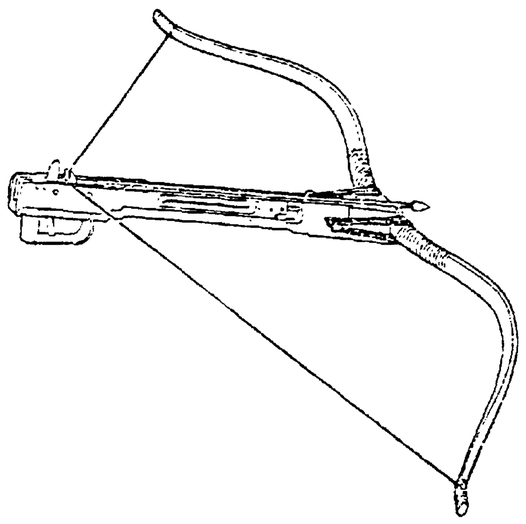
(插圖17.4) 商代到戰國時期的戈形變化。(張光直, **考古學**: 371)



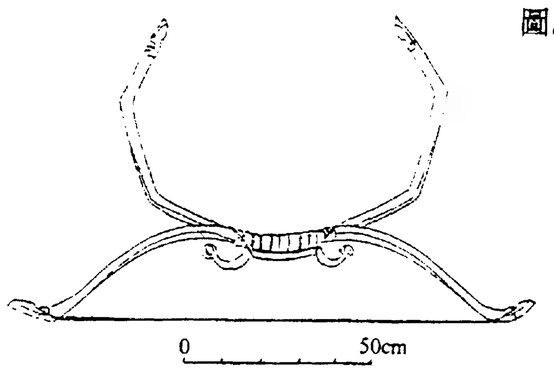
(插圖17.5) 東周時代的多戈戟。(孫機1980a: 84)



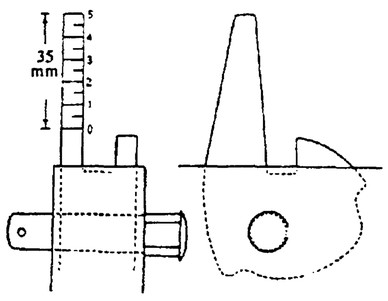
(插圖17.13) 戰國弩機發射示意圖。(楊泓, **兵器論叢**: 137)

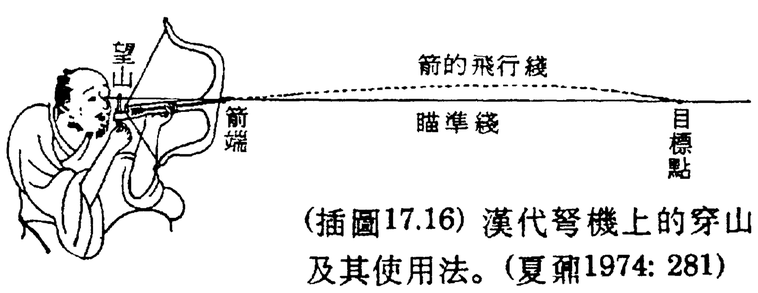


(插圖17.14) 戰國弩機復原圖。(楊泓, **兵器論叢**: 137)

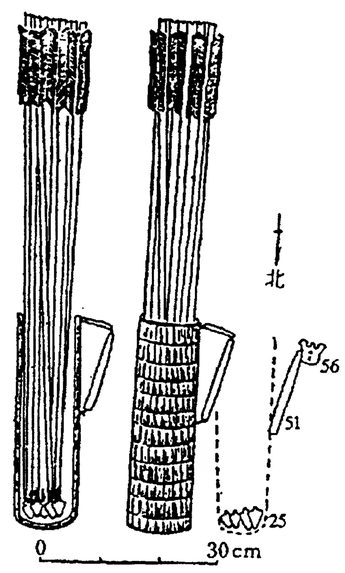


(插圖17.15) 復原的商代上弦與弛弦的弓形示意。(石璋如, **北組墓葬**: 115)

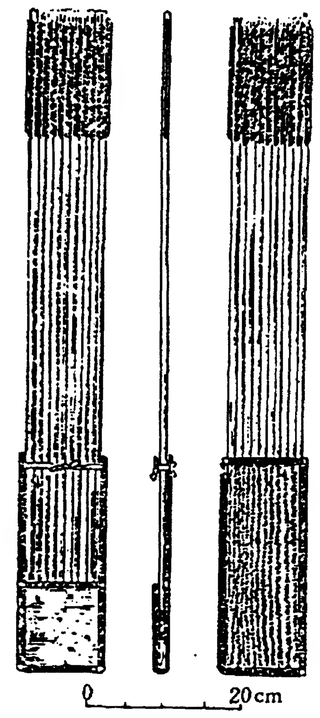




(插圖17.16) 漢代弩機上的穿山及其使用法。(夏鼐1974: 281)



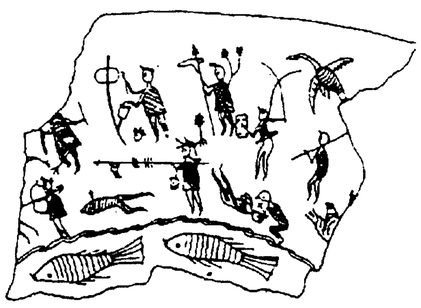
(插圖17.9) 商代箭袋復原。(石璋如, **北組墓葬**: 118)



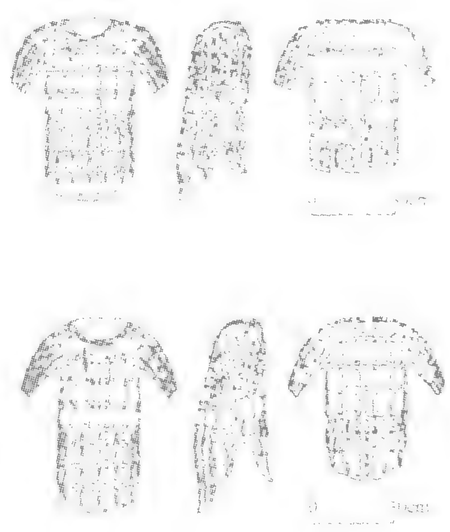
(插圖17.10) 商代箭袋復原。(石璋如, **北組墓葬**: 121)



(插圖17.11) 商周時期車戰乘員的防護裝備。(楊泓, **兵器論叢**: 86)

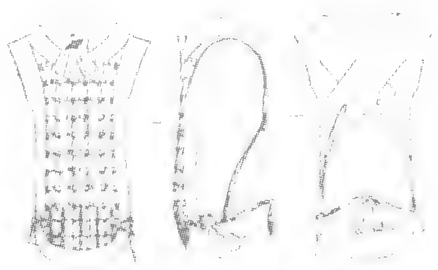


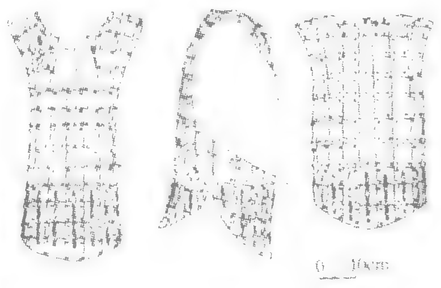
(插圖17.12) 戰國銅片上的殺戳紋飾。(山西考古1986: 9)





(插圖17.21) 西周銅鬲上的刖刑守門者。(考古1974: 29)

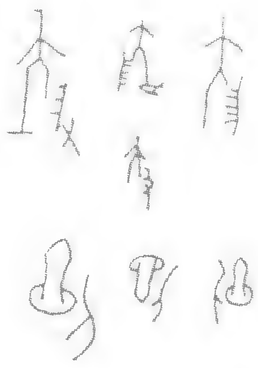




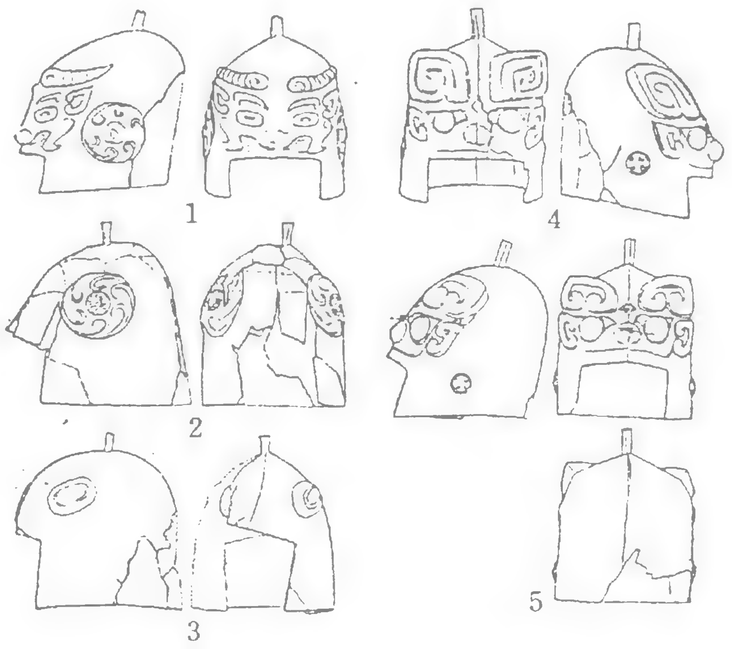
(插圖17.20) 秦武士陶俑身上所穿的盔甲形式。(秦俑考古1979: 9)



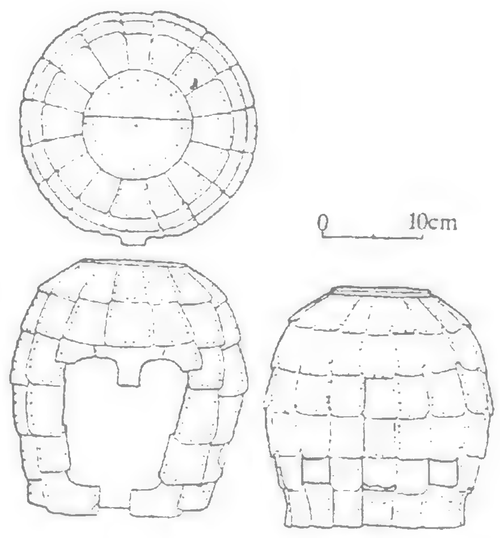
(插圖17.22) 商代上手銬的陶俑。(甘肅博物館1977: 127)



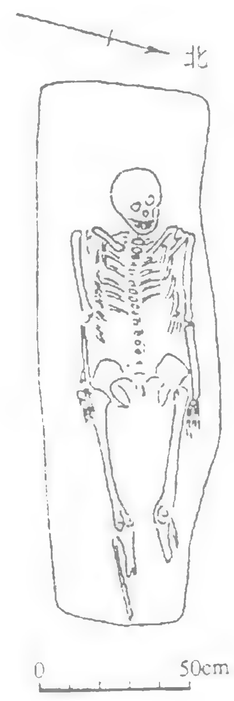
(插圖17.23) 甲骨文的一些有關刑罰的字。(甲骨文編: 57-58, 534-35, 738)



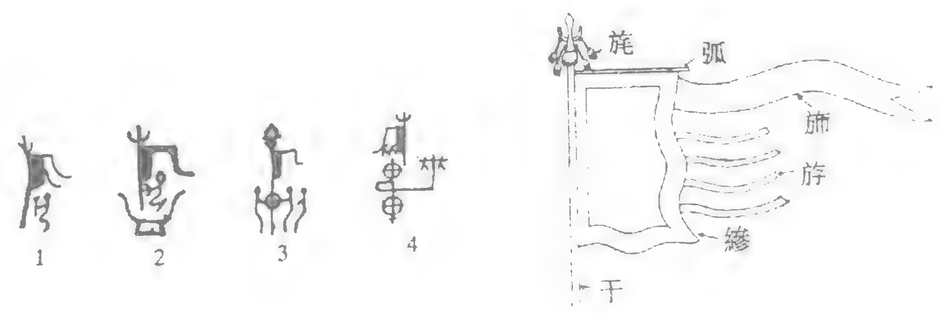
(插圖17.17) 商代的頭胄。(楊泓, 兵器論叢: 9)



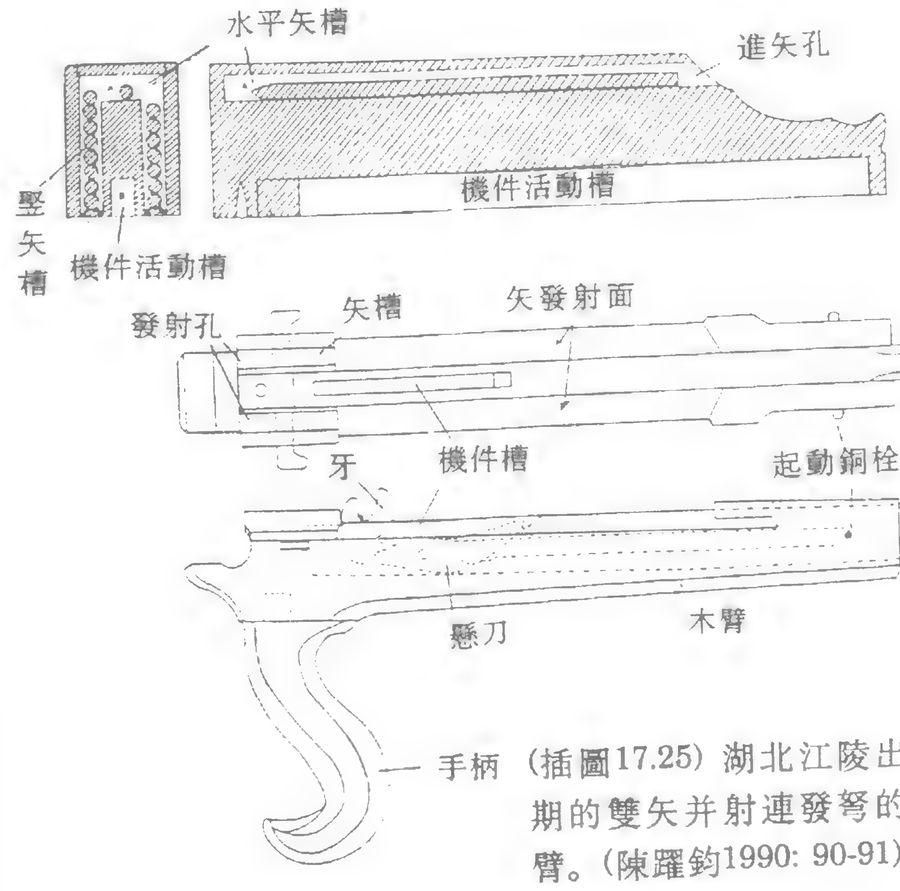
(插圖17.18) 戰國時代的鐵胄。(楊泓, 兵器論叢: 14)



(插圖17.19) 龍山文化墓葬中的刖刑犯者。(洛陽博物館1978: 8)



(插圖17.24) 商周銅器銘文上的旗幟及其構件。(楊英傑1988: 52)



(插圖17.25) 湖北江陵出土戰國晚期的雙矢并射連發弩的矢匣及弩臂。(陳躍鈞1990: 90-91)

第十八章 祭祀與迷信

原始宗教的產生

對於不可見，但被認爲存在的靈界，初民對之都有所敬畏和崇拜的行爲。古代中國人當然也不例外。一般説，鬼神的信仰至少包含四個要素：不能理解，不能控制，信而有徵，可能妥協。

一、不能理解。對不可知的神秘起疑慮是人們很普遍的心理。譬如説，有位和尚因對齋房石磬能不敲自鳴而疑懼成病，後來有位朋友發現石磬與附近的鐘聲起共鳴的作用。乃在磬上磋磨幾下，改變了其發聲的頻率。從此石磬就不再自鳴，和尚也就霍然病愈。自然界存在着很多甚至是今人還不能解釋的現象。古人不了解宇宙運行的規律。見到日月更替，四時的轉移有一定的規律，就容易想像冥冥之中有造化主宰在控制着。當他們看到草木鳥獸的榮枯繁殖有時，也會想像有精靈存寓其中。還有，人們有生有死，也是他們想不通的道理。故而以爲萬物皆有神靈。

二、不能控制。自然界不但存在着很多不能理解的現象，而且其威力又奇大，難以人力控制。颱風來時，拔樹倒屋。洪水決堤，市鎮屋舍爲之一掃而空，成爲廢墟。人根本没有能力反抗，怎能不興起畏懼的念頭！

三、信而有徵。不是信而有徵的事物，雖可疑惑人們於一時，但不會長久得到人們深深的信仰。很多自然的現象一經科學原理的解釋，就會失去其神秘感。但是對於不知其道理的人，其現象是有相當的必然性的。譬如海中神仙樓閣的幻境，即起於光學的折射作用(張星烺1944: 11-13)。但在没有科學的解釋前，怎能否認眼見的事物爲虚幻的呢？以致秦始皇、漢武帝都要尋找仙人，求不死藥。又女作夢，

已過世的人在夢中宛如生人，醒來時依稀還可回憶，怎會不是精靈的作用？人們對於種種難解現象的附會解釋，有時不但聽起來合理，甚至看起來也確是那樣。古人想像冥冥之中有神靈在控制着一切，因此興起敬畏的念頭，堅定其信仰。

四、可能妥協。如果神靈是不能妥協，不能接受好言好語相求的，人們就只好接受其結果，不作任何挽救的嘗試。但是有時於虔誠的祈禱之後，希望的事情真的實現，使神道看起來并不是無稽，而是可溝通的。何況有些神靈還是自己的親人，那裏不會接受好語相求，幫助解決困難呢！

從甲骨刻辭所問到的祭祀對象，知道商人認爲自然界的風雨雲雷，山川石木，動物以及死去的人都有神靈(張秉權1978: 447)。神靈既是人們想像出來的東西，自也具有與人相似的性情與欲好。其威力雖有差别，但都會給人們帶來災難。它們會被激怒，但也會接受懇切的求情。如能得知那位神靈降下災難，或能給予福佑，要供奉些什麽品物才會獲得神的歡喜，祭神的最佳效果才會達到。精靈既是人們想像的東西，自也離不開人的欲求和需要。既然想像神靈也有人一般的需求，自然要想辦法加以取悦，以期降下福佑，起碼也不降下苦難來。因此產生了祭祀的行爲。甲骨文的祭()字，作手拿着一塊肉汁下滴的肉塊形，表示以之供奉神靈的祭祀行爲。後來覺得造意不太明顯，就添加祭祀的義符『示』。爲了要確定那位神靈能給予福佑或解除災難，供奉怎樣的祭品才能取悦它。要獲得這一類正確的解答，就要通過占卜的行爲以求得。從商代的卜辭可明顯看出，舉凡人們喜好的東西，諸如美酒嘉肴，音樂歌舞，車馬貝玉等珍物，甚至人畜，都在供奉之列(張秉權1968: 185-225)。

敬畏神靈

商代以前，對於一個國家或部族來説，没有比祭祀和戰争更重要的事。故往往把祭祀和戰争的需要放在首位，不考慮可能對生產所

起的損失。譬如商人不常以牛耕田以節省人力，增加穀物産量。因爲牛是祭祀與戰争的重要牲畜。商王的占問，大部分是爲此二事而發。表面上，軍事是有形的戰鬥，祭祀則可視爲無形的戰鬥。戰鬥是用有形的武力去屈服敵人，達到保證自己生存的安全。祭祀則是藉用無形的靈力與異族相鬥，或保護自己不受妖邪的侵擾，而達到健康長命的目的。兩者求安全的目的是一致的。戰争的行爲有一定的時間性，無形靈力的戰鬥却是隨時都在進行的。透過神靈的力量，可以在無聲息中達到削弱敵人勢力的目的。比較二者，古人似乎對祭祀要關切些。因此如何獲得神的支持就成爲主政者最重要的任務了。

在中國的文字，『示』是有關神道的一個義符。與祭祀、鬼神有關的意義，大半以這個符號來表達。甲骨文的示()字，乃作某種有形的崇拜物形。我們雖不能正確得知示到底是什麽東西，可知它大半就是人們想像的神靈寄居的地方，可能是個高而有平台的神壇。此『示』也比較可能是血親神靈的棲息處，不是用來放置自然界的神靈。甲骨文的宗()字，作示在一建築物内之狀。此建築物爲神靈的駐地，人們崇拜的場所。宗是同姓之間的稱呼，同姓者源於同一個祖先，在同一個宗廟舉行祭祀。古人不祭異族，顯然此字表示祖先神靈所在的廟堂，不是崇拜自然界神靈的地方。把示字代表所有的神道應該是較後期的事。商代所祭開創事業的幾位遠祖，如上甲、報乙、報丙、報丁，作甲、乙、丙、丁分别在正視()或側視(、)的祭龕内之狀。而開國君王商湯的祖父和父親就分别名爲示壬和示癸。表現祖先神位排列的一些情況。

神靈的居處

精靈雖不可見，亦應如人有居住之處。崇拜的人也需要有具體的東西以寄託敬思、訴求需要。於是很多自然的現象與周圍的事物就被聯繫起來，創造很多不同的崇拜物。有的用自然的樹木或石塊，如商代的社是選取自然的大石塊。有的用這些材料加以賦形，如我

們祖先的神主牌，高山族代表祖先的木雕。

神靈所寄附的崇拜物，不同的種族，不同的地區會有不同的東西(圖18.1-3)。商人祖先所寄存的地方可能是以木料作成。商人於滅國後，已失去祭祀天地的資格，但仍能維持對祖先的崇拜，周人讓他們建立宋國以繼續舊祀。甲骨文的宋()字，作一木立於廟内之狀。《説文解字》宋的定義是『居』。其意義可能由祖先神靈所居之處得來。今日中國人的神主牌位以木料作成，可以説是淵源甚遠(凌純聲1959: 13-18)。至於土地的神靈，可能因崇拜的地點或氏族的不同而有木、石等不同的材料。《論語・八佾》以爲夏代以松、商代以柏、周人以栗爲社神。但有的版本則以爲魯哀公問的是三代的主制，即祖先的牌位，而不是社制(俞偉超1973: 295注3; 考古所資料室1972: 56)。故《淮南子・齊俗》説，『殷人之禮，其社用石。』江蘇銅山丘灣的商代遺址，發現商人用四塊天然大石爲社址，并有殺殉坑的祭祀迹象(俞偉超1973:296-97; 王宇信1973: 55-58)(圖18.4)。

祭祀的對象

商代有很多種類的祭祀，尤其是較早期的時候。祭祀的對象、應用的禮儀、供奉的犧牲，都多得難於計數。當時對於祭祀非常慎重，爲了得到最佳的效果，對於祭祀過程的細節都要一一卜得正確的答案。譬如説要向那位神靈，在何日、何時、何處，由誰主持祭祀，用何種禮儀、多少牲畜，是用宰殺的方法，還是埋於地下、沈於河中，甚至要不要烹飪，用什麽烹飪法。幾乎没有不考慮到的細節。可以想像出商人唯誠唯恐的態度和心情。他們蓋房子要祭祀，生病、作夢也要祭祀。豐收時要謝神，甚至與敵人打仗也要祖先的幫助。可以説，商王没有一天是不跟神靈打交道的(張秉權1978: 445-77)。

帝與天

在商人所問祭的對象中，帝是最具威力的神靈。帝字已在第二

巒的泛稱。它在山西省霍縣東南，海拔二千五百公尺以上，在商人當時所棲息的地域中是最高的山(屈萬里，論學集: 286-306)。在地形上，高山迎風而容易降雨。雨是古代農業種植的主要水源，所以受到農耕民族的崇拜。甲骨卜辭以岳爲求雨、求年的對象，明白道出其所崇拜的原因。

甲骨文的河(𣴓)是個形聲字，從水可聲。河在商代專指黃河而言，後來才演變成河流的通稱(屈萬里1959: 143-55)。在商人居住的地域，黃河是最長，水量最豐富的河流。它常因暴雨而改道，造成很大的災害。商人不能不憂慮，特意取悅，以防其發怒而造成災禍。黃河也是商人求年的常見對象。商人的灌溉系統有多大規模，有多完善的設施，目前還不清楚。但引導河水灌溉農地之事總是有的。灌溉設施遠較降雨可靠，商人之向河求年，可能也含有利用其水以灌溉的心意。

從卜辭可看出商代早晚時代的祭祀內容有很大的不同，可能反映他們對鬼神態度的改變。在較早的武丁時代，祭祀的種類繁多，對象也遍及各式各樣的鬼神。那時祭祀的儀式和內容也沒有一定的形式，每個細節都要以占卜的方式來決定，非常浪費時間。到了後來，就對祭祀做了些改革(嚴一萍，甲骨學: 1093-99)。祭祀的對象主要是上甲以下的先王及先妣。非祖先的自然界神靈已少祭祀，祭祀的禮儀也減少很多。對於祖先的祭祀，不但儀式、牲品有所規定，甚至日期也事先一一排妥。如此有系統的祭祀，在最後兩位王時達到最嚴謹的地步。那是由供奉食物及樂舞等五種祀典組成，只限上甲以下的先王，以及有子及位的先妣。它反映帝王世系及繼承的原則，是研究商代家庭組織的理想材料(張光直1973: 111-27)。這種預先排定的祀典，使每一位祖先經過了五種祀典後，正好歷時一個太陽年的長度，所以王的在位年數就以祀字表示。

巫 祝

人人有經驗，神靈是不能直接和我們說話的。則如何把我們的

才能辦得到。因此促進發展出一套書寫的系統。在西洋，基於同樣的需要，圖書一直由僧侶掌管，成爲知識的泉源(張光直1985: 109)。

與巫有關的是祝。他們常被視爲從事同樣的職務。甲骨文的祝(祝)字，作一人跪於祖先神位之前，或張口，或兩手前伸有所祈禱之狀(祝)。從商、周的文獻看，巫與祝的工作很不同。祝在卜辭多作動詞的祝禱講，所祝的對象也以祖先的神靈爲主(王恒餘1961b: 118)。祖先神靈的能力要比自然界的神靈差些，顯然祝者沒有積極與鬼神溝通的能力，地位也不顯。到了戰國時代，人們迷信的程度減低，祭祀常成爲例行的儀式而不具有遂行巫術的意味。因此作爲王代言人的祝，依《周禮・小祝》，爲代王祈禱福祥、順豐年、逆時雨、寧風旱、彌災兵、遠罪疾。一直能服務於王廷，也受人們的尊敬，不像巫漸淪爲不被人尊重，甚至鄙視的職業。

鬼神的扮相

原始宗教既然源於人們對自然界的恐懼、驚異、嚮往與失望等種種心態的混合，需要在心理上獲得安慰與寄託。有心的人就漸漸利用這種形勢導人向善，或加以控制以圖利自己。聰明的人不但想出了神靈寄居的崇拜物，也設計了鬼神的扮相和行爲，作爲神的代理人，以達到控制他人意志的目的。

鬼既然是人想像出來的東西，其造形和行爲就離不開人們的經驗和所見的形像。但爲了達到畏嚇的效果，就得與正常人的形像有所差異才會發生作用。因此就根據某種異徵加以誇張，或以異胎取形，以致有了與正常人形像差別的二頭、三脚等各種扮相(圖18.5, 7-8)。表現在商代的文字，鬼(鬼)作一人戴有巨大的面具之狀；畏(畏)則除戴面具外，手上又拿着一把武器之狀。赤手空拳的鬼已難令人抗拒，若加上有武器，其威力更大，更令人畏懼了。故古人以此景來創畏怕的意義；異(異)字作戴着面具而兩手上揚揮舞的鬼狀。未開化民族的面具，形狀大都恐怖驚人，有異於常人。因爲他們認爲面容異常

章介紹，可能是花的形象，作爲孕育萬物的創生圖騰身分而被崇拜的。帝有極大的威力，能命令降下風雨雷霰，禍福災佑。有自己的朝廷及臣屬，是至高無上，儼然鬼神中的王(陳夢家，綜述: 571-73; 胡厚宣1959: 109; 饒宗頤1978a: 85-88)。周克商後，帝的地位就被一個比較抽象的天所取代，連王的名號也時常被稱爲天子(Creel, 西周:493-95)。天在商代是偶而被祭的對象，而且同後代的天可能是兩回事。周代的天可以給人福佑，也可罰下災禍。國家的命運繫於天是否眷顧。似乎周人的天和商人的帝沒有兩樣。其分別可能在商人對於帝全心信賴，不敢怪罪，以爲神靈的保證是絕對可靠的。但是周人似乎强調天命是會改變的，爲政者要時時警戒，不可疏忽人事，以致被天所厭棄。顯然，周王不完全依恃天所給予的承諾(郭沫若，天道觀: 23; 黃然偉，賞賜: 214-19; 池田末利1967: 23)，還要在統治的技巧上做些强固的工作。

商王大概比較迷信鬼神的力量，以爲有鬼神的護恃就可以長保國運。過於依恃對鬼神的祭祀而忽略國事的治理。以致一戰被周聯軍所敗，成爲周人的奴僕。這一點周人看得很清楚，《尚書・康誥》記載周公告誡新封國的康叔說，『天畏非忱，民情大可見，小人難保，往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。』但一方面對付商遺民，就利用其迷信鬼神的弱點，强調周克商是天命，不是人力所可扭轉，以減低商民反抗的意願(郭沫若，天道觀: 24-26)。于《尚書・多士》說，『爾殷遺多士！弗吊，旻天大降喪于殷；我有周佑命，將天明威，致王罰，勑殷命終于帝。肆爾多士，非我小國敢弋殷命，惟天不畀允罔固亂，弼我；我其敢求位？惟帝不畀，惟我下民秉爲，惟天明畏。』

岳與河

上帝以外，商人最常祭祀的神靈是岳與河。甲骨文的山(山)字，作幾座平列的山峰狀。而岳(岳)字則作高山之上又有高峰重疊，不是一般的山巒之意。根據研究，岳在商代指現今的霍山而不是一般山

願望上達，如何得到神靈的指示，無疑是件很重要的事。能做到這件事的人叫做巫與祝。已於第十六章討論。他們也是古代善用藥物治療的醫生。

除醫病外，巫的大用應是具有調節風雨的神奇魔力。故《周禮・司巫》說，『國有大災，則帥巫而造巫恒。』巫所常從事的工作是寧風降雨。商代卜辭常問祭巫以寧風。風和雨是相關的。中國以農立國。農業的豐歉與雨量的多寡和適時與否有莫大關係。華北夏季經常鬧旱災。商代求雨主要用兩種辦法，一是跳舞，一是焚人。所焚的人是巫，不是罪犯或奴隸。卜辭問求雨所燒烤的人都是有名字的要人。而且文獻也記載夏禹和商湯都曾以身求雨救旱。這種方式大概是基於天真的想法，希望上帝不忍心讓他的代理人受火焚的痛苦，從而降雨以解除巫的困厄。但它太殘酷，巫也不想以身試之。所以商代已多用樂舞而少用焚巫的辦法。不過，此習到春秋時代還見提及。《左傳》魯僖公廿一年和《禮記・檀弓》都有要焚巫以救旱的記載。看來在古代，巫常有行巫術而喪失生命的危險，包括吃藥而作出危險的動作。

巫在商代，不但是個生前有異能，能與鬼神交通，備受尊敬的人。死後也成爲神靈而接受祭祀(林巳奈夫1967: 210-19)。卜辭提到接受祭祀的巫有東巫、北巫、四巫等(陳夢家，綜述: 590)。想見四方都有巫的神靈。到了戰國時代，巫的職務主要仍是舞雩降雨以除乾旱，行法以去病疾，以及在喪事、祭祀的時候聯絡鬼神(林巳奈夫1967: 210)。但其地位已大爲降低。

巫對文化至少還有幾個貢獻，除因主持祭祀的娛神樂舞而發展成後世的戲劇、樂舞等藝術外。文字的使用也經他們的手而加速發展。商代的甲骨文就是他們留下來的占卜記錄。在中國，朝廷的記錄雖由史官負責。其早期應起於巫師的需要。一般人只需記錄一些所擁的財貨，而巫師還要記載各種神靈的魔力，能與之交通的經文，施行魔術的方法等。這些複雜的記錄，一定要有較精密體系的文字

巫却學得搬弄於手中的異能，故出土的銅器和漆器常有巫衡蛇或持蛇的圖像(圖18.9)。巫使用這些種種方法使人相信他們是神的代理，有呼風喚雨、驅邪治病的神力。他們的巫術雖是騙人的，但因親身有使用藥物的經驗，而藥物與病徵的關係也有所發現，遞相傳授的結果就建立了原始的醫學，而傳說中早期的名醫也都具有巫的身分，未嘗不是一種貢獻。

骨卜

今天人類已能往返月球，探測千萬里外的星球，對很多現象都能給予科學性的解釋，知識較之古人不知要淵博多少，但是很多人的心態還是和古人相去不遠。譬如說，我們現在也還有很多人希望借助超自然的力量去迴避災難或獲得幸福。因此有人觀察茶葉浮沉的情況，或砂上爪迹以爲吉凶預示之機。中國古人也因同樣的目的而向甲骨的神靈請教。商人相信鬼神有特別的能力，可以幫助他們解決問題。爲了要確定合宜的行動方針，事無大小都要占卜一番，向神靈請教，以免有所差錯。

甲骨的占卜，是利用火燒灼甲或骨使它破裂成紋，從而以骨上呈現兆紋的角度作爲判斷吉凶的方法。甲骨文的卜()字，作火燒灼卜骨後所呈現的兆紋形狀。從兆紋形成的角度可以得知問題的答案，故甲骨文的占()字，作卜骨上的兆紋形狀及一張嘴，表示以兆紋道出神靈意見之意。根據發掘的材料，中國於五千四百多年前已有骨卜的習慣，但到七、八百年之後的龍山時代才較普遍(李亨求1981-82b: 46-47)。商代以前卜骨行用的地域甚廣，包括現今的山東、江蘇、熱河、遼寧、吉林、河南、陝西、山西、四川、內蒙古、甘肅等省(張秉權1967: 842-44; 蕭良瓊1983: 262)。從發現的頻度看，比較常見於東方的文化傳統(李亨求1981-82b: 45; 林聲1964: 98-102)。商代以前占卜所使用的是牛、羊、猪、鹿等大型哺乳動物的骨頭。龜版雖見於其前的墓葬(南京博物院1964: 29-30; 又1965: 29-30; 江蘇文

易於顯現，就先挖個長方或圓形的洞。到了商代第一期武丁時，就發展到在長形的鑿洞旁邊挖個圓鑿，它使燒灼後，甲骨的表面易於剝裂成要求的卜字形紋路(張秉權1967: 854)。但此種措施却使得在圓鑿的上部燒灼時，橫的兆紋易於順勢朝上。在下部燒灼時，兆紋就順勢朝下。換句話說，兆紋的角度可能在燒灼時加以控制，巫祝等神職人員可以通過這個關鍵牽制王的意願。這種一長一圓的鑿形，除了龜甲因骨質結構有異於骨，難於控制兆紋的角度而得以保留外，武丁期以後就不再採用，骨上的只有長形的鑿。這種現象，很可能就是商王發現了其秘密，不許再行用一長一圓的鑿形(許進雄，鑽鑿形態: 5)。也可能因此，不易控制兆紋的龜甲被認爲較靈驗。

由於兆紋只能以形成的角度作是與否的回答。問題就只以能肯定與否定的回答形式提出。如今天下午會下雨嗎？應否用燒猪去祭祀某神？複雜的事件就要經過這樣多次的占問，才能得到完全的答案。如以商代的田獵活動爲例，就得問可否去打獵？那一天去好？去那個地點，甲或乙？何時出發呢？天氣如何？用什麼方法比較會有獵獲？由何人跟隨前去？等等一系列的問題。一次的行動往往要卜二十次以上，有時同一個問題又反覆貞問。每一次占問要經過繁瑣的手續。不用說，這是相當費錢和費時的措施，不是一般人所能從事的。變通的辦法是以一定數目的蓍草，經過或繁或簡的推演步驟，取得單數或雙數的數量，以之作爲占斷是與非的依據。這種筮法材料費較省，得出結果快，爲一般人所採用(後來改用銅錢，得出結果更快)，但也因此被認爲不若骨卜靈驗。

商王室貞問的內容幾乎無所不包，主要的除祭祀與軍事有關的活動外，尚有風雨的有無，天氣的陰晴，農穫的豐歉，出人的吉凶，旬夕的安寧，田獵的順利，病疾的痊愈，官員的任命，婦女的生育，作夢的啟示，方國的進貢等等項目(張秉權1967: 857-58)。觸及商王生活的每一個細節。雖然占卜的結果並不是商王行事的絕對依據。我們可以理解，占卜贊同的計劃比較容易付之行動。可以想見王的行動受

者有精靈存寓其中(Sigerist, 原始醫藥: 197; Pearson, 人類學: 287)，故異字有奇異、驚異等意義(圖18.5)。

看起來越神秘的東西，越可以讓人起驚恐而達到震懾的目的。除了戴恐怖的面具外，古人還曉得塗磷發光的方法。甲骨文()字的意義爲鬼衣，作衣服有多處火光之狀。()字則作一人身上燐光點點閃爍之狀。磷是脆而軟的固體物質。它存在於骨骼中，埋葬後慢慢會滲到表面來，易於暴露於空氣而氧化，在黑暗處發出碧綠閃爍的光。暗黑的墳場最容易見到這種燐光，因爲野獸常把墳中的骨頭扒出，暴露於空氣中。墓地燐火閃爍的事實，無疑會增加恐怖的聯想效果。因此有人把礦物磷塗在衣物上，跳起舞來，碧綠的光點左右前後飄動，就會有墳場鬼影幢幢的氣氛。後來金文就添加兩脚以示跳舞的動作。有些地方稱螢火蟲發出的光爲燐而常見於招魂歌。閃耀的燐光易於聯想及神靈(Fujino 1970: 40-57)。新骨發不出燐光，只有多年的朽骨，其所包含的磷才會暴露而發光。在人們的心目中，無疑只有魔力更大的老精物才會發燐光。故意義爲老精的魅()字，在甲骨文就作戴面具的鬼身上，又有閃閃的碧綠燐光之狀。塗磷的造意更清楚。小篆的舜()字結構很近燐，只是發燐光的鬼放在櫃子裏頭而已。磷要在暗黑的地方才會顯現發光的效果，所以最好藏身在黑暗的箱櫃中。舜大概表達塗有磷料而藏身黑暗神龕的巫人或神像。燐光閃耀間隔甚短，故用以名開花時間短促的舜花。古時的帝舜，恐怕就是以此法震懾百姓的巫。

不但扮相要怪，行爲也要異常，才會被認爲有神附體。故很多巫師是情緒不穩定的人，尤其是會癲瘋性發病、神經不正常的狂人。所以《周禮》夏官蒙熊皮黃金四目的方相氏一職四人就由狂夫擔任。對於正常人，那些不正常的行爲有時是可學習的，有時就得靠藥物的催眠，使自己達到迷幻的失我狀態，全身發抖，發出低沉的吼聲，口吐泡沫，全身麻醉，不知苦痛，接受常人難於忍受的痛楚行爲和不敢做的危險動作。譬如致人死命的毒蛇也是很多人懼怕的東西，但

管1962: 90; 大汶口: 15, 159-63)，比較可能是種裝飾品或宗教儀式的用具，并不是占卜的材料。大致到了商代才使用龜甲，并有較相信龜卜的傾向。而且使用的動物骨頭幾乎都是牛的肩胛骨。

用骨頭占卜不是一件簡單的事。首先是材料的價格。骨頭雖是肉食的廢物利用，但在有史時期，只有在慶會祭祀時才屠宰大型的家畜，牛不是一般人所能輕易宰殺的。而且一頭牛才有二塊肩胛骨。骨頭要經過很多道修整的手續，包括鋸、磋、挖、刻等，才能用以燒灼問卜(張秉權1967: 853-55)，也需要專業的人才。以商代所用青銅工具的效率言，一人一天恐怕完成不了多少片。有人實驗，一天差不多只完成一版而已(張光遠1984: 71)。很多人燒灼不得法，一天也顯不出一個兆。有位骨料科學專家，發現要把原料浸泡在水中三、四個小時以上，才能改變骨的骨質結構而在一分鐘燒出一個兆來。因此骨卜不是一般人所能輕易施行的，它不但增加其神秘性，也建立巫的權威性。

古人認爲骨有神靈，有預知未來的本事，能幫助人們解決困難。但骨頭是不會說話的，從統計商代甲骨上的紋路與答案，知甲骨上的吉兆與兆紋形狀之間沒有必然的關係。確定兆紋的吉凶要通過另外的手續。從《史記・龜策列傳》等後世的文獻(李亨求1981-82c: 63-72)，參照後世少數民族的骨卜習慣(林聲1963: 162-64; 又1964: 98-102)，占卜諮詢的步驟大致是: 在使用火燒灼前，首先與骨的神靈作口頭的約定，以什麼樣的兆紋表示什麼樣的意思(張秉權1967: 859-61)。譬如說，約定如果兆的橫紋向上走表示肯定的，向下走表示否定的。相反的約定也可以。骨一經火的燒灼，立刻就可以顯現紋路而得到答案是肯定或否定了。如此一來，如果兆紋剝裂的方向能够控制，就可以通過控制兆紋的角度，以達到控制問卜人的行動的目的。同樣的，問卜的人也可以通過同樣的方法，使神靈同意自己的意願，以推行自己的政策，達到神權控制政治的目的。這種技巧很可能在商代已發生。早期的占卜是直接用火在骨上燒灼。後來爲了使兆紋

得另想變通的辦法。筮法是以一定數目的蓍草，經過一些推演的步驟，取得單數或雙數的數目以爲占斷是非的根據，一如骨卜以兆紋的角度作爲是與否的標準。爲了要顯示神秘起見，占師不但使用繁雜的過程以取得一個奇或偶的數目，而且還漸漸增繁至推算三次，以三組單或雙數的蓍草，可以排列八個不同的卦象。更後演算到六次，就可以有六十四種不同的排列，即所謂六十四卦(張亞初1981: 153-63; 張政烺1980: 403-08)。偶數爲陰，後來以斷線爲符號，奇數爲陽，以實線爲符號。以前總認爲它是從骨卜演變來的(饒宗頤1961: 976-77)。近年上海青浦崧澤的馬家濱期遺址，出土以六個數字表示卦象的刻劃，表示筮占也很古老，起碼已有五千年的歷史。故有人懷疑筮法或應早於龜卜(丁驌1981b: 25-45)。商、周的遺址也有發現於卜骨上刻劃筮占的符號的報告。不過，筮法多種，現在保存最完整的西周初期的《周易》，以數目九爲陽爻，六爲陰爻，應該是從龜卜演變而來的筮法之一(屈萬里1956: 117-33)。

《周易》一書取名的意義，最常見的說法是易有簡易、變易、和不易三個意義。簡易可能是原先命名的意義，因爲筮占的材料容易準備，求解答的過程也簡單。其有變易的性格是後來的占師，故意以複雜的變化花招尋求答案才有的。不變的第三種意義更是後來加上的哲理，以爲易象揭示形勢不斷的在變化是宇宙不變的原理。可能筮占的方法太過簡易，在商周時代被認爲不若骨卜的靈驗。如《尚書・洪範》說，『汝則從，龜從，筮逆，卿士逆，庶民逆，作內吉，作外凶。』在龜從筮逆的情況下，有時還可以行動。就沒有說到筮從龜逆時，還可以進行的。《左傳》僖公四年『晉獻公欲以驪姬爲夫人，卜之，不吉。筮之，吉。公曰：「從筮。」卜人曰：「筮短龜長，不如從長。」』《儀禮・士喪禮》之注及疏說『龜重威儀多』、『筮輕威儀少』(儀禮: 442)。以材料之輕重解釋信用程度的多寡，恐怕不得其實。

《周易》是以六個由陰、陽符號組成的六十四個不同卦體以占

着社會的進步，對卜筮信仰的深度也減輕。也許因此《周易》才從純爲占筮之書，被改變爲說理之經典。對於神道的迷信，一方面是政治家努力破除迷信，强調吉凶與陰陽無關，事在人爲。如《左傳》記載西元前六三九年，臧文仲阻止魯僖公焚燒巫人以救旱，强調應加强各種人爲的防旱救急措施。又記載西元前五二四年，鄭國子產不相信天象可以預示災變。當火災真的發生時，就盡人事積極救火，於諸事就緒後，才舉行禳火的祈禱以安定民心。但另一方面，社會又起了不同樣式的迷信。

對於文明程度較高的人來說，過去那種有憑藉物的鬼神信仰，已有虛誕不實的感覺。對於自己處身的世界有了新的想法，它演變成一種對無形東西的迷信。戰國時代漸有陰陽及五行的學說。以爲陰陽是形成宇宙的元素，以爲一切的變動運轉都是起於陰陽元氣消長的變化。五行的學說，初時只是對構成宇宙的一些可感覺的自然物質的直覺觀察，沒有什麼神秘性。金、木、水、火、土都是可見可觸的東西，漸漸也變成無形的元素，有消長運轉的性格。到了戰國末期之初，鄒衍把陰陽和五行的學說合爲一，創爲新說。認爲自天地創造以來，五行的元氣就輪番轉移，主宰世界，國君或朝代的更替就是其具體的表現之一(李漢三，**五行**: 103-30)。

鄒衍把自然界的災異，如日月蝕、地震等，以及伴隨災異的禁忌習尚，都加以陰陽和四時化。一國的君主當然要以具有五行當值的德性的人來充當，上天會用種種不同的祥瑞來顯示其選擇。如果代表一德的時運衰退了，就會由五行中另一可克之德來取代。國君既是應運受命的人，當然其施政要順應四時陰陽的變化，要依照一年的節氣作相應的施政。甚至衣食住行的細節也要順應四時的轉移作相應的變化。否則國家就會引起不安，國祚不久，而各種異乎自然的災變就是上天給予的警告。這本是有心人利用自然的現象來限制威高權大的專制帝王，以免他們做失德過分的事。施術者附會的預示有時會碰巧成真，使國君相信上天真的會給予警示(皮錫瑞，**經學史**:

到占卜結果的約束。從實驗得知，兆紋剝裂的角度可能控制，王的行動可能因此會受到約束。商代末期問卜的項目大爲減少，很多不必要的占問都取消了，迷信占卜的程度顯然減低。

商王室并不是每次的卜問都會留下文字的記錄，很多不重要的事類，就不加以紀錄。現在已出土的商代有字甲骨超過十萬片(另一估計爲十五萬片)，可以想見當日使用的頻繁。由於商王問卜太多，王室及周圍地區所宰殺的牛及龜都不够使用，需要由外地輸入。卜辭有很多方國貢獻的記載。還有專人負責登錄、收藏、製作等工作(胡厚宣，**記事刻辭**: 67-68)。有些龜甲竟然遠從中國的南海入手(張秉權1967: 828)。如果當時不是非常相信占卜的靈驗，就不會花費那麼多的時間和金錢去從事不關乎民生的閑事了。

我們知道骨頭並沒有預知未來的靈異，商代占問的結果應該有許多是不應驗的。但不知爲何，商代甲骨文很少有占斷錯誤的例子。很可能占師所下的占斷語意含糊，容易加以附會。譬如說斷言下旬會有災祟，它就很容易被附會任何不順利的事件。但如占問風雨的有無，恐怕就不易含糊其辭了。恐怕占師還要對氣象有些研究，知道何種徵象是下雨或刮風的前奏。氣象學的發展與占卜的職業也應多少有些關係。以下舉迄今所知唯一可確定占斷錯誤的記載。貞辭的現代譯文爲；『呼師往見有師？王占曰：「唯老唯人，途遘若。」茲卜唯其害，二旬又八日至壬寅，師夕死。』(**合集**17055) 預示老將軍成功達成任務，結果却是死在旅途。

筮法與周易

周人克商前曾經臣服於商朝。其文明水平一般認爲較商爲低。對於商人如此重視的占卜信仰，多少也會效法。近年在陝西岐山發現的，約是商末周初的甲骨有一萬多片，可惜只有二百多片有文字(周原考古1979b: 38-43; 又1982: 10)，不能提供太多有關周人的消息。卜骨由於來源有限，製作又費事，只能局限於貴族間使用，普遍大衆就

吉凶的筮法。每卦的各爻都以當時共知的事物來表示吉凶的情況及程度。如晉卦的『康侯用錫馬蕃庶，晝日三接。』，隨卦的『拘係之，乃從維之，王用亨于西山。』，歸妹卦的『帝乙歸妹，其君之袂不如其娣之袂良。』都是商周之際衆所周知的史事。本來它下的占斷應也是分明的是非與吉凶的。可能是人事越來越複雜，簡易的吉凶不能滿足需要。更可能是施術者故作神秘，乃以爻的變化以示吉凶的變化趨勢，以避免明顯下錯占斷。商代的筮就已見到爻變的花招(鄭若葵1986: 51)，故易才有了變易的新性格。至於如何變化以顯示變化的趨勢，本是筮者個人的花招，太簡單就失去其神秘性而難得到人們的信心，故加上種種不必要的複雜變化以炫惑人。花招可能各家不同，施術者也可以根據情勢加以比附。近來發現自新石器時代以來就有的，由一、五、六、七、八等數目組合的筮卦符號，很可能有以數學的演算方法去推算筮占的變化(Chen Shih-chuan 1972: 237-49; 高亨，**周易古經通說**: 112-30)。中國數學的發展或者與筮占也有相當的關係。

《周易》一書本爲占筮之用，別無深義。後來被儒家借以說理，稍帶哲學的意味。到了西漢中期，災異之說興盛，施術者附合當日的流行，以陰陽及五行來比附天地間的事物，又取五行相生相克的學說牽附人事的吉凶(屈萬里，**易例述評**: 77-154; 高懷民，**兩漢易學**: 104-74)。以致神之者，如唐代的孔穎達《周易正義》序，以爲它是古代聖人遺留下來的神秘典籍，有大道存焉。宜以其消息變化以明天人關係，揭示宇宙的奧秘。因此易又有了不變易的永恒性格。甚至更進一步的附會，以爲《周易》是修習神仙術的大道，八卦的符號亦有驅鬼邪的魔力，以致道教有以符籙驅鬼治病的事(吳榮曾1981: 61-62) (圖19.16)。

迷信與陰陽五行學說

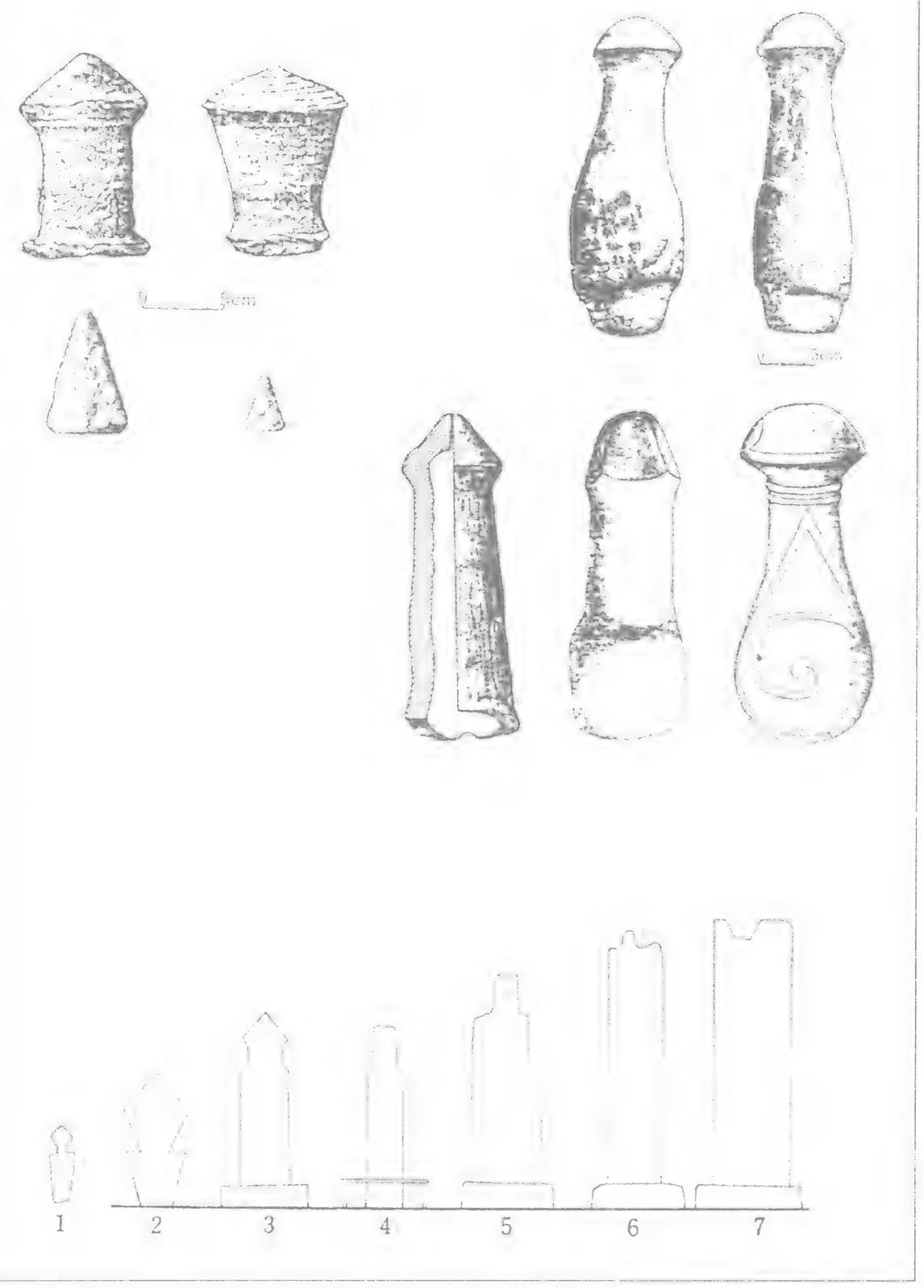
隨着文明程度的提高，人們對鬼神的信仰也相對低減。所以隨

101)。影響所及，民衆也寧信其有，推廣其道以限制自己的行事，遂有各種各樣與陰陽五行有關的禁忌和迷信。兩漢上自帝王的施政，下及民間的日常生活及學術，無不在此種迷信的深深籠罩下發展(李漢三，五行: 103-439)。以後的時代，其影響雖少及於政治，對於日常生活，陰陽五行的迷信觀念仍有深刻的影響。如時日的禁忌，墳墓住宅的風水選擇等便是。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
		示	示	示 象血親神靈所居的神壇形。
		宗	宗宗	宗 象置放神壇的廟堂，爲同宗的人們敬拜祖先之處之意。
		宋	宋宋	宋 象廟中之木爲祖先神靈所居之意。
		祭	祭祭	祭 象手拿着汁液下滴之肉塊以祭祀神靈之意。
		祝	祝	祝 象跪拜於神靈之前，有所祈禱之意。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
		嶽	嶽	岳 嶽 象高山之上又有高峰重叠的高岳之意。
		山	山	山 象幾座平列的山峰形。
		河	河	河 形聲字，從水可聲。
		鬼	鬼	鬼 象戴巨大面具的鬼神扮像形。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
		畏	畏	畏 象戴面具的鬼又持拿武器，更令人畏懼之意。
		魅		魅 象戴面具的鬼，身上又有閃閃碧綠磷光的老精怪之意。
		異	異異	異 象戴臉孔異常的面具而兩手上揚揮舞的鬼狀。
		粦	粦	粦　燐 象一人身上有磷光點點閃爍之狀。
		舜	舜	舜 象穿磷衣而藏身於黑暗神龕中之神像或神巫之意。



585

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				卜 象以火燒灼卜骨以呈現的紋路斷吉凶之意。
				占 象神靈借卜骨上之紋路說明吉凶之意。
				裘 象衣服上有璀光的鬼式之意。
				象戴面具之狀。

584



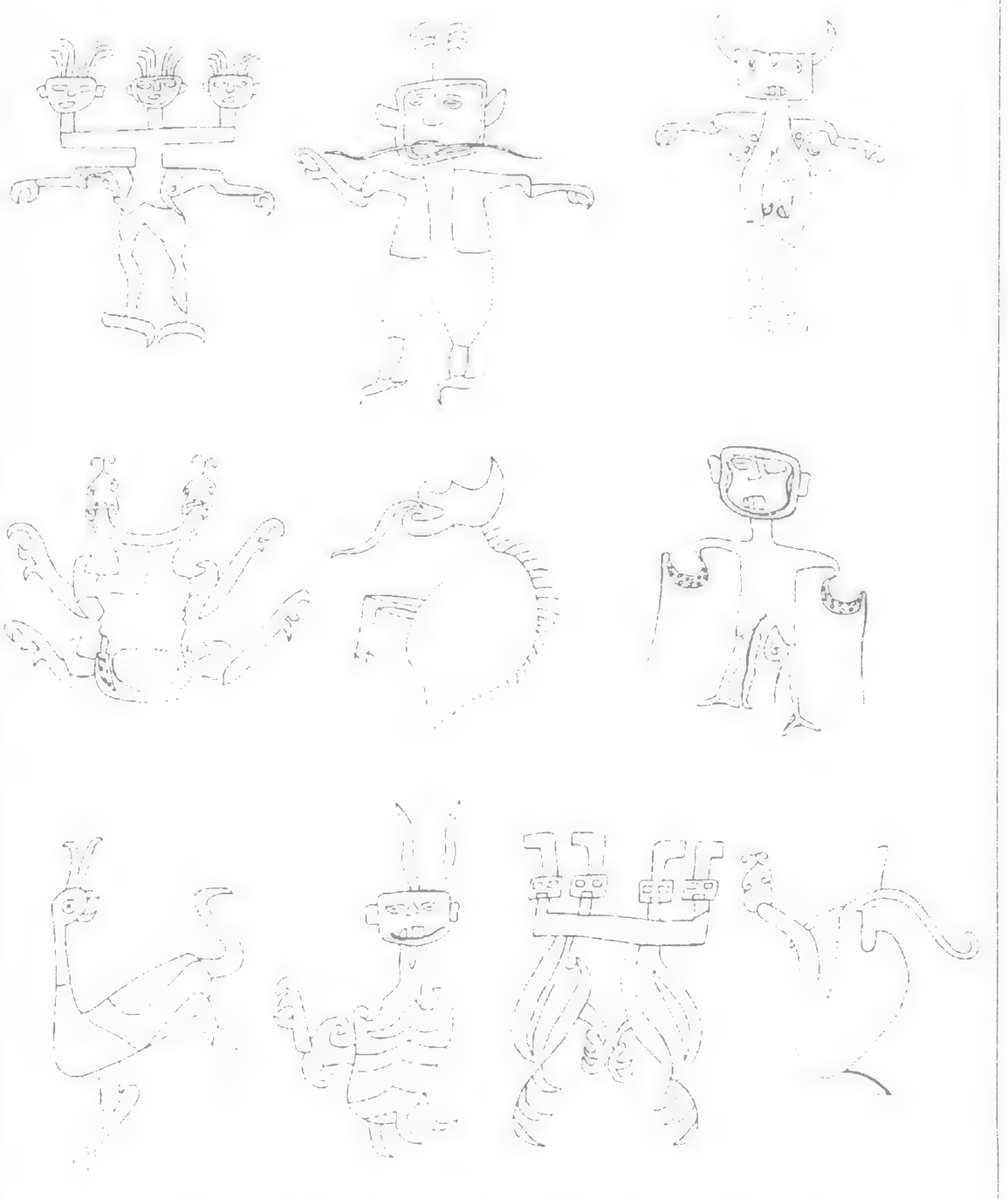
(插圖18.4) 江蘇銅山丘灣商代墓地中心豎立的崇拜用大石。(南京博物院1973: 圖版6)



(插圖18.5) 少數民族崖畫上所表現的面具形像。(寧夏博物館1987: 45)

(插圖18.6) 戴面具的馬雅神巫。(Fagan, 人類: 349)

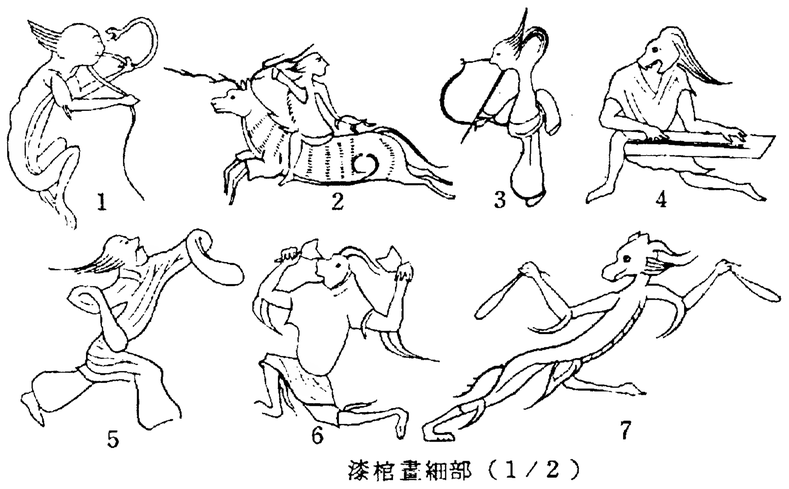
585



(插圖18.7) 戰國時代長沙楚帛書上的神怪圖像。(林巳奈夫1971: 2-3)

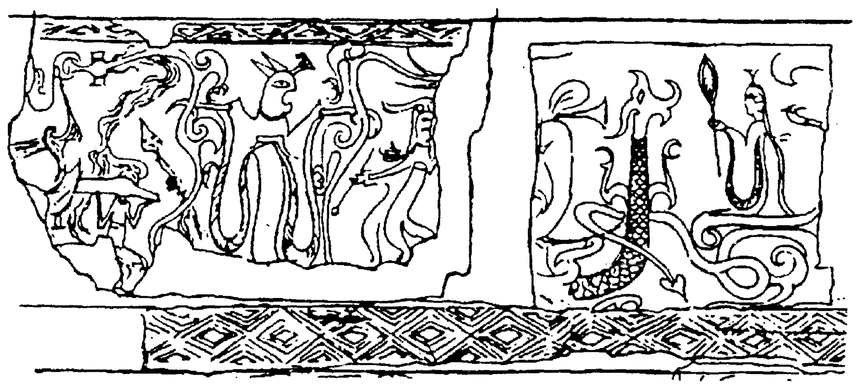
587

586



漆棺畫細部（1／2）

(插圖18.8) 漢代漆棺上的神怪圖像。(孫作雲1973: 53)



(插圖18.9) 河南信陽戰國初期楚墓木瑟上的彩繪巫師圖紋。(**信陽楚墓**: 30a圖24)
左: 戲蛇。　右: 持法器。

幾個軌道構成(圖19.19)，看起來作者推論是很合理的。但推論畢竟只是推論而已，尚缺少確切的同時代的文字，證明該墓確是依構想的天象構築的。所以要談中國古代的天文知識，只有從最早的文獻，商代的甲骨文，作爲起點。但是甲骨文是向神靈徵求忠告的貞問文辭，所問的大都是日常生活中所面臨的具體問題，有關天文的知識只偶而間接的反映出來。所以對於商人的天文知識，我們也只有模糊的概念而已。

商代的人似乎還沒有宇宙是個有組織的天體的概念。甲骨文的天()字作突出一人頭部的形象。還沒有被用以代表在我們頭上的廣泛的天空。天字在商代的意義是頭頂，周人克商後才借用以指示天空。商人的至高無上的主宰是帝，或稱上帝。雖然他居住在天上，但還沒有把頭上的整個空間明確地看成一個系統。周人以天替代商人的帝，把它看成是無形、無人格，但却是無所不在，主宰自然界一切秩序的控制者，包括星辰、鳥獸、草木的運轉與成長。

太 陽

太陽在我們視覺中是最大的天體，它發出的光和熱是動物和植物賴以生存的元素，故在衆多星辰中，人們對之特別崇敬。商代的人對早上的出日，午後的入日有迎送的儀式(**甲骨類纂**: 427)。甲骨文的日()字是個太陽的輪廓。由於甲骨文是用刀契刻的，難刻成渾圓，故只能作多角形。日字大多作圓中有一點，它可能是古人有意的表達，表現日斑的現象。

商代的人觀察到太陽有兩種異常的現象。一是以戠字表示。甲骨文的戠()字作以戈砍斫某物而留下一個銳三角形號的刻識狀，用以表達識別、辨識等意思。此字在卜辭有三種用法；一是祭名，二是膚色，三是日或月有戠。或以爲戠是赤或黃色。日有戠爲太陽的異常色變(丁驌1980a: 61-62; 嚴一萍1980: 13)。有人以爲日有戠即日蝕的現象(張培瑜1975: 210-24)。但戠與蝕在語音上并不太相近，相

第十九章 天文

序 論

生活在地球上，沒有人能忽略日月星辰的運行，因爲它們與季節和方向都有絶對的關係，而人們的活動又得配合季節性的變換。日月星辰的運行，風雲雨雷的發作，似有規律，但又變化多端，古人很難預測它的變化。它的威力那麼大，發起威來，無人能抗拒。但有時又那麼幽靜，令人感受無限的温馨。多變的氣候和玄妙的天空，使人們對它充滿疑惑、敬畏、羨慕、感激等矛盾的複雜感情。因此世界各民族都對此神秘的天空幻發了很多的神話，并發展成原始的宗教。

不管是過着農耕或游牧的生活，都要依據季節，選擇合適的方向去安排生活。就是終年生活在海上的漁民，也必須認識太陽和各星宿的位置以便據之導航，不致迷失方向，或避免受强風的侵襲，預測魚汛的來臨。人的生活既然跳不出時間和空間的範圍，就要關心它，對它有所了解，具有高度文明的民族也就必須有豐富的天文知識。所以天文學是各個文明古國很早就發展的學問(**竺可楨文集**: 260)。中國歷史悠久，也不例外，很早就發展天文學。

地下的考古發掘對於了解一個古代文明雖很有幫助，但除了文字的記載，很難從其他材料去探索當時人們對天象的具體知識。雖然在河南濮陽發現一個六千多年前的墓葬，其墓形很特異，與一般的矩形，或甚至亞形、中形都很不同。在尸體兩旁且用貝殼排列龍、虎、星斗等圖案(圖19.18)。研究者發現，其墓形與圖案的位置與六千年前的天象符合，且可能有蓋天的思想(馮時1990: 52-60)。此墓輪廓確是像極了由黃道、春秋分日道、人日所能見的太陽軌道等

商代對太陽還注意到一個各民族普遍注意到的異常現象，即日蝕。商代用『食』字表示。卜辭有『日月又食，唯若？』、『日月又食，非若？』(合集33694)。是發生了某種現象，卜問是順利或不順利的迹象。由於商代一字常有數義，此句的『月』與『又』都有多種意義，故它至少有四種可能的解釋。一是白天的時候月亮有了蝕象。二是夜晚的時候太陽有了蝕象。三是太陽與月亮相繼有了蝕象。四是太陽或月亮有了蝕象。或以爲它根本與天象無關。一般的常識，白天不應有月蝕，夜晚不應有日蝕。故有人以爲那是表明日蝕與月蝕在相隔不久的期間內遞現的現象。但是商代的人對於白天和夜晚的劃分習慣，可能和我們現在所使用的制度有所不同。很可能冬天的午後四、五點鐘時，天已昏黑，商人就已稱之爲夕。或者，早上天稍明而未大亮時，商人還認爲是屬於前夜的部分。不過，以商代使用時間副詞的習慣看，此句比較可能是白天的時刻發生了月蝕，商王因其時刻不尋常而特別貞問是否有災禍。月之出現於天空有時很早。有人推算安陽所能見到的月蝕，有在午後近五時見到食甚的現象(Dubs 1947: 170; 董作賓，全集7: 485)。在傍晚時侯出現月蝕并非不可能。甚至在漢代，日蝕也可以發生在所謂『夜』的時侯。《漢書・五行志》在談日蝕的應驗及於人事的各種災異時，說『日食者，臣之惡也。夜食者，掩其罪也』。即是日蝕可以發生在語意的夜晚時候的明證。

發生月蝕時，除月亮本身的形狀有所變化外，并没有其他可覺察的變故，它又經常發生，故人們一向不對之有特別驚惶或緊張的措施，也不認爲可以引起災禍，如《漢書・五行志》談到各種異常天象的意義，就没有說到月蝕影響人事的災異。大概該次月蝕發生的時間不尋常，故商王才有興趣探明到底是吉祥還是凶咎的徵兆。日蝕的蝕象雖然不易爲人們所注意。但全蝕時，天地立刻昏暗，鷄犬會驚恐跳叫，有如世界末日來臨。《左傳》昭公十七年引夏書曰：『辰不集于房，瞽奏鼓，嗇夫馳，庶人走。』就是描寫人們對於發

互間比較不會有語音上的假借。而且商代的日、月蝕已用食字表達。很可能日或月有戠在商代是用其本義，即刻識，表示太陽或月亮的表面出現了斑點或陰影。

現在用儀器觀察，可以發現太陽表面有黑斑，其温度較其周圍要低得多，但成因尚不清楚。斑的大小有規律性的變化，大約以十一年爲一周期。黑斑越大，磁場也越强，對地球的通訊電波和氣候都有影響。太陽的光線非常强烈，在正常的情況下，直視之能使人失明，但是中國人起碼從漢代起就經常記載太陽的黑斑現象。如《漢書・五行志》記載西元前廿八年的農曆三月乙未，太陽呈黄色，有黑氣如銅錢居中央。其他的描寫説它像彈丸、飛鵲、棗或鷄蛋。有説它數月乃銷，或三日乃伏(陳遵嬀，天文簡史: 62; 朱文鑫，天文: 80-88)。比起西洋同樣的觀察，起碼要早上千年之多。漢代日中有金烏的古老傳説大概也是基於此種觀察(圖13.12-13)。漢代的人能見到這種日斑的現象，住在同一地區的商人也很可能會發現。卜辭的貞辭及驗辭都提到『日有戠』。如『酒彤，其協小乙？兹用。日有戠，夕告于上甲九牛。』(合集33696)、『日有戠，非禍唯若？』(合集33698)。商代的人認爲它是一種異常的現象，要向祖先報告。但它和月蝕一樣，也是一種可吉可凶的現象，故問它的出現是福還是禍。卜辭又有一版作『日有戠？允唯戠。』(合集33700)(圖19.3)，『日有戠』[太陽有刻識]如果就是商代的人對於日斑的描寫，他們竟然能於事前加以推測日斑的出現而致應驗，可説是極爲驚人的成就。近代才曉得日斑的出現約成一個十一年的周期。實在很難想像商人能够發現這種周期而預期它的出現。中國人能那麼早就觀察到日斑的現象而加以詳細的記載。其成就有人歸因於，當大風把華北濃厚的黄土塵吹上天空時，就可能用肉眼觀察太陽的表面，不怕過分損傷眼力，以致瞎眼，所以才有日斑的發現。這種機會不會只有中國人才有，但唯獨中國人注意到而且重視這種現象，無疑也可算是一種成就。

周到1975: 58-61; 吴榮曾1981: 56-63)(圖19.16)。

月蝕是常見的天象，人們并不覺有值得驚異或慌恐的反應。故西周初的《詩經・十月之交》一詩有『彼月而食，則維其常；此日而食，于何不臧！』甚至到了充滿災異迷信的漢代，人們也不認爲月蝕是種災變的預示。商代以食字表示日月的蝕象，可能是想像被某物所吞食的現象。也許後世天狗食日及月的傳説，以及用嘈喧聲響以驚逐天狗的迷信已存在商代了。甲骨卜辭有關月蝕的記載都見於武丁時候的驗辭，是記載其事實。它不見於以後的時代或貞問其吉凶。也許它反映商代晚期的人對於月蝕的現象已有相當的了解而不再覺得月蝕是種值得注意的異象了，故不特加以記載。秦漢時代的人不但記載日、月蝕的日期，且已開始注意到食分、方位、虧起方向、及初虧和復原時刻等細節。甚至還對蝕象作出正確的科學解釋，認爲月蝕是由於地球的影子遮掩月亮而引起的(李約瑟，科學與文明3: 413-14)。其原因既明，也就没有可憂慮的，甚至還可以預算其發生的時間。

生日蝕的驚慌情形。因日蝕而起驚慌是各民族普遍有的現象。在那種情況下，商王大致不會冷静地還要探明是好兆還是壞兆。所以上引的貞辭比較可能是因月蝕而發。

不過，商代的人一定也注意到日蝕的現象。卜辭有『日又食』的殘句(合集11481)。不但記載它的發生，有一片甲骨作『丁卯卜：戊辰復旦？』、『不復旦，其延？』(合集34601)，措辭與《古本竹書紀年》周懿王元年『天再旦于鄭』的清早日蝕現象相似。『復旦』是早上蝕象解除後天復明，有第二次旦時的意思。日蝕只經歷一個小時，商人比較不會於丁卯日發生日蝕時，不明白日蝕經歷期間的長短而問是否次日才解除蝕象。從商王詢問次日的日蝕到底會於旦時復明，或是延到更遲的時候。似乎暗示商代已能預測日蝕即將發生，這不能不説是驚人的成就。所以較可能的解釋是商代的日子與日子之間的區分在清早的時候，故於日蝕發生後之一小時即可能爲次日，才有這樣的措辭。就像《漢書・五行志》説成帝建始元年八月戊午的月蝕，『晨漏未盡三刻，有兩月重見』。

星辰

古代中國人和其他的古文明的人一樣，都認爲地球是宇宙的中心，其他的星座都圍繞着它在天空轉動。太陽和月亮因爲看起來特別大，與人們的生活關係最密切，故給予專名，其他的天體就統稱爲星。甲骨文的星與晶字同形，作衆星簇擁之狀()。衆星閃亮如明澈的水晶，故兼有晶的意義。後來爲區別起見，才加生的聲符以爲分別()。人人皆能仰觀繁星，重要的是能否辨識和加以利用。天上繁星萬千，除少數特別明亮，其運行與季節有某種關係，有特別用途，可以方便生活者外，古人無法一一顧及。如《淮南子・齊俗》説，『夫乘舟而惑者，不知東西，見斗極則寤矣』。因它可以作爲方向的指標，才給予專名。

商代卜辭有關星的記載，只提到鳥星、火星等寥寥可數的例子

月亮

人們常見的第二個特異天體是月亮。甲骨文的月()字作常見的半月形狀。商人把一天的時間分成兩部分，基本上，太陽出現的時候是白天而月亮出現的時候是夜晚。所以月的字形就有月亮及夜晚兩個意義。爲了區別其用法，乃於月中加一點以爲區別。早期的月字是輪廓中無點，後來則相反，成爲夜晚的夕無點而月有點。月光柔和，可以仔細的觀察而發現月的表面有斑點陰影。導致月中居有玉兔、蟾蜍、或甚至偷藥奔月的嫦娥等種種的故事和傳説。月的光線柔和，被人想像成寒冷的地方，與炎熱的太陽成明顯的對比。因此月、日被取爲陰、陽的代表，常見於墳墓的裝飾圖案，以象徵神仙的世界(圖19.8)。同時，從戰國時代開始，各種星象圖，或以星爲主體的符籙，也跟着出現於墓中以爲驅邪之用(王健民1979: 40-45;

釋歲星，說它越歷二十八宿，宣偏陰陽，十二月一次，故取以爲年度的指示。甲骨文的歲(𢦏)字，作一把行刑用的斧鉞形。卜辭的歲多用爲祭祀名及殺牲的方式。但也使用如今歲、來歲、今來歲、十歲、今三歲等顯然與時間長度有關的用語(島邦男，綜類: 340)。《史記・天官書》言歲星『歲行三十度十六分度之七，率日行十二分度之一，十二歲而周天』。歲星每年運行天空十二分之一，到達一個新的位置。大概十二年與十二地支的數目相合，古人才有以歲星的所在表示年代的習慣。商人以歲星表示時間的長度，應是基於這種運行的現象(郭沫若，甲骨: 74)。斧鉞在商代是行刑的用具，不是戰鬥的兵器。商人用此武器來命名歲星或許也有特別的意義。在後世，歲星被認爲是軍事行動的徵兆。如《史記・天官書》說，『其所在國不可伐，可以罰人』。罰人正是商代貴族使用斧鉞的目的，當也是命名歲星的用意。漢代的歲字已演變得不像是斧鉞的形狀，而仍以爲歲星有罰人的預示，可能就是繼承前人，即商代的習慣。歲星的運行看起來出沒無常，難以預測，有異於他星。大概因此才被認爲是由上帝控制，表示天命所在，故以君主處罰罪犯的斧鉞代表。商代表示一年的長度共有三字，除歲外，一是年(𠂤)，藉每年收割穀物一次以計年數。一是祀(𠂤)，以遍祭祖先一周需時一年以計數。

天的警告

現在很少有人會認爲天象與人事有關係，但古人并不作如是想。天空的景象充滿着許多令人難於了解的現象，有人以之附會史實，以爲那是上帝特地假借之以警戒下民，知所趨避預防。有些人所作附會的預示碰巧成真，使人相信天象確實可以示兆。例如，西漢的夏侯勝以爲久陰不雨是預示臣下有謀叛其上者，竟然應驗在大將軍霍光身上。睦孟以爲有匹夫將爲天子，也應在漢宣帝。夏賀良以爲漢有再受命的祥瑞，也應在漢光武帝(皮錫瑞，經學史: 100-01)。

然比放在適時月份粗略。但從有閏月這一事實，知已有依據某一定點爲一年之始的措施。很可能此定點即爲歲星，故才有歲星的命名。

對於一個疆域廣大，組織嚴密的政府來說，臨時依據某種天象安置閏月以調整季節，要費相當的周折才能把信息傳達，有礙行政的效率。故漸漸發展成依一已定的數值來演算月日，預先排定曆譜以爲公衆行事的標準。天文演算的數值很繁雜，它的發展無疑會促進數學的進展。到了商代晚期，曆法就有了顯著的改變。他們設計一種基於祀典的曆法，一連串舉行對祖先的祭祀，使每個祀周爲三百六十日與三百七十日輪流交替。這樣，祖先的祭祀與季節就有固定的聯繫，可以作爲農業的工作表與行政的曆譜。可看成是一種變相的太陽曆。它不注重月份與季節的聯繫，故不加閏月。但很快商人就發覺月份不與季節掛鈎的不方便，就把過去所失的閏月補足，并安排在年中置閏。這種一年有三百六十五日，年中置閏的曆法，可以說很接近後代的曆法了(許進雄1986: 105-10)。年中置閏要比年底置閏更能適時反映天象。不知是因政治考慮或別有原因，周人於克商後，并不接受商人較進步的曆法，又把閏月放到年終，故西周的銅器銘文時常見到十三月的月份(周法高，金文: 4290-4303)。到了戰國時代，盈餘的四分之一日也被計算出來了。

季節

在一個以採集、漁獵爲生的社會，只要略知季節，可以依之獵捕某些野獸，採集某些植物便够了。但是到了依農維生的時代，植物經常由於提早或延遲十天種植而致失收，需要建立更爲精確的季節以爲依據。尤其是到了政府組織嚴密的時代，就不能不重視時效對於行政效率的影響。所以一個社會對於時間的概念，也可看作文明程度的指標。

商代的曆法已相當進步，但却不細分季節。商代只分兩季，與比較原始的氏族社會，基於草木榮枯或穀物收穫而分兩季，似無大

(合集11497-11501, 11503)。但這些星都具有實用的效果。鳥星和火星常見於中國古代的文獻，是定季節的兩顆重要星座(竺可楨文集: 317-18; 嚴一萍1980: 3-8)。鳥星座包括七顆星，當初昏時七星俱見就可定仲春的季節。火星是心宿的第二顆星，春分時昏見(陳遵嬀，天文簡史: 21)，明亮而大，色極紅，可能因此而被命名爲火。大概也因其呈紅色，《史記・天官書》記載漢人聯想它爲乾旱的象徵。乾旱是農業社會的大災害，中國以農立國，故對它很關心，有火正之官專門負責觀測火星的位置，并以其位置來校正仲夏的季節。卜辭有『火，今一月其雨?』、『火，今一月不其雨?』(合集12488)，認爲火星與下雨之事可能有關(嚴一萍1980: 7-8)。大概商代就有火星所在之地域主乾旱的迷信。

卜辭有『新大星並火』的記載(合集11503)(圖19.3)，表示其時已能辨別運行不規律的星座。商代有一版卜骨『大星』與『非鳴』的殘辭刻在鄰近的位置(合集29696)，也許是問要不要像發生日蝕的時候、以吵鬧鳴叫的方法驅趕罕見的大星。還有一版刻辭提到大星出現於『食日』的時刻(合集11506)(圖19.1)。食日是商人給予白天時間分段的用語。大食日爲早上的用餐時刻，小食日是下午的用餐時刻。白天不會有星出現，除非太陽被遮住，暫時昏暗，才能見到列星。所以這個記錄可能是新星或彗星遮掩太陽成蝕的現象(圖19.6-7)。《漢書・天文志》的『太白經天……晝見與日爭明』。也是類似的現象。

歲星

太陽系行星中最大的木星又叫歲星。觀察歲星的運行是中國古時觀象授政的重要措施。其重要性有時更甚於日、月。《尚書・洪範》所言一國可資借重的天象紀錄，其次序是歲、月、日、星辰和歷數。從地球看歲星的運行，它是螺旋前進的。每每贏縮不定，光度亦明暗無常，較易引起觀測者的注意。東漢初的《說文解字》解

這些巧合使帝王深信天象可以預告人事，當然也就影響臣下而群起效法。戰國末期的鄒衍匯合陰陽與五行學說以解釋宇宙的現象。他的理論到漢代開花結果，成了天人合一迷信的高潮。以致遇到日蝕、地震等自然界的異常現象，皇帝往往要下詔書怪責自己或責免三公(皮錫瑞，經學史: 98,100)。《史記》的天官書，《漢書》的天文志和五行志，講的都是這一類的應用及徵驗。《漢書・藝文志》所載有關陰陽五行占驗的著作也遠較他種著作爲多。天人合一的學說本來是有心人假借天象以警戒帝王，使有所畏忌而得到規勸的效用。有時雖然真的收到勸戒的效果，但帝王也能利用之，隨意以爲罰罪臣下的罪證。這種天象預示人事的迷信，竟然也推廣至一般的百姓。《抱朴子・辨問》有『人之吉凶修短，于結胎之日，皆上得列宿之精。』以爲個人的貴賤和命運已於誕生時辰注定，興起占星術與命相術等迷信。不能不說是科學的倒退。

曆法

在中國，頒曆是王廷的一個很重要的施政措施。使用中央朝廷所頒的曆也算是種順從的表示。不管是狩獵或農業的社會，一年的行事都要根據太陽的運行去安排，故曆的製作主要是依據太陽運行的周期，并配合月球繞地的周期。中國古代用的是種陰陽曆，以太陽運行一周爲一年，月亮繞地一周爲一月。但一年日數爲十二個月而有餘，要調整二者的差距，月份才能與季節取得一致的聯繫。各種不同的曆制就是表現在調整的精密度的差異上，以及開始計算的定點不同而已。我們可以從甲骨刻辭所標明的月份，推算商代曆法的大致情形。商代在較早時候一年有十二個月，大月爲三十日，小月二十九日。大小月交替排列，積累到相當的時間就安排一次連大月。又每隔數年就要加一閏月，以調整太陽年與太陰月的不一致。最初把閏月放在年終稱爲十三月。它大概根據實際的天象臨時加以調整，不是根據某些既定的數值加以演算的。把閏月放到年底，當

月 相

商人不使用月相的盈虧現象以表示某日在一個月份中的段落。他們以循環的六十干支來表示日子，以十日爲一段落，叫做旬。甲骨文的旬()字不知以什麼取象，可能是某種可吃之小動物的象形。甲骨文有一字作旬在皿中之形()(**屯南**715)。後來加日的義符以明確其意義而成形聲字()。商人以甲至癸日爲一旬，旬的開始與終止與月份、月相完全無關。但至遲西周早期，周人就創新以月相區分一個月份的段落。

時代處於商、周之際的周原甲骨，已見有關月相的名詞。銅器的銘文就常見初吉、既生霸、既望、既死霸等用語於日子的干支之上，以表示該日在該月中的早晚段落。《説文解字》對形聲字霸的定義是，『月始生霸然也，承大月二日，小月三日』。霸後來被借用爲霸道之義，其月光之本義『魄』又借自他字。顧名思義，『既生霸』是月的光芒已成，是發生於月初的現象。『既死霸』是月的光芒已消失，應是一月的最後階段。至於望字，甲骨文作一人站於高土堆上，眼睛上竪以眺望遠方之狀()。望在卜辭是種與軍事有關的行爲，可能是種與敵方神靈鬥法的巫術。它於周代被借用以表示月圓的時候，故後來附加月形以示月望，即每月之第十五、十六日，月亮最圓亮的時候。『既望』是月已過了最圓的時候，應是下半月的前半了。似乎初吉、既生霸、既望、既死霸四個用語分別表示一個月的四個分段。可能由於月相與日常生活沒有很密切的關系，到了春秋末期，對未來朔望時日的推算漸準確，舊有月份的分段就被廢棄，以致連其真正的意義也沒人曉得(李仲勉，**論叢**: 140)。同時，也許周人沒有認真地或正確地使用月相的術語，二千年來，各種根據銅器銘文以復原周代曆譜的企圖，都無法符合所有的材料，以致對這些用語的真正意義解釋紛紛，還無法取得一致的定論(莫非斯1936: 230-36; 勞榦1974: 1-26; 龐懷清1981: 74-78; 丁驌1981a: 23-33; 黃盛璋1958: 71-86; 王國維，**觀堂集林**: 19-26; 董作賓，**全集**1:

差別。甲骨文的春( 、)字表示生長的季節，是以聲符屯()，以及義符木、林、或日等組合，大致表示有充分陽光的種植季節，或樹木生長茂盛的季節之意。商代的第二季是收穫季，以秋或條字表示。甲骨文的秋()字，作蝗蟲形(圖19.9)，或燒烤蝗蟲的景象()。蝗蟲是收穫前常遇到的災害(陳正祥，**文化地理**: 50-57; 周明牂，**華北農害**: 16-20, 176-81)，其害比水旱之災更厲害。《春秋》曾記載蝗蟲之災數十次。古代對蝗蟲無適當的防禦辦法，常以火驅趕之，商人當也是用同樣的辦法。由於蝗蟲是活動於秋季的昆蟲，故古人以之代表秋季。甲骨文的條()字，象樹之枝條彎曲狀。有時下面還加一坑陷或容器()的符號。在卜辭用以爲時間副詞，意義有多種説法。或以爲是音讀的關係，也可能是秋天葉落，只剩孤禿禿的枝條，故被用以代表秋季。種植與收穫穀物是農業社會最重要的兩件事，次要的活動要等到農閑時才做。對於商人來説，大概覺得一年分爲春、秋兩季已足應用。到了西周末年又增加夏、冬兩季。可能在春季之前加冬季，秋季之前加夏季，成冬春夏秋的次序，而不是漢代以後相沿成習的春夏秋冬。秦朝及漢初以十月爲歲首，即反映冬季爲政府會計年度之始的習慣(陳久金1978: 70-74)。《漢書・五行志》所記的蝗蟲之災都發生在夏天及秋天。商代的秋天既然以蝗蟲爲代表，以夏季合於秋季應較合理。金文的夏()字，大概是作巫舞蹈之狀。很可能夏季常患乾旱，需要以巫跳舞祈雨，故以巫作法求雨的形象來表現夏季。《周禮・大司樂》説『大夏』是古時祭祀山川的樂舞。山川是商人祈雨的主要對象，故此假設很有可能。甲骨文的冬()字，作樹葉凋零的景象。商代作爲終字使用，大概其意義來自樹木生長之終，不是一年季節之終，故而原先冬季被作爲一年之始。季節的規定對於農産品的種植、成長和收穫都有決定性的作用。所以周代又分一季爲孟、仲、季三個階段。戰國末期就有了根據太陽年運轉的二十四個節氣，以規律一年的行事(**竺可楨文集**: 261)。

食』。接着不久就是『日中』或『中日』，是太陽高懸天頂的中午時候。這個時間過了便是『昃』。甲骨文的昃()字，作太陽把人照得有斜長陰影之狀。它是太陽開始西下的時候。過後是『小食』，是吃較簡單的下午飯時候。吃完飯，整理一些用具，太陽也已西下，光彩大減，只剩微光浮於天際，故叫『小采』。這時或稱『莫』。甲骨文莫()字作日已没入林中之意。光線透出林隙已甚微弱。莫後來被借用爲否定詞，故又加日而成暮字。有時又加一鳥，或以爲表達衆鳥入林休息的時間。這段時間也叫作『昏』。甲骨文的昏()字大概表示太陽已降到人身高以下的高度之狀。小采、莫、昏都表達太陽已完成一日旅程而西下没入林中的時刻。顯然商人主要以太陽在天空變動的位置定時的。看起來每一段落是近於兩個鐘點的長度而以日中爲一日的中點。但是太陽在天頂的時間和日照的長短各個季節都不同，所以其時間的設定，依今日的標準，還是游移而不固定的。由於商代還没有借助陽光以外的東西定時，對於夜間的分段最多有『夕』與『夙』之别。甲骨文的夙()字作一人跪拜月亮之狀。夙是日出前的夜晚，則夕大致是太陽西下後的夜晚。這是後世分别夕與夙的習慣，可能商代也是如此。至於表示有太陽的白天時段，甲骨文有晝()字，大致表達有太陽光可借重以書寫的白天時候。其他還有好幾個提及的時間段落，其命名的意義不很清楚。從以上的時間分段，知商代的人們一日吃兩餐飯。到戰國晚期時，因産業發達，人們普遍食用三餐，故於晚上插入一段『暮食』的時間。見第九章的介紹。

圭 表

以太陽在天空的位置來表示白天時間的段落是很實際的。由於考古的資料有限，我們不知商代是否已在利用太陽位置定時的基礎上做更精細的測量。起碼到西元前七世紀春秋中期時，已有人使用土圭以測定冬至與夏至的日期(陳遵嬀，**天文簡史**: 21)，對時間的精確

一日的分段

從一個社會對於時間的重視程度，可以判斷出該社會所達到的經濟和文明水平。對於時間長度的劃分，各個社會都無例外，最先只能根據自然的現象作爲指標，是種不規律的長度。後來人爲的制度漸漸發展，就借重各種的機械裝置，人爲地規定時間的長度。譬如地球自轉一周爲一日，以每天太陽出現爲分界。但日照的長度和出現的時間因季節而異，並不很規律。現在則機械地劃分一日爲二十四小時，一小時爲六十分，一分六十秒。標準的秒以原子的電磁振幅爲標準，與日出的時間無關，與每天地球的自轉速度亦無絶對的聯繫，所以時間是爲了人爲的運作而規律化的。

對於年、月、日的規定，因爲都有較明確的天體現象作依據，故各民族有類似的習慣。但對於一日内的時間分段，其分段的精粗及穩定性如何，就是其文明高明程度的具體表現了。各民族在這點上就有相當大的差異。

中國古代對於一日時間的分段，只能從有最早文字記載，三千三百年前的商代談起。從卜辭知分段的名稱雖早晚稍有改變(陳夢家，**綜述**: 229-33)，其日間的主要段落爲：旦、大采、大食、日中、昃、小食、小采或暮或昏。重要的定點都是以太陽在天空變動的位置取名的。其習慣一直保持到漢代或更晚。太陽剛從地平線升起來的時候爲『旦』。甲骨文旦()字作太陽升到某種東西之上的樣子。與金文字形比較，它或許表示剛升自海上之景，與海面還未完全脱離；或象太陽反映於海面之景。商人發源於東方，對於海上早晨的景色還不致陌生。次一階段是『大采』。甲骨文的采()字作手摘取樹上的果葉之狀。采假借爲光彩，大采就是太陽大放光彩的時候，是太陽已升到高空，視線清楚的時候了。不久就是要吃一餐豐盛的早飯，以補充一清早在田地勞動所消耗的體力的時候，故叫做『大

於是有漏壺、水鐘的發明。中國起碼於西元前五世紀就已使用漏壺(**百科全書, 天文學**: 219)。最初使用的是種下沉式的, 即隨着水的慢慢流失, 水壺中作爲指標的箭竿就逐漸下沉, 從箭竿上的刻度可以讀出時刻來(王振鐸1980: 118-25)(圖19.11)。依同樣的原理, 也可以用另一個容器接受滴下的水, 使箭竿逐漸的上升而讀出時刻。東漢的《説文解字》便説晝夜有百刻待漏。

雖然用銅漏壺可以人爲地測量時間的長度, 而且要較之利用陽光投影準確得多, 也不受測量所在緯度的影響。但要校正水流速度因水位高低而發生的變化, 并不是易事。而且合乎標準的漏壺製作費也不便宜, 非一般人所能普遍使用。因之產生了公家於夜間報更的服務。《周禮・挈壺氏》掌「凡軍事, 縣壺以序聚檮[打更之器]。凡喪, 縣壺以代哭者。皆以水火守之, 分以日夜。及冬, 則以火爨鼎水沸而沃之」。如果一時間找不到銅壺而需要計時時, 人們也會利用線香、蠟燭一類可以點燃的東西。如《南史》王僧儒傳載南齊竟陵王蕭子良與蕭文琰、邱令楷等夜集賦詩, 約四韵, 刻燭一寸。劉孝綽有詩《賦得照棋燭詩刻五分成》(**南北朝詩**: 1840)。

戰國時代雖已有銅漏, 但並不普及。因此, 西漢時代一般人使用的時間分段, 仍然主以太陽的位置爲指標。其分段約爲夜半、鷄鳴、乘明、旦、日出、蚤食時、食時、日中、日昃、日晡時、下晡、日入、昏、暮食(陳夢家1965: 117-26)。夜間的分段較之商代詳細得多, 應是使用漏壺的結果。顯然受干支制的影響, 秦漢之際的曆法家已把一日分爲十二段落, 每等分爲現今的兩個鐘頭。到了東漢時代其分段才爲社會所接受, 但命名仍依舊的傳統(宋鎮豪1985: 324-25)。一直要到較晚時候或南北朝時, 才建立以子時始, 亥時止的十二辰制, 每辰爲現在的兩個小時(陳夢家1965: 124-28)。從此就少以太陽的約略位置來表示時間了。

渾 儀

中國對於天文學界的最大貢獻可能在於其豐富的觀察紀録。商

差, 一般誤差可達數度之多。帛書《五星占》的記録肯定是使用精密的測角儀的結果而不是肉眼的測量。西漢初年已有使用渾儀的記載, 其源流當更早。《五星占》以圓周爲三百六十五又四分之一度, 一度爲二百四十分(徐振韜1976: 90)。如此精密的刻度, 必須大型的渾儀才能辦得到。一度爲二百四十分之數不見於田制以外的制度, 顯然是有意以人間政治的制度爲天象法度的範本。從新近出土的《孫子兵法》, 知春秋末期時晉國已以二百四十步爲一畝(林甘泉1981: 37)。所以渾儀的使用可能早至西元前五世紀。更有人根據《周髀算經》中北極璇璣的研究, 以爲春秋中期就有渾儀的製作(橋本敬造1981: 218)。目前雖無資料以復原當時的渾儀形式, 其結構大半是, 至少由三組圓環組成, 中有窺管可觀看天空的任何方位。三環之一是固定的子午環, 確定天軸在環面上的位置。另一爲赤道環, 上刻二十八宿的距離, 可繞天軸旋轉。還有一組四游環, 上刻周天度數, 繞天軸自由轉動, 中有窺管(徐振韜1976: 94)。根據漢人的意見, 渾儀的環長爲二丈五尺, 約等于五點八七五公尺(天石1975: 86)。則每度的長度才一點六公分, 不知當時如何在這麼短的長度上再刻上二百四十個分度! 就算使用西元十六世紀才發明的游標刻劃法(李約瑟, **科學與文明**3: 295)。一點六公分劃成十二間隔, 每間隔再分二十等分, 每分的距離也只有零點一三公分。從此一例不但可見其時天文學的造詣, 也可想像儀器鑄造技術的精巧。

人對於天空異常現象的注意已見上文介紹。中國人視頒曆爲國家行政的必要措施, 故有專人負責觀測。尤其是漢代迷信天人合一學説, 以爲天象預示人事。更關心天象的異變, 它不單是少數官員的職責, 也是很多人關心的事情, 所以觀察認真而記載詳細, 保存很多有用的材料。官方對於天象的關心可以從《春秋》一書看出, 它以非常簡要的文字記録春秋時代二百五十三年間中原地區的政治活動, 尤其是與魯國有關的事件。除了少數幾個, 其間發生的日蝕都正確地、隆重地登録了(朱文鑫, **天文**: 91-101)。

有意把天文當作學問來研究, 大概始於春秋時代。已開始討論天地不墜不陷, 天地的關係等問題。已提出渾圓的天, 球形的地的意見(**科技史稿**: 145-47)。戰國晚期相信天垂象示人吉凶, 觀測更勤。從一件發掘的戰國箱蓋上, 列有二十八宿的名字, 其排列的順序和方向都正確(圖19.11), 可推斷那時已有星圖的繪製(王健民1979: 41)。見於《漢書・藝文志》的登録, 不包括曆譜中有關五星行度的著作, 已有二十一家四百四十五卷之多。此外還有些失傳, 但保存於零星抄輯的文件中。如新近湖南長沙馬王堆西漢墓出土的帛書《五星占》, 有先秦以來觀測的五星會合周期。它記載自西元前二四六至一七七年觀測的五星運行軌道(馬王堆小組1974: 37)。以此五星運行周期與西元一零四年的太初曆、今日的實測比較如下, 可看出其精確度(劉云友1974: 36; 徐振韜1976: 91)。

	五星占	太初曆	今日實測
水星		115.91日	115.88日
金星	584.4 日	584.13日	583.92日
火星		780.53日	779.94日
木星	395.44日	398.71日	398.88日
土星	377 日	377.94日	378.09日

尤其值得一提的是觀測儀器的製造。從上表可看出戰國時代的觀測已很近今日的實測。不借助儀器而以肉眼觀測星座, 效果很

度有進一步的要求。以土圭測影的方法頗簡單, 乃立一長竿於地, 以測量各季節日間太陽投影長度的變化。夏至影低而日照長, 冬至影長而日照短, 可依其影長變化的速度以測量正確的時間長度。小篆的圭(圭)字作兩土相叠之狀。其初形應是一長竿及其倒影之形(𠂇、𡈼), 爲書寫的便利才寫成相叠的土字。商代遺址發掘不少所謂圭的玉戈, 有的長達半公尺(**婦好墓**: 131, 137, 139)。如此長的玉戈很難捆縛在柄上作爲武器或儀仗器。它很可能就是測量日影的儀器而轉化爲統治階級權威的象徵(郭寶鈞1948: 39; 饒宗頤1952: 85)。西周毛公鼎銘文有『錫女兹𠂤, 用歲用政』的句子(周法高, **金文**: 1442)。𠂤即可能是用來測量及正歲月的工具, 字形頗像玉圭璋一類的器物。在古代, 能够預知或確定季節的東西, 很可能會被認爲有神秘的力量。到了漢代, 測量日影以測知時間已成常事, 故有袖珍銅圭尺的鑄造(南京博物院1966: 17-18; 又1977: 406-08)(圖19.10), 用時打開, 平常合成柄狀之匣, 非常便利携帶。

利用投影長度變化的原理以測時的更精細工具是日晷。那是在一塊石板上刻了許多由中心點向外放射的線與點,在約四分之三的圓周上刻六十九點及數字。并在其間刻上一些作爲定點或校正用的記號。點上可以插竿扦以觀測太陽出入的角度, 并應用以校定時間(林巳奈夫1973: 4-8; 孫機1981: 74-81)(圖19.15)。其構成的圖案與當時的六博棋盤, 銅鏡上所謂規矩紋一模一樣(熊傳新1979: 35-39; 勞榦1964: 15-26)(圖19.13-15)。可以想見日晷的應用必定很普遍, 並被利用作爲遊戲的道具。故規矩紋銅鏡除照顔外, 還可計時和游戲, 是家庭常備的多用途器具。

銅 漏

日晷要借助太陽光的照射, 只能在白天或晴天使用, 因此要另想辦法以測計夜晚的時刻。在生活的經驗中, 古人發現水壺有裂縫時, 水會慢慢滲出。隨着時間的流逝, 水位漸低, 可利用之以測量時間,

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				日 象太陽形。輪廓中的點可能是填空白，也可能表示日斑。
				戠 識 象以戈砍斫後留下一個銳三角形之記號狀。
			月	月 象常見的半月形狀。
				夕 象月亮出現的時間爲夕之意。

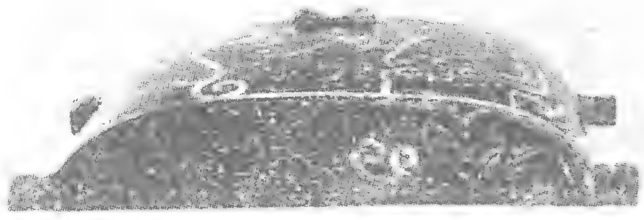
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
			夏	夏 可能象舞蹈求雨之巫形，夏常舉行祈雨之祭。
			秋	秋 象蝗蟲形，或以火驅趕蝗蟲之意。夏秋常有蝗災。
			條	條 象樹之枝條彎曲無葉狀。
			冬	冬 終 象樹葉凋零下垂之狀。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				晶 衆星閃亮如水晶之意。
			星	星 象衆星簇擁之狀。
			歲	歲 象行刑用之斧鉞形。
			春	春 形聲字，聲符爲屯，義符爲林或日。

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				旬 象某種蟲形。借以名一旬。
			霸	霸 形聲字，從月。
				望 象一人站於高處遠望之意。
				旦 象日剛上升，映像於海面之時。

現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
采 象以手摘取樹上果物之意。	采 采	采	采 采	
昃 象日已西傾，把人照得有斜長陰影之狀。	昃	昃	昃	
莫 暮 象日已西下，沒入林中之意。	莫 莫	莫	莫 莫	
昏 大概表示日已降下至低於人身高度之意。	昏	昏		
夙 象一人跪拜恭送月亮之時間。	夙 夙	夙	夙 夙	

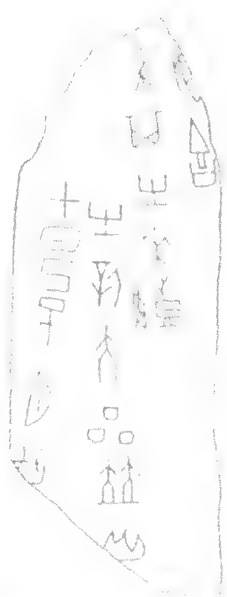
現代 楷書	漢 隸書	秦 小篆	周 金文	商 甲骨文
圭 象土圭及其日照之倒影之形。	圭 珪	圭 珪	圭 圭	
晝 見太陽，能持筆寫字的白天時段。	晝	晝 晝	晝	

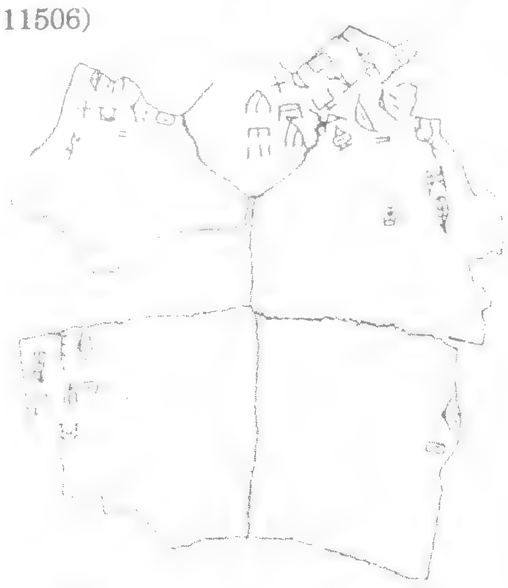


(插圖19.2) 甲骨刻辭有「新大星並火」的記載。(合集11503)



(插圖19.1) 甲骨刻辭記載於食日時刻出現大星的異常現象。(合集11506)





(插圖19.4) 甲骨刻辭「夕有月食」的記載。(合集11483)

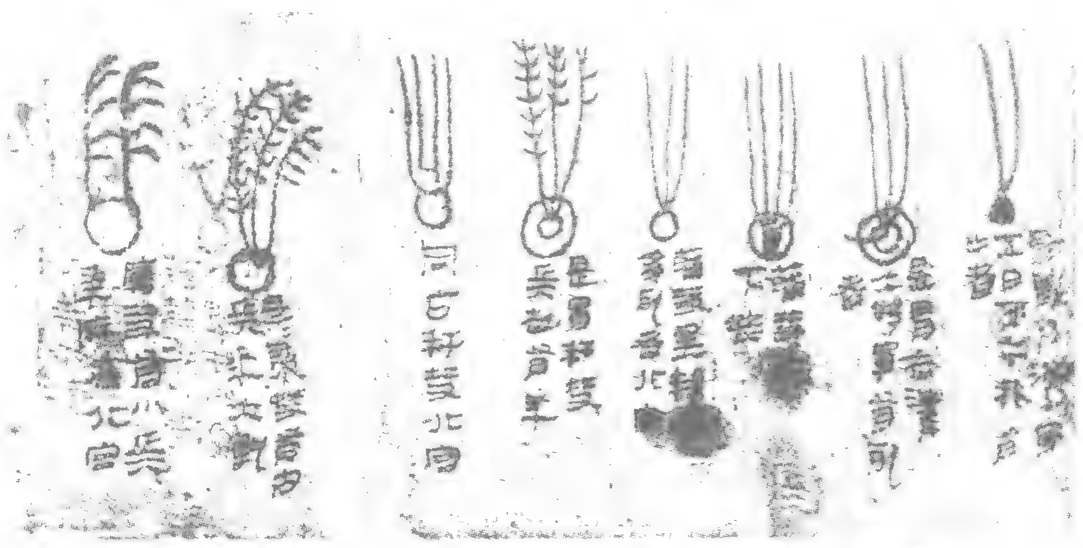


(插圖19.3) 甲骨刻辭有「日有戠? 允唯戠」。(合集33700)

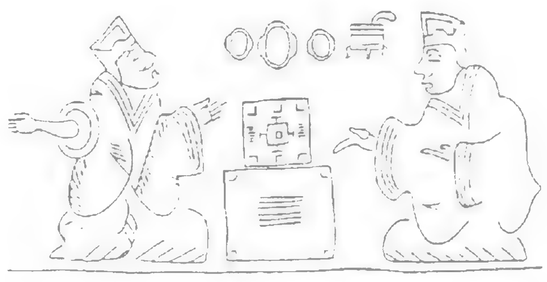
(插圖19.5) 戰國早期漆箱蓋上的二十八宿，及代表東七宿和西七宿的龍與虎圖案。(王健民1979: 41)



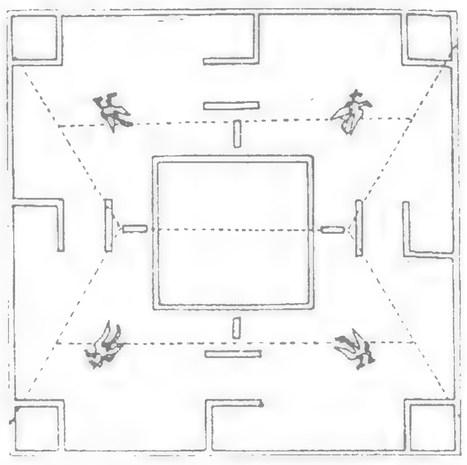
(插圖19.6) 東漢墓中描寫西元一二年十一月一個傍晚的彗星圖。(長山1982: 27)



(插圖19.7) 西漢帛書上的彗星形態圖。(席澤宗1978: 圖版2)



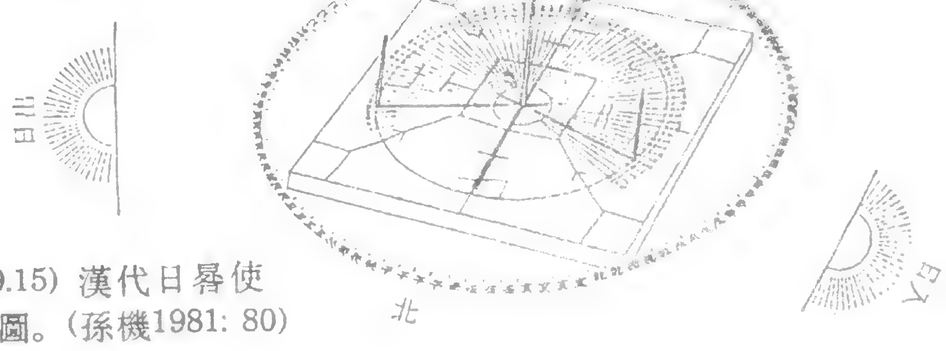
(插圖19.12) 漢畫像石上的博局游戲圖。(林巳奈夫1973: 7)



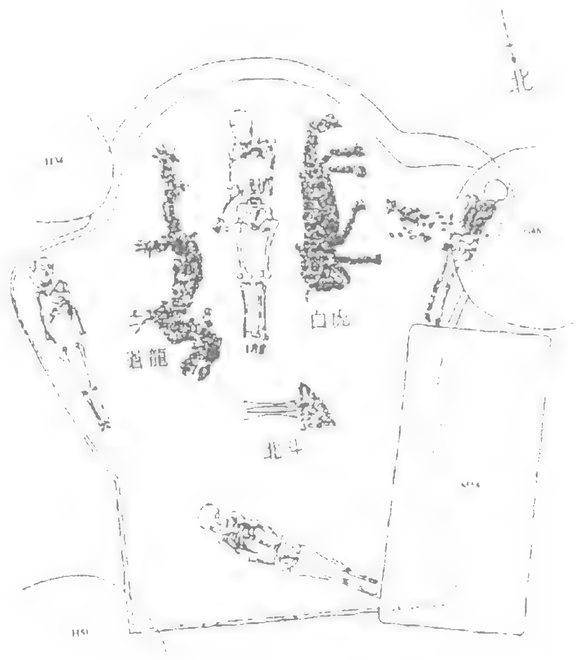
(插圖19.13) 漢代的博局木板。(熊傳新1979: 35)



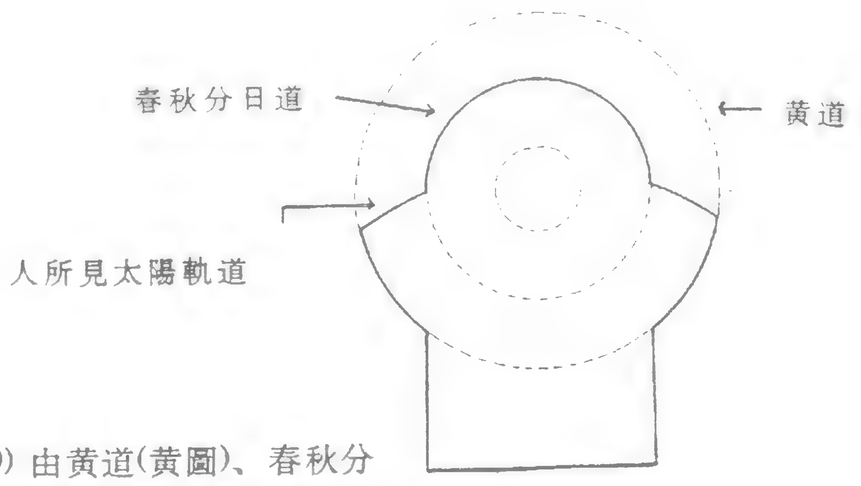
(插圖19.14) 漢代銅鏡上的規矩紋，亦即博局板、日晷刻度紋。(熊傳新1979: 36)



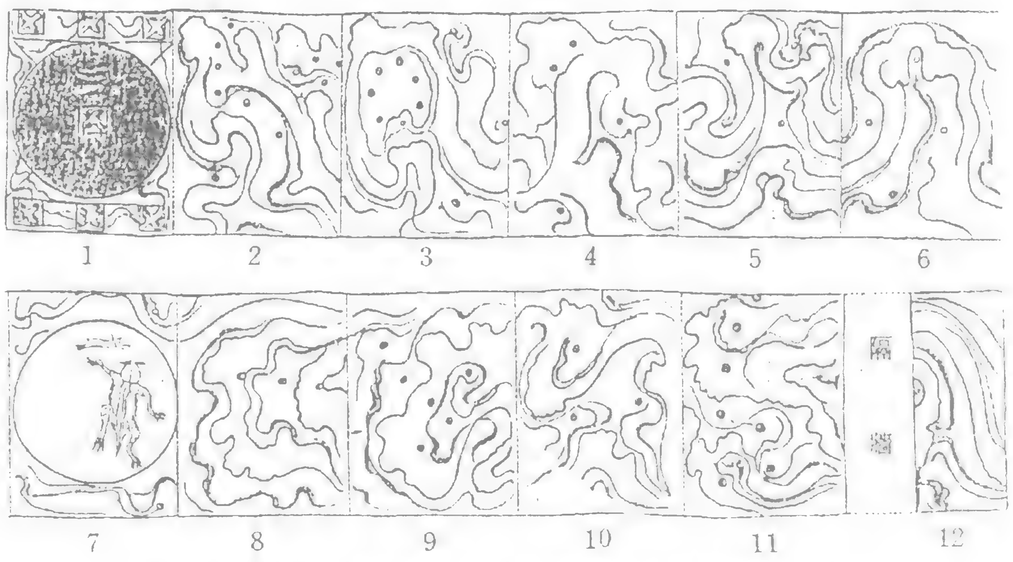
(插圖19.15) 漢代日晷使用示意圖。(孫機1981: 80)



(插圖19.18) 河南濮陽一個六千多年前異形墓葬，尸體之旁有龍、虎、北斗等貝殼圖案。(濮陽文工1988: 4)

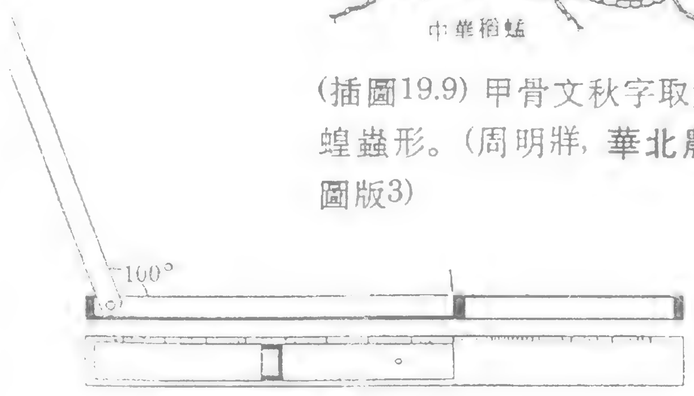


(插圖19.19) 由黃道(黃圖)、春秋分日道及人所見太陽軌道(青圖)等所構成的圖形，與濮陽的異形墓輪廓絕似。(馮時1990: 58)

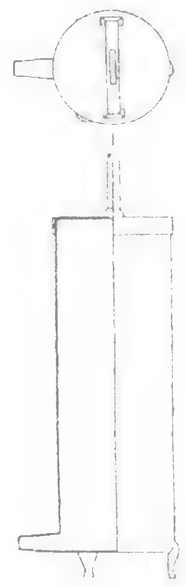


(插圖19.8) 西漢墓中的星象壁畫。(夏鼐1965: 82)

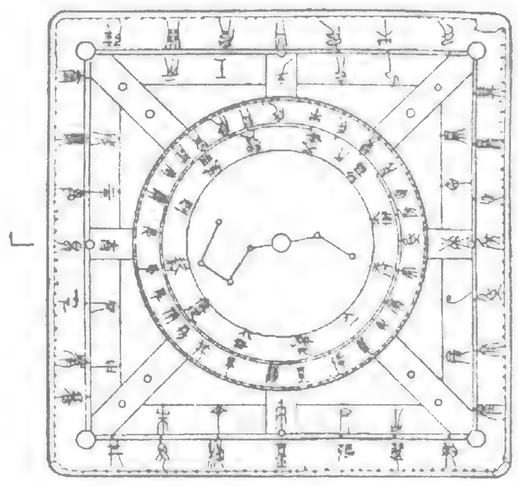
(插圖19.9) 甲骨文秋字取象的蝗蟲形。(周明牂, 華北農害: 圖版3)



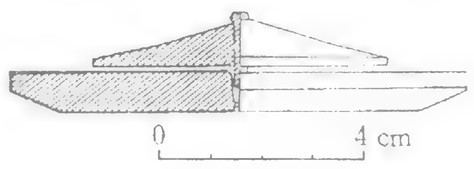
(插圖19.10) 漢代的袖珍圭表。(南京博物院1966: 18)

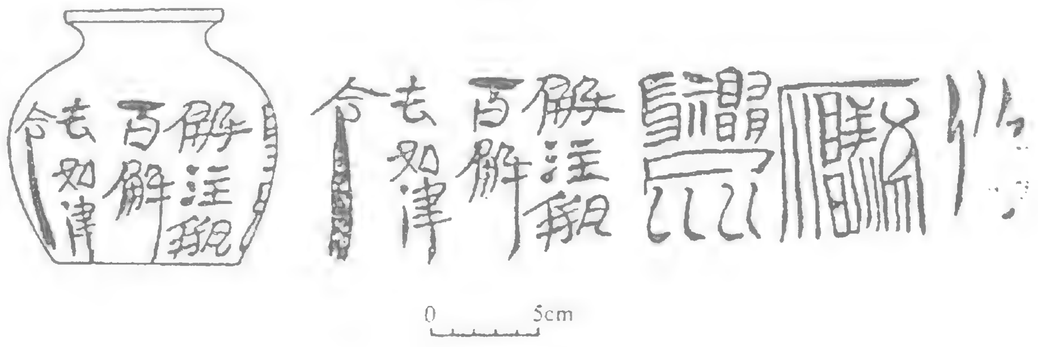


(插圖19.11) 漢代計時的銅漏壺。(興平文化館1978: 70)



(插圖19.16) 漢代測定方位吉凶的占盤。(甘肅博物館1972: 15)





(插圖19.17) 書有驅邪神符及文字的東漢陶罐。(郭寶鈞1956: 24)

第二十章 方向與四靈

概 説

現代的人們因爲有許多指標和儀器以幫助確定方向和季節，不會覺得方向對我們的生活有什麼大的關係。但在古代，因爲動、植物的生態與陽光的照射條件有絶對的關係，植物不生長在有陽光的地方，就難從根部獲取養料。不但未定居的漁獵採集社會，人們要依一定的路線和方向作有規律的季節性移動以尋找食物。就是定居的農業社會，也要選擇能够得到適當日照的地點，確定季節的到來，以便栽培的作物能順利生長。没有正確方向的認識，就等于放棄最佳生存機會的選擇，難於在競争激烈的自然界中繁殖。故認識正確的方向是動物覓食的重要技能，也是很多動物天賦的本能。

自然界中没有比日月星辰的運行更可指示正確的方向。所以人們很早就注意到天空的景像而發展成天文學。太陽每天從同一個方向上升，另一個方向下落。日久必然引起人們的注意而依之以確定方向。故大多數民族先知道東西的方向，後來才有南北方向的意識。譬如在河南濮陽縣一個六千多年前的墓葬，分别用蚌殼在尸體之兩旁排列成龍與虎的圖案。它與戰國早期一個漆箱上書繪二十八宿名字，及以龍、虎分别代表東西各七個星宿的情形相似，應表示對東西的方向已有認識，並有某種的信仰(王建民1979: 40-45)(圖19.5, 18-19)。一年中春分與秋分這兩天的日出和日落才在正東與正西的方向。故季節的認定也先有春、秋，後來才發展冬和夏。見十九章的介紹。

六千年前的墓葬也可以具體表現人們對方向的意識。陝西的半坡仰韶遺址，在保存較完整的一一八座墓葬中，絶大多數的頭向西，

地域所特有的形制，或演奏時習慣陳列於南方，故啟發商人以之表達南方的方向。甲骨文的西()字作籃子一類的編織器物形。恐怕也是因音讀的關係被用以代表西方。甲骨文的北()字，作兩人背對背之狀。會不會是因商人住家以南向爲常，取意以其所背爲北方呢？總之，這四個字都不牽涉與天象有關的事物。

雖然商代代表方向的字都與天體的運行無關，但天象是現成而易於把握的方向指標。中國古代到相當遲的時候，仍熟悉以星辰爲方向的指標。如《詩經・大東》『東有啟明，西有長庚，……維南有箕，不可以簸揚。維北有斗，不可以挹酒漿。』漢代《淮南子・齊俗》『夫乘舟而惑者，不知東西，見斗極則寤矣。』肯定商代也一定知道利用天象去指示方向，只是没有表現在文字而已。

最具體的方向應用可能是房子建築地點的選擇。它涉及實用的日照問題，可能會有意地選擇某種地點與方向建築。《風俗通義》『上古之時草居露宿，冬則山南，夏則山北。』東向則直接面對陽光，難於張眼。西向則背光受不到陽光的照曬。南、北向都可以得到適度的照射，但冬天南向則多陽光而温暖，夏天北向則陰涼。商人的大型基址有採用南北向的傾向。顯然是基於實用的選擇。《詩經・公劉》説及周之祖先選擇居處時，『瞻彼溥原，迺陟南岡。……既景迺岡，相其陰陽，觀其流泉。』現代因人口密集，又顧及街道的整齊，不能避免東與西的屋向。但居室的安排就儘量依此原則。

住家既有一定的方向，起居坐向也自然有一定的習慣而演成禮儀。如主人待客東向表示平等，接見下屬則以南向表示尊卑主從。學者以爲自夏代開始，貴族營建其宮室時，始終貫徹南面爲尊的建築思想(宋鎮豪1990: 96)。坐位的方向雖是小事，但在政治的場合，却被視爲一種微妙的優勢。如《史記・項羽本紀》記載項羽不滿意劉邦攻破咸陽，有怪罪劉邦的意思，劉邦因此到鴻門向他請罪。當時項羽和劉邦雖具同等的地位，但項羽兵盛，有霸主的氣勢。劉邦如坐西向就有抗禮之嫌，會更增項羽的憤慨。但他也不願北向項羽以示臣屬

之劣勢。如折衷請年紀最大、項羽的亞父范增上座，讓自己南坐以示尊老，不卑不亢，就會被大家所接受。故鴻門之宴的座次成爲項王、項伯東向坐，表示地主身分。亞父長輩南向坐，劉邦尊老北向坐，張良西向侍，代表客人身分。

行事則因各地習慣的便宜，也分别演成左尊右卑或右尊左卑的價值表示。一般的習慣是左尊，如《儀禮・士虞禮》説長在左，故《史記・魏公子列傳》魏公子無忌，『從車騎，虚左，自迎夷門侯生』。《左傳》桓公八年也説『楚人上左』。但趙國似以右爲尊，《史記・廉頗藺相如列傳》『以相如功大，拜爲上卿，位在廉頗之右』。如一概視之，就會弄錯。或以爲這是文事貴左，武事貴右的現象。恐怕不是如此。

司 南

這種起居的習慣，也演變成某種對方向的迷信。《韓非子・有度》『夫人臣侵其主也，如地形焉，即漸以往，使人主失端，東西易面而不自知，故先王立司南，以端朝夕。』《周禮》各官都有『惟王建國，辨正方位。』的言論。好像不確定君臣位置的正確方向，君王的權威和尊嚴都會受損。臣下對坐位的疏慢會導致對君上的蔑視和反叛。因此《儀禮・士相見禮》特别强調『凡燕見于君，必辯君之南面。若不得，則正方，不疑君。』

據漢代《論衡》，司南是種可指示方向的器具，形如杓，投之於地則其柄指南。學者以爲那是一種借助磁石指南北的自然磁性的裝置(王振鐸1948-51: 239-55; 又1978: 53-61)。《宋書・禮志》引漢人著作《鬼谷子・謀篇》，『鄭人取玉，必載司南，爲其不惑也』。利用之在錯綜迷離的礦坑中辨别方向。採礦如用司南以辨方向，很可能它也能於無星之夜作航行的指標。到了漢代，深受戰國晚期新興的陰陽五行説影響，皇帝的起居各月要依一定的方向。可能就是這種方位迷信的進一步發展，還利用齒輪的轉動使指標永遠南向，製作指

代表中國。牠盛見於古代的各種傳說中，也是古今美術常見的題材。

龍是十二生肖中唯一現今不存在的動物。但牠應是源於人們見過的存在的動物。因其罕見，形像才慢慢起變化，後又被神化，才脫離實際，成爲虛構的動物。其信仰恐怕可早到新石器時代。河南濮陽一處六千多年前的墓葬，發現有用蚌殼在尸體旁邊排列龍的圖案(圖20.4)，寓有宗教信仰的作用。其形像頗爲寫實，有窄長的嘴，長身，短腿，粗長尾巴，但無犄角。發展至商代的甲骨文，龍字已是個頭有角冠，上頷長、下頷短而下曲，身子卷曲的動物形。中國文字爲了適合窄長的竹簡，常將動物的身子轉向，四足懸空，使龍像是種可直立而飛翔的動物。其實它描寫的是有短足的爬蟲動物形。從流傳的文物，龍早期的形像較寫實，後來爲了誇張其神奇，就選擇九種不同動物的特徵加以修飾；角似鹿，頭似駝，眼似鬼，項似蛇，腹似蜃，鱗似魚，爪似鷹，掌似虎，耳似牛(**格致鏡原**: 4027-28)。當然就不可能在現實的世界找到牠的形象。

龍是古代的圖騰，商代有叫龍的方國(島邦男，**卜辭研究**: 405-06)，龍很可能就是該國的圖騰。半開化部族尊崇的圖騰，常被認爲是該族降生的祖先。絶大多數的圖騰都是取自然界中實有其物的東西(李宗侗，**古社會**: 1-7)。春秋時代的銅器銘文有獲龍的記載(安徽文工1982: 234-36)。西周早期的《周易》，把龍描寫成能潛藏於深淵，飛躍於天空，相鬥於地面，流出的血是玄黃的顏色。《左傳》記載西元前五二三年，鄭國遭受大水時，有龍相鬥於城門外的洧淵。國人請求以祭祀驅除之，子產不接受，說深淵本是龍的住家。《左傳》還於魯昭公二十九年記載魏獻子與蔡墨有關龍見於郊的問答，『昔有飂叔安，有裔子曰董父，實甚好龍，能求其耆以飲食之。龍多歸之，乃擾帥龍以服事舜，帝賜之姓曰董，氏曰豢龍。……及有夏孔甲，擾于有帝，帝賜之乘龍，河漢各二，各有雌雄。孔甲不能食，而未獲豢龍氏。有陶唐氏既衰，其後有劉纇，學擾龍于豢龍氏，以事孔甲，能飲食之，夏

雨時，如何依五行學說的原則，在不同的季節，建造不同數量，不同大小的土龍，面對不同的方向，塗以不同的顏色，并以不同的人數去舞蹈。這種傳統延續到近代，農民還要向海龍王求雨。水的供應與農作的豐歉有密切的關係，中國是農業的社會，故龍會受到特別的尊敬。不過，商代對於龍控制降雨的信念還沒有完全建立。龍神奇化的概念大概剛萌芽，所以商代很少向龍祈雨。那時最常見的方式是向神供奉樂舞及焚燒巫師或人牲。

祈雨之法

甲骨文的烄()字，作雙脚交叉着的人接受火燒烤之苦狀。被燒烤者的名字總被提及(島邦男，**綜類**: 374)，表示此人地位重要，不是微不足道的奴隸或罪犯。他們很可能就是有能力交通鬼神的巫師(裘錫圭1983: 21-35)。燒烤巫師以祈雨的信念到春秋時代還很普及。如《左傳》魯僖公廿一年記載，「夏大旱，公欲焚巫尪。臧文仲曰：「非備旱也，修城郭，乏食省用，務穡勸分，此其務也。巫尪何爲？天欲殺之，則如勿生。若能爲旱，焚之滋甚。」公從之。是歲也，饑而不害。」《禮記・檀弓》也有類似的記載，「歲旱，穆公召縣子而問然。曰：「天久不雨。吾欲曝尪而奚若？」曰：「天久不雨而暴人之疾子，虐毋乃不可與」。「然則吾欲暴巫而奚若？」曰：「天則不雨而望之，愚婦人於以求之，毋乃已疏乎！」

與烄構造相似的是另一甲骨文饉()字，作一人兩手相交按着肚子而張口呼叫之狀，有時此人還有火在下頭焚燒着()。乾旱無雨則無收穫，此字大概表示荒年肚餓，用手壓擠肚子向上天叫嚷，要求賜下食物的意思。所以商代此字有饑饉及乾旱兩義。後代較文明的祈雨是用舞蹈的方式。

焚巫以求雨的方式，可能是基於希望上帝不忍心讓其代理人的巫受火焚的苦楚，從而降雨以解除巫的困厄的天真想法。商代已用舞蹈的方法祈雨，見十四章的介紹。甲骨文的舞字作一人持牛尾

南車爲儀仗，於出行時確定行車的路線(劉仙洲，**機械**: 100-05; 盧志明1979: 95-101)。

五行學說與四靈

周代以來就有宇宙是由水、火、木、金、土五種物質所構成的意見。這是一種對自然界粗淺的觀察，并没有什麼新奇之處。但當時又有陰陽學說，以爲宇宙的變化是由陰陽兩種動力相互消長所致。到了戰國時代晚期，這兩種學說被結合起來，以爲宇宙很有規律地依陰陽和五種元素的消長作有規律性的變化。五行的理論越來越被人們採信，漢代達到最高潮，以之與顏色、方向、季節、時辰、地理、器用、數目、音律、教令等各種事物作有意的配合和附會，使得整個社會都浸泡在迷信的浪潮中(李漢三，**五行**: 191-439)。

五行所配合的幾種神靈動物，成爲以後中國常見的圖案(圖20.1-3)。其配合的動物有幾種不同的意見。成爲定型的是下列的一組。

木：東、春、　　青、鱗、龍。
火：南、夏、　　赤、羽、鳳。
金：西、秋、　　白、毛、虎。
水：北、冬、　　黑、介、龜。
土：中、夏秋之際、黃、裸。

以上的動物，龍鳳最爲常見，常成對出現，代表男與女。牠們分別與雨與風有關，也是富貴的象徵。龍與虎亦常成對，代表强力。龜則爲長壽象徵。以下一一介紹。

龍

在各種動物中，龍是最受中國人尊崇的。牠的形像雖然有些凶惡，却被選爲吉祥及高貴的象徵，廣受歡迎。許多人希望在龍年生育子女，取得好兆頭。不像西歐中世紀的文學美術作品，把吐火焰的龍看成惡勢力的象徵。龍與中國文化圈的關係非常密切，常被用以

后嘉之，賜氏曰御龍，以更豕韋之後。龍一雌死，潛醢以食夏后。夏后饗之，既而使求之，懼而遷于魯縣。』從這些描寫及遺下的圖形，可知龍原是種兩棲類爬蟲動物的總稱，能生息於陸地及水中，有些還能跳躍甚高，像是能飛翔的樣子。

爬蟲種類多，習性各有不同。從黃河及漢水有不同種的龍一事看來，也許人們把不同形狀及種屬的爬蟲化石都當作龍看待，導致產生龍能變化形狀的傳說。西元二世紀的《說文解字》解釋龍爲，『鱗蟲之長，能幽能明，能細能巨，能短能長，春分而登天，秋分而潛淵。』這種見解很可能基於偶然發現的古脊椎動物的化石而得的聯想。唐代《感應經》有如下的描寫：『按山阜崗岫，能興雲雨者皆有龍骨。或深或淺，多在土中。齒角尾足，宛然皆具。大者數十丈，或盈十圍。小者才一二尺，或三四寸，體皆具焉。嘗因採取見之。』(**格致鏡原**: 4031)一到自然歷史博物館參觀，就會了解所稱的或大或小的龍，其實就是各種脊椎動物的化石。古人見化石大小懸殊，故而有能變化的見解。濮陽的龍圖案也是這一類動物的形像。

至於認爲龍能飛翔和致雨，可能和棲息於長江兩岸的楊子鱷魚的生活習性有關。龍的特徵，臉部粗糙不平，嘴窄扁而長，且有利齒。在中國地區，除鱷魚以外，是他種動物所無的異徵。楊子鱷除了没有角外，身軀、面容都酷似龍，可能就是龍形像取材的根源(周本雄1982: 259)(圖20.5-6)。何況遠古的龍是無角的。楊子鱷每在雷雨之前出現，有秋天隱匿，春天復醒的冬眠習慣。古人每見楊子鱷與雷雨同時出現，雨下自空中，因此想像牠能飛翔。但龍致雨的能力也可能來自龍捲風。龍捲風的威力奇大，且經常帶雨。捲曲風的形狀好像細長的龍身，故容易讓人以之與爬蟲的化石起聯想，誤認龍能大能小，能飛翔、致雨，是威力無邊的神物。

人們認爲龍有致雨的神力，起碼可以追溯到商代。有甲骨貞辭作『其作龍于凡田，有雨？』(**合集**29990)，是有關卜問建造土龍以祈雨的儀式。西漢的董仲舒於《春秋繁露》中，詳載建造土龍以祈

本領的傳説。并有懸掛九顆粽子，以祈禱生産男兒的習俗。其九子的形像是見於胡琴頭上的囚午，刀柄龍吞口的睚眦，殿角的走獸嘲風，鐘上獸鈕的蒲牢，佛座的獅子狻猊，碑座獸足的霸下，門上獅子猞狨，碑旁飾文爲贔屭，以及殿脊獸頭蚩吻(**格致鏡原**: 4049-50)。都與龍的形像小有差異。

鳳

經常與龍成對出現的是鳳(圖20.16-21)，它們分別代表皇帝與皇后，或象徵男與女，爲婚禮中所不可或缺的裝飾。這個美術題材常見的鳳，原先應也是實在生存的動物，後來也被造成是由九種不同動物的特徵凑合而成，純粹是想像的神物，除基本的鳥形狀外，又加上鴻前、麟後、蛇頸、魚尾、龍文、龜背、燕頷、鷄喙等的特徵(**格致鏡原**: 4046-49)。身上五彩齊備，非常的美麗。九是單位數中最大的數，龍鳳是最高貴的一對，故要凑合九的數目。

甲骨文的鳳()字作某種鳥的象形。此鳥頭上有羽冠，長尾，尾上且有花紋。爲要表現其美麗的形像，卜辭的鳳字都畫得很詳細。但是此字在卜辭并不作爲某種鳥類講，而是假借爲風字。從字形看，鳳很可能是依孔雀或其他形似的鳥類寫生(周自强1967: 81-122; 丁驌1968: 35-43)。中國地域今日雖不産孔雀一類熱帶的鳥，但三千年以前的氣候較現在温暖得多，也許在某些地區可看到這種鳥。龍有控制雨的神力雖出於人們的誤會，其神力散見於各種文獻及傳説的記載。但鳳與風的關係却不見於早期的記載。想見其被用以代表風是因爲音讀的原因。鳳之被用爲風的意義，既然不是因其有致風的神力，就更可能爲真正存在的生物了。也許後來附加太多的神話色彩，使我們迷失其本相。

有關鳳的傳説遠較龍少而不生動。鳳由於形態美麗，被視爲鳥中之王，有很多鳥隨行護衛。因此被賦予人間貴族的品格。非梧桐樹不棲，非竹實不食，非醴泉不飲(**格致鏡原**: 3445)。顯然是彬彬君

變而成爲人們普遍取笑與揶揄的對象。轉變之大，令人不解。

中國人意識到龜的神奇天賦，起碼可以追溯到七千五百年前。在河南舞陽賈湖一些七千五百年到八千五百年間遺址的豐富隨葬墓中，往往出土一個至八個修整過的龜殼，裏頭還裝有數量不等的各色小石子，可以發出嘎嘎的聲響(河南文物1989: 5)。其中有幾件還刻有類似文字的符號。專家們認爲那是與宗教巫術有關的器具。在東海岸的四、五千年前龍山文化遺址，如山東莒縣、江蘇邳縣等，也發現類似器用的穿孔龜殼，是種與宗教禮儀有關的器具(南京博物院1964: 29-30; 又1965: 29-30;江蘇文管1962: 90; **大汶口**: 159-63)。

龜在商代的最大用途應是作爲占卜的材料。遠在五千多年前，人們就燒灼大型哺乳類獸骨，由骨上燒裂的紋路去占斷吉凶。大概是到了商代才燒灼龜甲以占問事類，而且還認爲牠有比獸骨更爲靈驗的趨勢。有名的甲骨文就是晚商王室問卜的紀録，爲我國迄今所知最早的大批文獻。商代的龜甲大多來自外地，其中有不少大海龜已證實來自數千里外的南海。可以想見商代的人相當尊崇和信仰牠的靈驗，才不惜花費巨資從遠地運來中原。這種信仰到漢代才逐漸淡薄，司馬遷的《史記》還爲之立一龜策列傳，可惜其文未傳，由褚少孫補叙。

龜之如此被尊崇，顯然與其生活習性有關。龜很像一個隱居的高士，除了求偶或交配，從不出聲。牠不具有强力的攻擊能力，幸好負有堅硬的甲殼，可以將身軀縮入殼中以逃避攻擊。牠的肺可以貯存大量的空氣。由於牠不必經常從事激烈的行動以覓食或逃命，所以可以緩慢地呼吸，消耗極少量的體能。而且其體内貯有充分的水分和養料，可以長久不飲、不食、不動地生活着。《史記・龜策列傳》説，『南方老人用龜支床足，行廿餘歲，老人死。移床，龜尚生不死。』如此長久不食、不動，真是有點不可思議。不但如此，甚至它的身體受到很大的傷害，也可以療養，慢慢地再生復原(何聯奎1963: 102)。所以我們很難找到一塊完整無傷痕的老龜殼。古人也就

一類的道具在跳舞之狀。樂舞不皆爲求雨，故有些字於舞者之上加雨點以明示其作用。焚燒巫師是種不文明的殘酷行爲，商代已少用焚人而多用樂舞的方式求雨了。但是此習到東漢還殘留着。《後漢書・獨行》記述戴封當西華令時，積薪坐其上以自焚，火起而大雨，後乃被升遷爲中山相(**後漢書**: 2684)。舞雩本是乾旱時求神降雨的宗教儀式，後來也許爲了更能確保農作的成果，乃於季節之前舉行，以防乾旱的侵襲。到了春秋時代，舞雩成了例行的祭典及盛會。第十四章所舉孔子與學生對於志向的問答，很容易看出舞雩是種輕鬆快樂的娱樂節目，一點也没有愁眉苦臉以待雨的景象。想來那是水利灌溉設施已有長足的進展，不必太依賴及時的降雨了。

龍爲皇家象徵

龍後來還成爲皇家的象徵。牠很可能與漢高祖劉邦的出生傳説有關。漢代的《史記・高祖本紀》有兩則劉邦與龍有關的記載。『劉媼嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，大公往視，則見蛟龍其上，已而有身，遂産高祖。』、『爲泗水亭長，廷中吏無不狎侮，好酒及色。常從王媼武負貰酒，醉卧，武負王媼見其上常有龍，怪之。』

漢高祖出身普通人家，有必要編造故事説明凡人接受天命而登上帝位的合理性。不清楚的是，到底是因爲龍爲高貴者的象徵，才據之以編造故事呢？或偶然選擇了龍以編造故事，才使龍成爲皇族的象徵？可肯定的是，選擇龍以附會漢天子絶不是基於當時風行的五行理論。因爲當時有以爲漢朝與秦同爲水德應世，或繼秦而應土德，或甚至是應火德。從没有以爲漢代得的是與東方龍配合的木德(李漢三，**五行**: 108-31)。

龍由於威力大，故成爲男性的象徵。鰐魚的生殖能力强，一次産卵二十到七十個(**爬行動物**: 76)。中國人很看重有後嗣延續家族。也許希望能多生些將來顯耀家族的男兒，所以有龍生九子，個個有好

子之態。戰國以來就有鳳凰出現於太平盛世，帶來吉祥的傳説。爲人君者都喜歡聽到鳳凰來朝的報告，以示自己是仁慈的統治者，治下是太平幸福的世界。

鳳被取以爲女性的象徵，大概是因其有美麗的外形及雅好音樂的性格。不少描寫偉大音樂招致鳳鳥的故事。如《尚書・皋陶謨》『簫韶九成，鳳凰來儀。』有歌詩跳舞之能，又能帶來好運氣。這樣的女性是最理想的結婚對象，宜爲婚禮的好裝飾。也許因此，後代創造了好多一些皇后誕生時有鳳凰出現的神話故事。尤其是出身寒微的家庭，更需要以此解釋能享富貴的合理性。大概也因此以龍鳳圖案裝飾結婚禮堂。

虎

象徵西方的有毛動物，《禮記・禮運》説『何謂四靈，麟鳳龜龍。』《周禮・考工記》有『龍……鳥……熊旗……龜蛇……。』《禮記・曲禮》則『行，前朱鳥而後玄武，左青龍而右白虎。』麟是不見於現實世界的神話動物。其形像或説像鹿而獨角。麟的性温馴，毛也不長，與代表西方的肅殺之氣不相配，故終被去除。熊的形像雖然凶猛而多毛。也許人們對牠不熟悉，或形像不威，没有崇敬之念。故虎最後成爲唯一代表西方的野獸。虎已於第三章介紹，是種凶猛的野獸，很適宜代表肅殺的秋天氣象。

龜

代表北方的是身上有甲殼保護的動物。開始時以龜爲象徵，戰國晚期時加上纏繞於龜身的蛇。在野生的動物群中，水陸兩棲的龜是幾千年來人們最熟悉的動物。甲骨文的龜()字作一只側視的龜形，并且特著其背上的甲殼異相。從很早開始，人們就覺察到龜種種天賦的異能，因此加以崇拜。尤其是牠的長壽，更是後世的人們所渴望的，因此常以龜取名，如龜年、龜齡一類。但是到了近代，牠却一

龜還有一天賦，就是能承受大於體重二百倍的重量。古人因之把碑臺刻成龜形以承受石碑的鉅重。唐代還限定五品以上的官員才能用此制。自漢代官印就以龜爲紐，唐代職官所佩之袋亦取龜甲之形。但到了元、明時代以後，牠突然成爲取笑與揶揄的對象。其原因或以爲唐代樂户的綠頭巾形狀與龜的頭相似，故以龜謔稱從事娼妓業者。但龜在唐、宋時代仍很受尊重，甚至明代的親王印還有以龜形爲紐(圖20.17)，似乎轉用爲罵人的意義不是由此而來。

雌龜於一次交配後，可連續幾年產受精卵。產卵後以砂覆蓋，就不再加以照顧。也許人們誤會，以爲甲龜產卵於池邊，由經過的鱉下精而成形，故以之罵人之不知父親爲誰者。或有人以爲元代漢人屈受異族的統治不敢抵抗，有若烏龜把頭及四肢縮入殼中，不理會外界的形勢，太過懦弱。由之再延用到默許妻子與人通奸而不敢出聲干涉者。這種懦弱行爲是作爲男子的最大羞恥，故成爲罵人的渾話(篠田統，**食物**: 33)。到底那一種説法較近事實，現在已難追探究竟了。

代表四個方向的動物可能并不是陰陽五行説興起後才有的。上述六千多年前濮陽西水坡貝殼排成的龍虎圖案，戰國初期漆箱上二十八宿的名子及一龍一虎的形像。知牠們可能被分别代表東與西的方向。漆箱上缺南北方向的神物圖案是因箱蓋没有多餘的空間，或是另有原因，已難推究。基於什麽原因這四種動物被取以代表四個方向也不清楚。它似乎與動物的產地没有關係。或許是因爲牠們被認爲具有神力而皮膚又有不同的條件才被選取的。最初這四種動物并不與特定的顏色相配。後來受五行學説的影響，各種事物都要納入其系統，故才有青龍、朱鳳、白虎、玄武的命名。其實與各動物的真正膚色并不密合。如龍與龜的膚色應相近，鳳不管是孔雀、風鳥或鷄(尤仁德1986: 59-60)，都不是火紅色。虎不是白色更顯然。但因爲四靈與四色的配合已深入人心，後世作畫就要依之以着色。

認爲這樣的龜殼特别有靈效。

古人對於龜這種耐饑、耐渴、療傷，以及百年以上的長壽等異常天賦一定有所了解。所以才以神異視之，認爲牠可以交通神靈。因此便以之爲占卜工具向神靈諮詢。至遲到戰國時代，人們已把龜的長壽歸功於其緩慢的呼吸，不動少食的生活習性。因此興起學習的念頭，發展出通過龜息和却穀以求長生的道術。甚至迷信到以爲飼養烏龜也可以導致長生的好處。龜策列傳有『江傍家人，常畜龜，飲食之，以爲能導引致氣，有益於助衰養老。豈不信哉！』的議論。魏晉時代發現有以銅龜或石龜作棺柩的墊足(張東輝1990: 95)，可能也有類似的用意。

龍的鱗，龜的介甲，可以説具有同樣的外觀，由同樣物質長成。因此龜之被取以代表北方，不會只因牠有介甲及體黑的外觀條件而與其他動物配合成四靈，應該還有基於上述的異能。也許龜没有威武的形像，人們覺得有負四靈之名，就以昂首吐信的蛇纏繞着牠而合稱爲玄武。『清静無爲，長生無争』是中國道家修養的項目及追求的目標。龜的習性及其所代表的北方的哲學意識，正好符合其要求。因此玄武被選爲道教真神的象徵，漢代更被賦以跣足披髮仗劍的人形像，成爲道教的一個重要的膜拜對象(許道齡1947: 227)(圖20.16)。後避宋聖祖之諱而改稱真武。

龜由於其長壽而被人們所崇敬，故古人多以龜取名，以取吉祥。台灣有於上元節日到廟寺乞麵龜的風俗。它除了取得吉祥長壽的意識外，可能和人們對龜賦性靈異的另一種期望有關。以下引兩則故事以見龜能報恩的觀念。『毛寶見漁人釣得白龜，贖放之江中。寶後將戰敗，投江如蹲着物，漸浮至岸，視之乃所放龜。』、『孔愉見人籠龜，乃買而放之中流，龜乃反顧。愉及封侯鑄印，龜乃迴首而三，有似所放之龜。愉乃悟而佩之。』(**格致鏡原**: 1206, 1265引)。買龜放生較之他種動物常見，有人甚至還在甲殼刻字，希望回報之意圖甚爲明顯。

631

商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
			東	東 象兩端束緊之袋形。
			西	西 象以藤一類東西編織之籃子形。
			北	北 象兩人相背狀。
			龍	龍 象龍形。

632

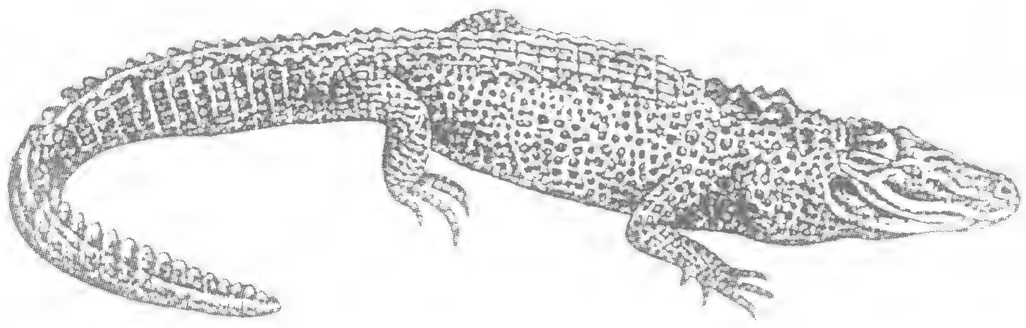
商　甲骨文	周　金文	秦　小篆	漢　隸書	現代　楷書
				炗 象兩脚交叉之巫受火烤之刑以祈雨之狀。
				堇 象饑饉時兩手按腹，口呼叫祈求受火焚之苦刑。
			龜	龜 象龜形。

現代　楷書	漢　隸書	秦　小篆	周　金文	商　甲骨文
鳳 象鳳鳥之形。或添加聲符凡。 風	鳳 鳳 鳳 風 凮	鳳 鳳		

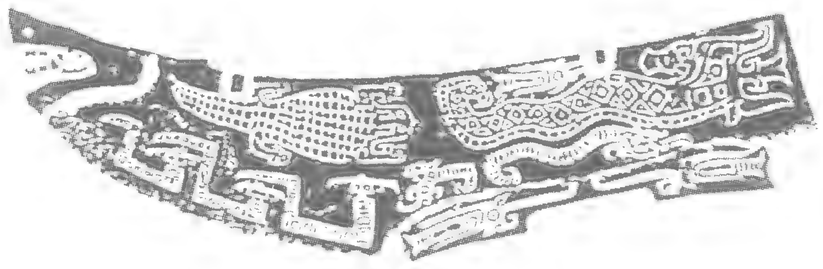
（插圖20.1）代表二十八宿的四靈：東青龍、南朱雀、西白虎、北玄武。（陳遵嬀，天文簡史: 97, 98）



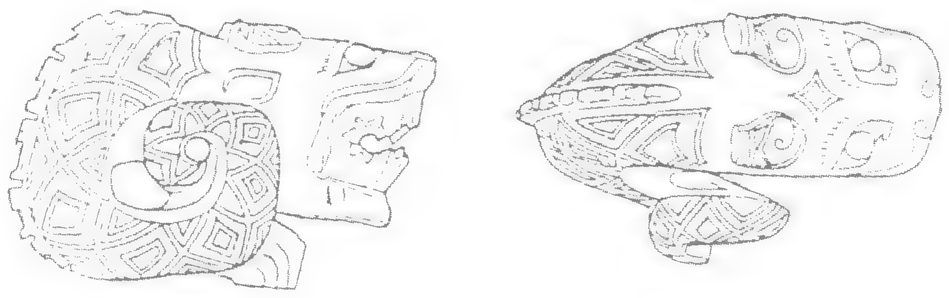
（插圖20.2）隋四靈鏡。（湖南博物館1959: 58）



（插圖20.5）楊子鱷的形像。（爬行動物: 圖版10）



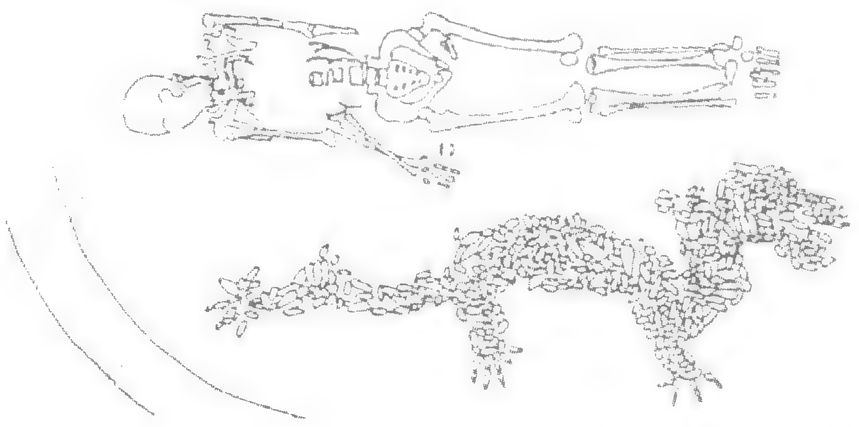
（插圖20.6）商代銅兕觥上的龍紋。（Watson, 展覽: 73）



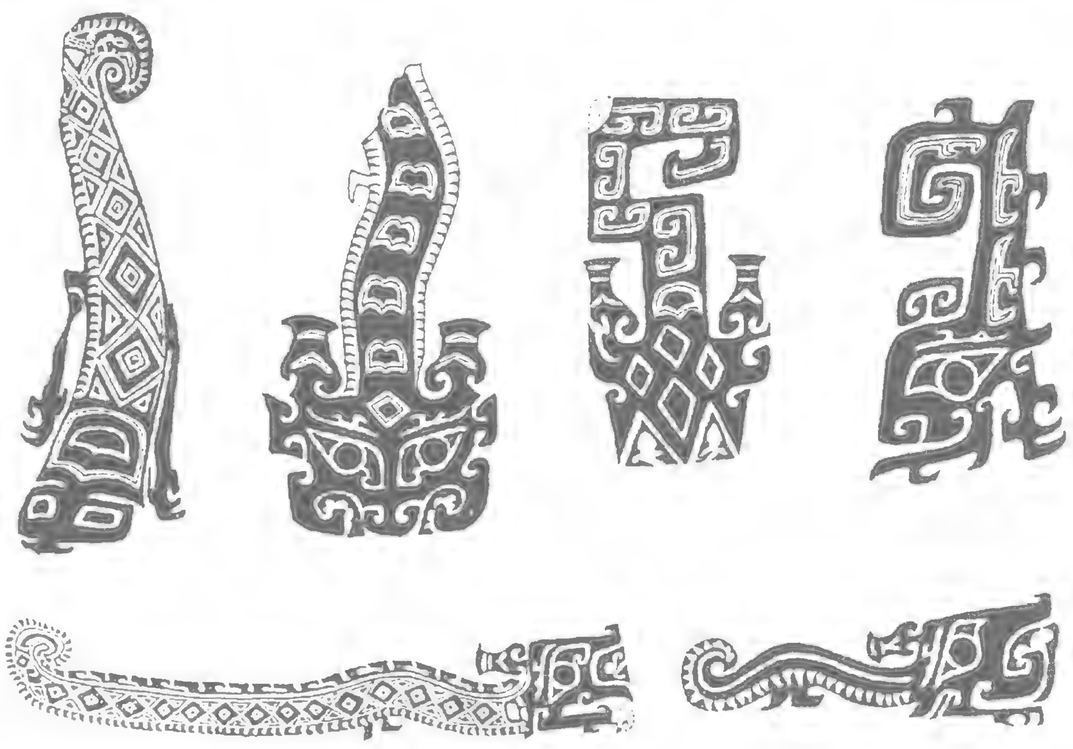
（插圖20.7）商代玉龍立雕。（婦好墓: 157）



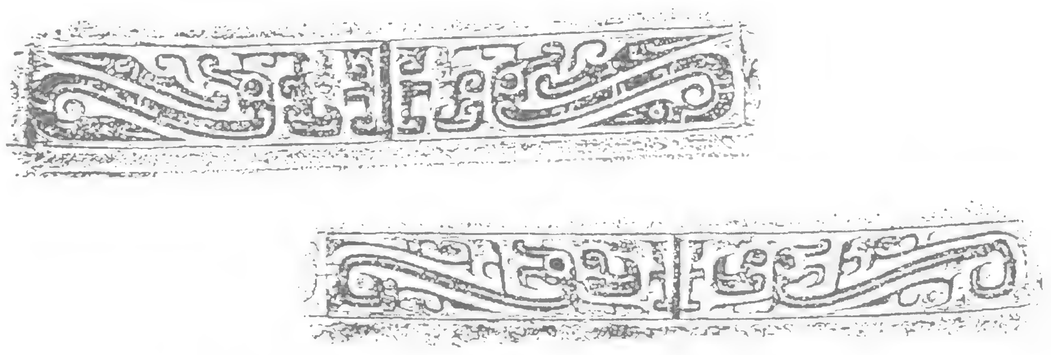
（插圖20.3）漢代瓦當上的四靈圖樣。（陳直1963: 43）



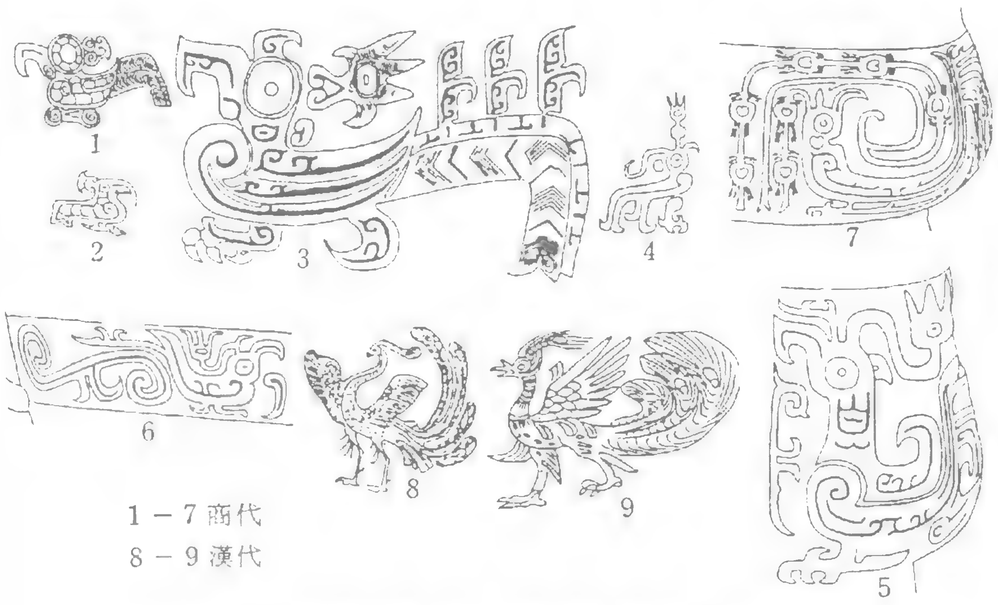
（插圖20.4）河南舞陽尸體旁用貝排成之龍圖案。（濮陽文工1988: 4）



(插圖20.8) 商代器物上的龍紋。(陳仲玉1969: 圖版1-2)



(插圖20.9) 西周銅器上的龍紋。(羅西章1976: 59)



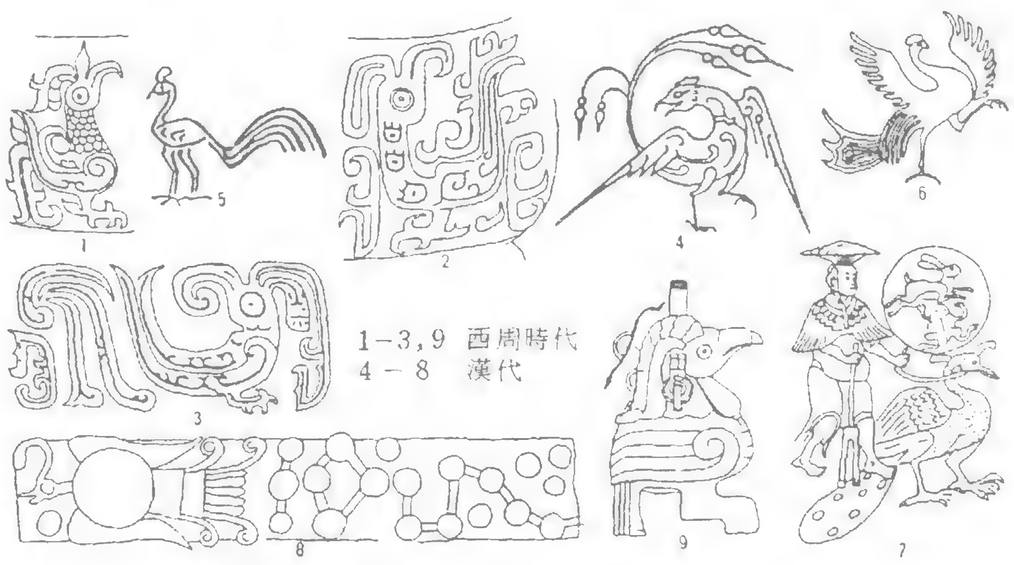
(插圖20.11) 典型的鳳形。(林巳奈夫1966b: 12)



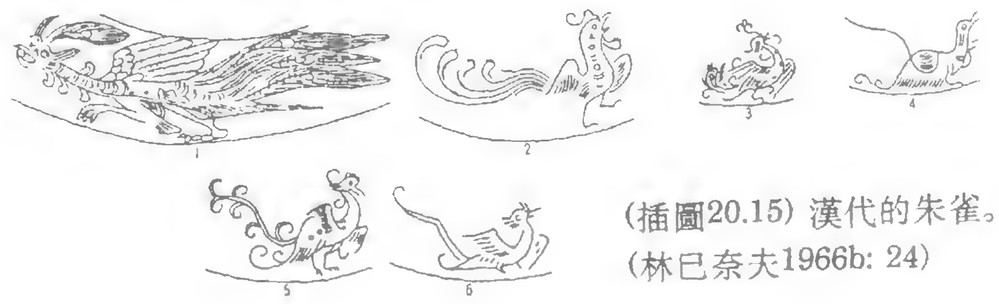
(插圖20.12) 鳳的異形，翟。(林巳奈夫1966b: 16)



(插圖20.13) 鳳的異形，翟。(林巳奈夫1966b: 17)



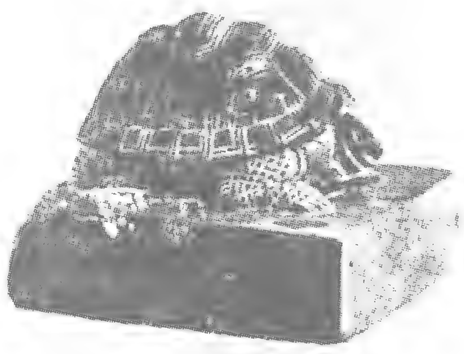
(插圖20.14) 鳳的異形。(林巳奈夫1966b: 20)



(插圖20.15) 漢代的朱雀。(林巳奈夫1966b: 24)

(插圖20.16) 加拿大安大略省博物館所藏的十四世紀元代壁畫朝元圖中的真武形像。(White, 壁畫: 圖版45)





(插圖20.17) 明代龜紐木質王璽。(四川博物館1978: 311)



(插圖20.18) 金代銅鐘上儀仗隊圖紋中的指南車。(王振鐸1984: 65)

引用著作簡稱表

中文部分

二　畫

丁清賢 1988.　丁清賢、孫德萱、趙連生、張相梅, "從濮陽蚌殼龍虎墓的發現談仰韶文化的社會性質", **中原文物**, 1(1988): 43-46, 51.

丁穎 1959.　丁穎, "江漢平原新石器時代紅燒土中的稻殼考查", **考古學報**, 4(1959): 31-34.

丁驌 1968.　丁驌, "鳳凰與風鳥", **民族學研究所集刊**, 25(1968): 35-43.

丁驌 1980.　丁驌, "骨柵刻辭釋", **中國文字**, 新2(1980): 61-63.

丁驌 1981a.　丁驌, "西周王年與殷世新說", **中國文字**, 新4(1981): 13-84.

丁驌 1981b.　丁驌, "說周原契數", **中國文字**, 新5(1981): 25-45.

二里頭 1974.　中國科學院考古研究所二里頭工作隊, "河南偃師二里頭早商宮殿遺址發掘簡報", **考古**, 4(1974): 234-48.

二里頭 1975　中國科學院考古研究所二里頭工作隊, "河南偃師二里頭遺址三、八區發掘簡報", **考古**, 5(1975): 302-09, 294.

二里頭 1976.　中國科學院考古研究所二里頭工作隊, "偃師二里頭遺址新發現的銅器和玉器", **考古**, 4(1976): 259-63.

三　畫

三門峽工作隊 1992.　河南省文物研究所、三門峽市文物工作隊, "三門峽上村嶺號國墓地M2001發掘簡報", **華夏考古**, 3(1992): 104-113.

上海文管 1962.　上海市文物保管委員會, "上海市青浦縣崧澤遺址的試掘", **考古學報**, 2(1962): 1-29.

上海文管 1990.　上海市文物保管委員會, "青浦福泉山遺址崧澤文化遺存", **考古學報**, 3(1990): 307-37.

于中航 1976.　于中航, "大汶口文化和原始社會的解體", **文物**, 5(1976): 64-73.

于省吾 1958.　于省吾, "駁唐蘭先生《關於商代社會性質的討論》", **歷史研究**, 8(1958): 59-71.

于省吾 1963.　于省吾, "鄂君啟節考釋", **考古**, 1963-8: 442-47.

于省吾 1964.　于省吾, "略論西周金文中的『六自』和『八自』及其屯田制", **考古**, 3(1964): 152-55.

于省吾 1972.　于省吾, "從甲骨文看商代的農田墾殖", **考古**, 4(1972): 40-41, 45.

于省吾, **釋林**.　于省吾, **甲骨文字釋林**. (北京: 中華書局, 1979)

于景讓 1961.　于景讓, "中國本草學起源試測", **大陸雜誌**, 23-5(1961): 135-42.

于匯歷 1988.　于匯歷、尤玉柱, "閻家崗遺址的結構及埋藏學研究", **考古與文物**, 4(1988): 1-7.

大地灣發掘 1982.　甘肅省博物館、秦安縣文化館大地灣發掘組, "一九八零年秦安大地灣一期文化遺存發掘簡報", **考古與文物**, 2(1982): 1-4, 9.

大汶口.　山東省文物管理處、濟南市博物館, **大汶口**. (北京: 文物出版社, 1974)

大島利一 1958.　大島利一, "中國古代の城について", **東方學報**, 30(1958): 39-66.

山西工作 1984.　中國社會科學院考古研究所山西工作隊、等, "山西襄汾陶寺遺址首次發現銅器", **考古**, 12(1984): 1068-71.

山西考古 1986.　山西省考古研究所、山西省晉東南地區文化局, "山西省潞城縣潞河戰國墓", **文物**, 6(1986): 1-19.

山西考古 1989.　山西省考古研究所、太原市文物管理委員會, "太原金勝村251號春秋大墓及車馬坑發掘簡報", **文物**, 9(1989): 59-86.

山東博物館 1975.　山東省博物館、臨沂文物組, "臨沂銀雀山四座西漢墓葬", **考古**, 6(1975): 363-72, 351.

山東博物館 1982.　山東省博物館, "山東益都蘇埠屯第一號奴隸殉葬墓", **文物**, 8(1972): 17-30.

山海經.　袁珂, **山海經校注**. (上海: 上海古籍出版社, 1980).

孔令平 1979.　孔令平, "西亞農耕的起源問題", **歷史研究**, 6(1979): 88-96.
孔令平 1980.　孔令平, "西亞動物家養的起源", **考古**, 6(1980): 549-54.
孔令平 1986.　孔令平, "關于農耕起源的幾個問題", **農業考古**, 1(1986): 28-37.
孔子家語.　王肅, **孔子家語**. (台北: 世界書局, 1962重印)
孔德成 1966.　孔德成, "釋牢宰", **文史哲學報**, 15(1966): 181-85.
尤玉柱 1985.　尤玉柱、等, "大連古龍山洞穴文化遺物及對當時古生態環境的探討", **史前研究**, 1(1985): 68-73.
尤仁德 1986.　尤仁德, "商代玉鳥與商代社會", **考古與文物**, 2(1986): 59-60.
屯南.　中國社會科學院考古研究所、編, **小屯南地甲骨**. (北京: 中華書局, 1980)
文選.　蕭統, **文選**. (北京: 中華書局, 1981重印)
方楊 1964.　方楊, "我國釀酒當始于龍山文化", **考古**, 2(1964): 94-97.
水野清一 1954.　水野清一, "漢の蚩尤伎について -- 武氏祠畫像の解", **東方學報**, 25-2(1954): 161-77.
水經注.　酈道元, **水經注**. (長沙: 商務印書館,1938)
今本竹書紀年.　王國維, **今本竹書紀年疏證**. (台北: 藝文印書館, 重印1917版)
王人聰 1972.　王人聰, "關于壽縣楚器銘文中『但』字的解釋", **考古**, 6(1972): 45-47.
王仁湘 1981.　王仁湘, "新石器時代葬猪的宗教意義", **文物**, 2(1981): 79-85.
王仁湘 1982.　王仁湘, "古代帶鉤用途考實", **文物**, 10(1982): 75-81, 94.
王仁湘 1985.　王仁湘, "帶鈎概論", **考古學報**, 3(1985): 267-312.
王仁湘 1986.　王仁湘, "帶扣略論", **考古**, 1(1986): 65-67.
王仁湘 1987.　王仁湘, "中國新石器時代的蚌制生產工具", **農業考古**, 1(1987): 145-55.
王仁湘 1989.　王仁湘, "論我國新石器時代彩繪花瓣紋圖案", **考古與文物**, 1(1989): 49-56.
王文昶 1974.　王文昶, "從西周銅鬲上刖刑守門奴隸看「克己復禮」的反動本質", **文物**, 4(1974): 290, 7.
王世民 1973.　王世民, "秦始皇統一中國的歷史作用 - 從考古學上看文字、度量衡和貨幣的統一", **考古**, 6(1973): 364-71.
王世襄 1979.　王世襄, "中國古代漆工雜述", **文物**, 3(1979): 49-55.
王玉柱 1988.　王玉柱、安志欣、譚維四、華覺明, "青銅編鐘聲譜與雙音", **考古**, 8(1988): 757-65.
王仲殊 1981.　王仲殊, "中國古代墓葬概說", **考古**, 5(1981): 449-58.
王永波 1987.　王永波, "膠東半島上發現的古代獨木舟", **考古與文物**, 5(1987): 29-31.
王勁 1980.　王勁, "江漢地區新石器時代綜述", **江漢考古**, 1(1980): 7-16.
王宇信 1973.　王宇信、陳紹棣, "關于江蘇銅山丘灣商代祭祀遺址", **文物**, 12(1973): 55-58.
王宇信, **甲骨**.　王宇信, **建國以來甲骨文研究**. (北京: 中國社會科學出版社, 1981)
王建 1978.　王建、王向前、陳哲英, "下川文化 -- 山西下川遺址調查報告", **考古學報**, 3(1978): 259-88.
王恒餘 1961.　王恒餘, "說祝", **歷史語言研究所集刊**, 32(1961): 99-118.
王若愚 1979.　王若愚, "從台西村出土的商代織物與紡織工具談當時的紡織", **文物**, 6(1979): 49-53.
王恩田 1981.　王恩田, "岐山鳳雛村西周建築群基址的有關問題", **文物**, 1(1981): 75-80.
王振鐸 1948-51.　王振鐸, "司南、指南針與羅盤經", **中國考古學報**, 3(1948): 119-259; 4(1950): 185-223; 5(1951): 101-76.
王振鐸 1964.　王振鐸, "論漢代飲食器中的卮和魁", **文物**, 4(1964): 1-12.
王振鐸 1978.　王振鐸, "中國古代磁針的發明和航海羅經的創造", **文物**, 3(1978): 53-61.
王振鐸 1980.　王振鐸, "西漢計時器「銅漏」的發現及其有關問題", **中國歷史博物館館刊**, 2(1980): 116-25.

王振鐸 1984.　王振鐸, "燕肅指南車造法補證", **文物**, 6(1984): 61-65,60.
王健民 1979.　王健民、梁柱、王勝利, "曾侯乙墓出土的二十八宿青龍白虎圖", **文物**, 7(1979): 40-45.
王國維, **觀堂集林**. (北京: 中華書局, 1961重印)
王崧興 1961.　王崧興, "馬太安阿美族之宗教及神話", **民族學研究所集刊**, 12(1961): 107-78.
王菊華 1980.　王菊華、李玉華, "從幾種漢紙的分析鑒定試論我國造紙術的發明", **文物**, 1(1980): 78-85.
王貴民 1982.　王貴民, "說御史", **甲骨探史錄**. (北京: 三聯書店, 1982): 303-39.
王貴民 1983.　王貴民, "就殷墟甲骨文所見試說「司馬」職名的起源", **甲骨文與殷商史**. (上海: 上海古籍出版社, 1983): 173-90.
王開發 1980.　王開發、張玉蘭、蔣輝、葉志華, "崧澤遺址的孢粉分析研究", **考古學報**, 1(1980): 59-66.
王慎行 1988.　王慎行, "商代宮室建築考", **考古與文物**, 3(1988): 68-74.
王毓銓, **貨幣**.　王毓銓, **我國古代貨幣的起源和發展**. (北京: 科學出版社, 1957)
王增新 1958.　王增新, "關于孝子閔損和孝係原穀", **文物**, 10(1958): 48.
王褒祥 1964.　王褒祥, "河南新野出土的漢代畫象磚", **考古**, 2(1964): 90-93.
王學理 1981.　王學理, "漢南陵從葬坑的初步清理 -- 兼談大熊猫頭骨及犀牛骨骼出土的有關問題", **文物**, 11(1981): 24-29.
王獻堂, **貨幣**.　王獻堂, **中國古代貨幣通考**. (齊魯書社, 1979)

五　畫

丘立誠 1985.　丘立誠, "略論華南洞穴新石器時代早期文化", **史前研究**, 1(1985): 24-28.
丘光明 1981.　丘光明, "試論戰國容量制度", **文物**, 10(1981): 63-72.
北史.　李延壽, **北史**. (北京: 中華書局, 1974)
北京文管 1977.　北京市文物管理處, "北京市平谷縣發現商代墓

四　畫

中央音樂院 1958.　中央音樂學院民族中樂院研究所調查組, "信陽戰國楚墓出土樂器初步調查記", **文物**, 1(1958): 15-23.
中國古代史.　劉澤華等編, **中國古代史(上)**. (北京: 人民出版社, 1979)
中國古代冶金.　北京鋼鐵學院中國古代冶金編寫組, **中國古代冶金**. (北京: 文物出版社, 1978)
中國地圖.　張其昀編, **中華民國地圖集, 5, 中華民國總圖**. (台灣: 國防研究院, 1962)
中醫研究院 1975.　中醫研究院醫史文獻研究室, "馬王堆三號漢墓帛畫導引圖的初步研究", **文物**, 6(1975): 6-13, 63.
丹江發掘 1980.　河南省丹江庫區文物發掘隊, "河南省淅川縣下寺春秋楚墓", **文物**, 10(1980): 13-20.
仇士華 1980.　仇士華, "人工燒製石灰始于何時? — C^{14}方法可以判定", **考古與文物**, 3(1980): 126-35.
仇士華 1982.　仇士華、蔡蓮珍, "碳-14測定年代與考古研究", **考古**. 3(1982): 316-19.
內蒙博物館 1977.　內蒙古博物館、內蒙古文物工作隊, "呼和浩特市東郊舊石器時代石器製造廠發掘報告", 《文物》 5(1977): 7-15.
公羊傳・十三經注疏, 七. (台北: 藝文印書館, 1955重印)
反山考古 1988.　浙江省文物考古研究所反山考古隊, "浙江余杭反山良渚墓地發掘簡報", **文物**,1(1988): 1-31.
天水文化館 1989.　甘肅省文物考古研究所、天水市北道區文化館, "甘肅天水放馬灘戰國秦漢墓群的發掘", **文物**, 2(1989): 1-11, 31.
天石 1975.　天石, "西漢度量衡略說", **文物**, 12(1975): 79-89.
天野元之助 1958.　天野元之助, "中國古代農業史上の二つの問題", **東方學**, 16(1958): 1-8.
天野元之助 1959.　天野元之助, "中國古代農業の發展", **東方學報**, 30(1959): 67-165.
天野元之助, **農業**.　天野元之助, **中國農業史研究**. (東京: 農業總合研究所, 1962)

物局文管所, "廣漢三星堆遺址二號祭祀坑發掘簡報", **文物**, 5 (1989): 1-20.
四川博物館 1978. 中國社會科學院考古研究所, 四川省博物館, 成都明墓發掘隊, "成都鳳凰山明墓", **考古**, 5(1978): 306-13.
左傳, **十三經注疏**, 六. (台北: 藝文印書館, 1955重印)
平心 1963. 平心, "周易史事索隱", **歷史研究**, 1963-1: 141-60.
永尾龍造, **民俗**. 永尾龍造, **支那民俗(三)**. (台北: 中國民俗學會, 1971影印)
甘肅工作 1974. 中國科學院考古研究所甘肅工作隊, "甘肅永靖大何莊遺址發掘報告", **考古學報**, 2(1974): 29-62.
甘肅工作 1975. 中國社會科學院考古研究所甘肅工作隊, "甘肅永靖秦魏家齊家文化墓地", **考古學報**, 2(1975): 57-96.
甘肅工作 1980. 中國社會科學院考古研究所甘肅工作隊, "甘肅永靖蓮花台辛店文化遺址", **考古**, 4(1980): 296-310.
甘肅博物館 1972. 甘肅省博物館, "武威磨嘴子三座漢墓發掘簡報", **文物**, 12(1972): 9-23.
甘肅博物館 1976. 甘肅省博物館, "從嘉峪關魏晉墓壁畫看河西地區實行的法治措施", **文物**, 2(1976):83-86.
甘肅博物館 1977. 甘肅省博物館文物工作隊, "甘肅靈台白草坡西周墓", **考古學報**, 2(1977): 99-130.
甘肅博物館 1978. 甘肅省博物館, "武威皇娘娘台遺址第四次發掘", **考古學報**, 4(1978): 421-48.
甘肅博物館 1980. 甘肅省博物館等, "蘭州花寨子『半山類型』墓葬", **考古學報**, 2(1980): 221-38.
甘肅博物館 1983. 甘肅省博物館文物工作隊, "甘肅秦安大地灣第九區發掘簡報", **文物**, 11(1983): 1-14.
生物史. 李璠、等編, "栽培植物的起源", "飼養動物的起源", **生物史: 五**. (北京: 科學出版社, 1979)
田中淡 1980. 田中淡, "先秦時代宮室建築序説", **東方學報**, 52 (1980): 123-97.
甲骨文編. 中國科學院考古研究所, **甲骨文編**. (香港: 中華書局香港分局, 1978)
甲骨類纂. 姚孝遂編, **殷墟甲骨刻辭類纂**. (北京: 中華書局, 1989)

車的初步復原", **歷史語言研究所集刊**, 40(1969): 625-67.
石璋如 1970. 石璋如, "殷代地上建築復原的第二例", **民族學研究所集刊**, 29(1970): 321-41.
石璋如, **北組墓葬**. 石璋如, **小屯,第一本: 遺址的發現與發掘: 丙編, 殷墟墓葬: 北組墓葬**. (台北: 中央研究院, 1970)
石璋如, **建築**. 石璋如, **小屯,第一本: 遺址的發現與發掘: 乙編, 建築遺存**. (台北: 中央研究院, 1959)

六 畫

交大造船 1977. 上海交通大學造船史話組, "秦漢時期的船舶", **文物**, 4(1977): 18-22.
任日新 1981. 任日新, "山東諸城漢墓畫像石", **文物**, 10(1981): 14-21.
任常中 1987. 任常中、王長青, "河南淅川下寺春秋雲紋銅禁的鑄造與修復", **考古**, 5(1987): 474-478.
伊藤道治 1962. 伊藤道治, "殷以前の血緣組織と宗教", **東方學報**, 32(1962): 225-70.
合集. 郭沫若編, **甲骨文合集**. (上海: 中華書局, 1978-82)
全後漢文. 嚴可均編, **全後漢文, 全上古三代秦漢六朝文**, 二. (台北: 世界, 1969)
列子. 楊伯峻, **列子集釋**. (香港: 香港太平書局, 1965)
吉田光邦 1959. 吉田光邦, "中國古代の金屬技術", **東方學報**, 29 (1959): 51-110.
安田喜憲, **環境**. 安田喜憲, **環境考古學事始**. (東京: 日本放送出版協會, 1980)
安吉博物館 1986. 浙江安吉縣博物館, "浙江安吉出土商代銅器", **文物**, 2(1986): 37-39.
安志敏 1954. 安志敏, "一九五二年秋季鄭州二里岡發掘記", **考古學報**, 8(1954): 65-107.
安志敏 1963. 安志敏, "干蘭式建築的考古研究", **考古學報**, 2 (1963): 65-85.
安志敏 1979. 安志敏, "裴李崗、磁山和仰韶 -- 試論中原新石器文化的淵源及發展", **考古學報**, 4(1979): 335-46, 334.

葬", **文物**, 11(1977): 1-8.
世本. 宋衷, 注, 孫馮翼, 集, **世本**. (上海: 商務印書館, 1937)
半坡博物館 1980. 西安半坡博物館、臨潼縣文化館, "臨潼姜寨遺址第四至十一次發掘紀要", **考古與文物**, 3(1980): 1-13.
古史考. 譙周, **古史考**. (平津館1884重印).
古建築. 中國科學院自然科學史研究所, **中國古代建築技術史**. (北京: 科學出版社, 1985)
出石誠彦, **神話**. 出石誠彦, **支那神話傳説の研究**. (東京: 中央公論社, 1943)
北大歷史系 1982. 北京大學歷史系考古專業碳十四實驗室、中國社會科學院考古研究所碳十四實驗室, "石灰岩地區碳14樣品年代的可靠性與甑皮岩等遺址的年代問題", **考古學報**, 2(1982): 243-50.
北京玉器廠 1976. 北京市玉器廠技術研究組, "對商代琢玉工藝的一些初步看法", **考古**, 4(1976): 229-33.
北京鋼鐵學院 1974. 北京鋼鐵學院理論學習小組, "先秦兩漢時期的冶鐵技術與儒法鬥爭", **考古**, 6(1974): 339-44, 355.
北京鋼鐵學院 1981. 北京鋼鐵學院冶金史組, "中國早期銅器的初步研究", **考古學報**, 3(1981): 287-302.
北洞發掘 1974. 喀左縣文化館、等北洞文物發掘小組, "遼寧喀左縣北洞村出土的殷周青銅器", **考古**, 6(1974): 364-72.
台西發掘 1974. 河北省博物館、河北省文管處台西發掘組, "河北藁城縣台西村商代遺址1973年的重要發現", **文物**, 8(1974): 42-49.
史記. 司馬遷, **史記**. (北京: 中華書局, 1959)
史景成 1962. 史景成, "六卿溯源", **大陸雜誌**, 25-7(1962): 1-8.
史樹青 1957. 史樹青, "漆林識小録", **文物**, 7(1957): 55-57.
古代史發掘. 江坂輝彌編, **古代史發掘(二)**. (東京: 講談社, 1973)
四川文管 1956. 四川省文物管理委員會, "在四川德陽縣收集的漢畫像磚", **文物**, 7(1956): 43-44.
四川文管 1983. 四川省文物管理委員會, "四川彭縣義和公社出土漢代畫像磚簡介", **考古**, 10(1983): 897-907.
四川文管 1989. 四川省文物管理委員會、考古研究所,廣漢市文

皮錫瑞, **經學歷史**. (台北: 河洛圖書出版社, 1974)
白虎通. 班固, **白虎通德論**. (台北: 商務印書館, 1969重印)
石毛直道 1968. 石毛直道, "日本稻作の系譜", **史林**, 51-5(1968): 130-50; 51-6(1968): 96-127.
石家莊發掘 1977. 石家莊地區革委會文化局文物發掘組, "河北贊皇東魏李希宗墓", **考古**, 6(1977): 382-90.
石璋如 1947. 石璋如, "殷墟最近之重要發現,附論小屯地層", **中國考古學報**, 2(1947): 1-81.
石璋如 1950. 石璋如, "小屯殷代的成套兵器", **歷史語言研究所集刊**, 22(1950): 19-84.
石璋如 1952. 石璋如, "小屯C 區的墓葬群", **歷史語言研究所集刊**, 23(1952): 447-87.
石璋如 1953. 石璋如, "河南安陽小屯殷墓中的動物群", **文史哲學報**, 5(1953): 1-14.
石璋如 1954. 石璋如, "周代兵制探源", **大陸雜誌**, 9-9(1954): 269-77.
石璋如 1955a. 石璋如, "殷代的鑄銅工藝", **歷史語言研究所集刊**, 26(1955): 95-129.
石璋如 1955b. 石璋如, "小屯殷代的建築遺迹", **歷史語言研究所集刊**, 26(1955): 131-88.
石璋如 1956. 石璋如, "關中考古調查報告", **歷史語言研究所集刊**, 27(1956): 205-323.
石璋如 1957. 石璋如, "殷代頭飾舉例", **歷史語言研究所集刊**, 28 (1957): 611-47.
石璋如 1960. 石璋如, "記本院小山上出土的大石斧", **歷史語言研究所集刊**, 31(1960): 37-46.
石璋如 1965. 石璋如, "小屯殷代的跪葬", **歷史語言研究所集刊**, 36(1965): 249-77.
石璋如 1969a. 石璋如, "殷代的豆", **歷史語言研究所集刊**, 39 (1969): 51-82.
石璋如 1969b. 石璋如, "殷代的夯土、版築、與一般建築", **歷史語言研究所集刊**, 41(1969): 127-68.
石璋如 1969c. 石璋如, "小屯第四十墓的整理與殷代第一類甲種

朱文鑫, 天文考古錄. (台北: 台灣商務印書館, 1966)
朱延平 1988. 朱延平, "裴李崗文化墓地再探", 考古, 11(1988): 1021-1034.
朱活 1980. 朱活, "談山東海陽出土的齊國刀貨 -- 兼論齊刀的購買力", 文物, 2(1980): 63-68.
朱活 1981. 朱活, "古錢", 文物, 2(1981): 94-95.
江西文管 1962. 江西省文物管理委員會, "江西修水山背地區考古調查與試掘", 考古, 7(1962): 353-67.
江西文管 1963. 江西省文物管理委員會, "江西萬年縣大源仙人洞洞穴遺址試掘", 考古學報, 1(1963): 1-16.
江西博物館 1975. 江西省博物館, "江西清江吳城商代遺址發掘簡報", 文物, 7(1975): 51-71.
江陵楚墓. 湖北省荆州地區博物館, 江陵馬山一號楚墓. (北京: 科學出版社, 1985)
江蘇文工 1962. 江蘇省文物工作隊, "江蘇邳縣劉林新石器時代遺址第一次發掘", 考古學報, 1(1962)1: 81-102.
江蘇文管 1966. 江蘇省文物管理委員會、等, "江蘇徐州十里鋪漢畫像石墓", 考古, 2(1966): 66-83, 91.
池田末利 1967. 池田末利, "周初の天に對する不信觀について", 日本中國學會報, 19(1967): 11-24.
竹書義證. 雷學淇, 竹書紀年義證. (台北: 藝文印書館, 影印1810年版)
考工記, 周禮, 十三經注疏, 三. (台北: 藝文印書館, 1955重印)
考古所人類學 1977. 中國科學院考古研究所體質人類學組, "安陽殷代祭祀坑人骨的性別年齡鑒定", 考古, 3(1977): 210-14.
考古所資料室 1972. 中國科學院考古研究所資料室, "唐景德四年寫本《論語鄭氏注》校勘記", 考古, 2(1972): 54-67.
考古三十年. 文物編輯委員會, 文物考古工作三十年. (北京: 文物出版社, 1979)
考古收獲. 中國科學院考古研究所編, 新中國的考古收獲. (北京: 文物出版社, 1962)
考古科學. Brothwell Don and Higgs Eric, **Science in Archaeology** 考古科學. (New York: Basic Books Inc., Publishers, 1963)
考古發現. 中國社會科學院考古研究所編, 新中國的考古發現和研究. (北京: 文物出版社, 1984)
西北大考古 1988. 西北大學歷史系考古專業, "西安老牛坡商代墓地的發掘", 文物, 6(1988): 1-22.
西安半坡. 中國科學院考古研究所, 西安半坡. (北京: 文物出版社, 1963)

題", 文物, 6(1975): 29-33.
冶金簡史. 北京鋼鐵學院, 中國冶金簡史. (北京: 科學出版社, 1978)
吳汝祚 1985. 吳汝祚, "我國早期種植水稻的氏族部落", 史前研究, 2(1985): 12-17.
吳汝祚 1990. 吳汝祚, "甘肅鴛鴦池和土谷台兩墓地的初步剖析", 考古, 1(1990): 56-65.
吳志超 1981. 吳志超、沈壽, "<却穀食氣篇>初探", 長沙馬王堆醫書研究專刊, 2. (湖南: 湖南中醫學院, 1981): 49-55.
吳振録 1972. 吳振録, "保德縣新發現的殷代青銅器", 文物, 4(1972): 62-66.
吳詩池 1987. 吳詩池, "從考古資料看我國史前的漁業生産", 農業考古, 1(1987): 234-4
吳榮曾 1981. 吳榮曾, "鎮墓文中所見到的東漢道巫關系", 文物, 3(1981): 56-63.
吳榮曾 1989. 吳榮曾, "戰國、漢代的[操蛇神怪]及有關神話迷信的變異", 文物, 10(1989): 46-52.
吳銘生 1957. 吳銘生, "長沙楚墓出土的漆器", 文物, 7(1957): 18-19.
吳綿吉 1985. 吳綿吉, "略説土墩墓", 人類學研究, 1985試刊: 61-67.
吳燕和 1965. 吳燕和, "排灣族東排灣群的巫醫與巫術", 民族學研究所集刊, 20(1965): 105-53.
吳蘇 1978. 吳蘇, "圩墩新石器時代遺址發掘簡報", 考古, 4(1978): 223-40.
吳鎮烽 1985. 吳鎮烽, "半兩錢及其相關問題", 中國錢幣論文集. (北京: 中國金融出版社, 1985)
吳瀛濤, 民俗. 吳瀛濤, 台灣民俗. (台北: 古亭書屋, 1970)
呂氏春秋. 伊仲容, 呂氏春秋校釋. (台北: 中華叢書委員會, 1958)
呂品 1984. 呂品、周到, "河南漢畫中的雜技藝術", 中原文物, 2(1984): 32-36.
呂品 1989. 呂品, "河南漢代畫像磚的出土與研究", 中原文物, 3(1989): 51-59.
安志敏 1981. 安志敏, "中國早期銅器的幾個問題", 考古學報, 3(1981): 269-85.
安志敏, 論集. 安志敏, 中國新石器時代論集. (北京: 文物出版社, 1982)
安金槐 1961. 安金槐, "試論鄭州商代城址 - 隞都", 文物, 4/5(1961): 73-80.
安陽工作 1972. 中國科學院考古研究所安陽工作隊, "安陽新發現的殷代車馬坑", 考古, 4(1972): 24-28.
安陽工作 1977. 中國社會科學院考古研究所安陽工作隊, "安陽殷墟五號墓的發掘", 考古學報, 2(1977): 57-98.
安陽工作 1979. 中國社會科學院考古研究所安陽工作隊, "1969-1977 年殷墟西區墓葬報告", 考古學報, 1(1979): 27-146.
安陽工作 1981. 中國社會科學院考古研究所安陽工作隊, "安陽小屯村北的兩座殷代墓", 考古學報, 4(1981): 491-518.
安陽工作 1985. 中國社會科學院考古研究所安陽工作隊, "1979年安陽后岡遺址發掘報告", 考古學報, 1(1985): 33-88.
安陽工作 1988a. 中國社會科學院考古研究所安陽工作隊, "安陽大司空村東南的一座殷墓", 考古, 10(1988): 865-74.
安陽工作 1988b. 中國社會科學院考古研究所安陽工作隊, "安陽郭家莊西南的殷代車馬坑", 考古, 10(1988): 882-93.
安陽工作 1989. 中國社會科學院考古研究所安陽工作隊, "1987年安陽小屯村東北地的發掘", 考古, 10(1989): 893-905.
安陽發掘 1961. 中國社會科學院考古研究所安陽發掘隊, "1958-59年殷墟發掘簡報", 考古, 2(1961): 63-76.
安陽發掘 1976. 中國社會科學院考古研究所安陽發掘隊, "1975年安陽殷墟的新發現", 考古, 4(1976): 264-72.
安徽文工 1982. 安徽省文物工作隊, "安徽舒城九里墩春秋墓", 考古學報, 2(1982): 229-42.
安徽博物館 1957. 安徽省博物館, "安徽新石器時代遺址的調查", 考古學報, 1(1957): 21-30.
安徽博物館 1980. 安徽省博物館, "安徽貴池發現東周青銅器", 文物, 8(1980): 21-25.
曲守約 1958. 曲守約, "古代之關", 大陸雜誌, 16-10(1958): 307-311.

七 畫

佐原真 1988. 佐原真、小池裕子、中野益男, 徐天進譯, "殘存脂肪分析法和原始古代的生活環境復原 - 關于殘存脂肪分析法的實際應用和存在的問題", 考古與文物, 1(1988): 99-100.
何兆雄 1985. 何兆雄, "史前農業研究的新道路", 史前研究, 1985-1: 82-93.
何定生 1969. 何定生, "詩經與樂歌的原始關係", 文史哲學報, 18(1969): 353-416.
何炳棣, 農業. 何炳棣, 黃土與中國農業的起源. (香港: 香港中文大學, 1969)
何炳棣, 搖籃. Ho Ping-ti, **The Cradle of the East** 東方的搖籃. (香港: 香港中文大學與芝加哥大學, 1975)
何聯奎 1963. 何聯奎, "龜的文化地位", 民族學研究所集刊, 16(1963): 101-14.
何雙全 1989. 何雙全, "天水放馬灘秦簡綜述", 文物, 2(1989): 23-31.
余光弘 1980. 余光弘, "綠島的喪葬儀式", 民族學研究所集刊, 49(1980): 149-73.
余英時 1964-65. Yu Ying-shih, "Life and immortality in the mind of Han China", **Harvard Journal of Asiatic Studies**, 25(1964-65): 80-122.
余華青 1980. 余華青、張廷皓, "漢代釀酒業探討", 歷史研究, 5(1980): 99-116.
佚存. 商承祚, 殷契佚存. (南京: 中國文化研究所, 1933)
佟柱臣 1975. 佟柱臣, "從二里頭類型文化試談中國的國家起源問

呂思勉, **通史**. 呂思勉, **中國通史**. (香港: · 1952)

呂驥 1978. 呂驥, "從原始氏族社會到殷代的幾種陶塤探索我國五音階的形成年代", **文物**, 10(1978): 54-61.

壯族考古 1972. 廣西壯族自治區文物考古寫作小組, "廣西合浦西漢木槨墓", **考古**, 5(1972): 20-30.

壯族考訓班 1978. 廣西壯族自治區文物考古訓練班、等, "廣西南部地區的新石器時代晚期文化遺存", **文物**, 9(1978): 14-24.

孝感考訓班 1976. 孝感地區第二次亦工亦農文物考古訓練班, "湖北雲夢睡虎地十一號秦墓發掘簡報", **文物**, 6(1976): 1-10.

宋兆麟 1981. 宋兆麟, "戰國弋射圖及弋射溯源", **文物**, 6(1981): 75-77.

宋書. 沈約, **宋書**. (北京: 中華書局, 1974)

宋鎮豪 1985. 宋鎮豪, "試論殷代的記時制度 - 兼論中國古代分段記時制度", **全國商史學術討論會論文集**. (河南滑縣: 殷都學刊, 1985): 302-36.

宋鎮豪 1990a. 宋鎮豪, "中國古代「集中市制」及有關方面的考察", **文物**, 1(1990): 39-46.

宋鎮豪 1990b. 宋鎮豪, "中國上古時代的建築營造儀式", **文物**, 3(1990): 94-99.

岑仲勉, **文史論叢**. 岑仲勉, **兩周文史論叢**. (上海: 商務印書館, 1958)

巫鴻 1979. 巫鴻, "秦權研究", **故宮博物院院刊**, 4(1979): 33-47.

李也貞 1976. 李也貞、等, "有關西周絲織和刺綉的重要發現", **文物**, 4(1976): 60-63.

李文信 1955. 李文信, "遼陽發現的三座壁畫古墓", **文物參考資料**, 5(1955): 15-42.

李友謀 1979. 李友謀、陳旭, "試論裴李崗文化", **考古**, 4(1979): 347-52.

李友謀 1989. 李友謀, "裴李崗文化發現十年", **中原文物**, 3(1989): 9-14.

李亨求 1981-82. 李亨求, "渤海沿岸早期無字卜骨之研究", **故宮季刊**, [a]16-1(1981): 41-56, [b]16-2(1981): 41-64, [c]16-3(1982): 55-81.

李仰松 1980. 李仰松, "中國原始社會生產工具試探", **考古**, 6(1980): 515-20.

李仰松 1993. 李仰松, "我國穀物釀酒起源新論", **考古**, 6(1993): 534-42.

李光周 1976. Li Kuang-chou, "The beginning of millet farming in prehistoric China", **考古人類學刊**, 39/40(1976): 116-39.

李伯謙 1982. 李伯謙, "中原地區東周銅劍淵源試探", **文物**, 1(1982): 44-48.

李京華 1987. 李京華, "河南冶金考古概述", **華夏考古**, 1(1987): 202-219.

李亞農, **史論**. 李亞農, **李亞農史論集**. (上海: 上海人民出版社, 1978重印1962)

李孝定 1974. 李孝定, "中國文字的原始與演變", **歷史語言研究所集刊**, 45(1974): 343-94, 529-60.

李孝定, **甲骨**. 李孝定, **甲骨文字集釋**. (台北: 中央研究院歷史語言研究所, 1965)

李孝定, **詁林附録**. 李孝定等編, **金文詁林附録**. (香港: 香港中文大學, 1977)

李宗侗 1969. 李宗侗, "炎帝與黃帝的新解釋", **歷史語言研究所集刊**, 39(1969): 27-39.

李宗侗 1973. 李宗侗, "春秋時代社會的變動", **文史哲學報**, 22(1973): 263-303.

李宗侗, **古社會**. 李宗侗, **中國古代社會史**. (台北: 華崗出版有限公司, 1954)

李約瑟, **科學與文明**. Needham Joseph, **Science and Cicilization in China** 中國之科學與文明. (Cambridge: Cambridge University Press, 1954-)

李奕園 1962. 李奕園, "祖靈的庇蔭", **民族學研究所集刊**, 14(1962): 1-46.

李科友 1975. 李科友、彭適凡, "略論江西吳城商代原始瓷器", **文物**, 7(1975): 77-82.

李家治 1978. 李家治, "我國古代陶器和瓷器工藝發展過程的研究", **考古**, 3(1978): 179-88.

李家瑞 1962. 李家瑞, "雲南幾個民族記事和表意的方法", **文物**, 1(1962): 12-14.

李根蟠 1986. 李根蟠, "先秦農器名實考辨", **農業考古**, 2(1986): 122-34.

李純一 1964. 李純一, "原始時代和殷代的陶塤", **考古學報**, 1(1964): 51-54.

李純一 1973. 李純一, "關于歌鐘、行鐘及蔡侯編鐘", **文物**, 7(1973): 15-19.

李純一 1974. 李純一, "漢瑟和楚瑟調弦的探索", **考古**, 1(1974): 56-60.

李紹連 1980. 李紹連, "關于磁山、裴李崗文化的幾個問題 - 從莪溝北崗遺址説起", **文物**, 5(1980): 20-27.

李衆 1975. 李衆, "中國封建社會前期鋼鐵冶煉技術發展的探討", **考古學報**, 2(1975): 1-22.

李衆 1976. 李衆, "關于蒿城商代銅鉞鐵刃的分析", **考古學報**, 2(1976): 17-34.

李復華 1975. 李復華、郭子游, "郫縣出土東漢畫象石棺圖象略説", **文物**, 8(1975): 63-65.

李裕民 1974. 李裕民, "殷周金文中的「孝」和孔丘「孝道」的反動本質", **考古學報**, 2(1974): 19-28.

李漢三, **五行**. 李漢三, **先秦兩漢之陰陽五行學説**. (台北: 維新書局, 1968)

李學勤 1959. 李學勤, "戰國題銘概述(中)", **文物**, 8(1959): 60-63.

李學勤 1985a. 李學勤, "魯方彝與西周商賈", **史學月刊**, 1(1985): 31-34.

李學勤 1985b. 李學勤, "論曶鼎及其反映的西周制度", **中國史研究**, 1(1985): 95-102.

李學勤 1986. 李學勤, "灃西發現的乙卯尊及其意義", **文物**, 7(1986): 62-64.

李學勤 1987. 李學勤, "論新出大汶口文化陶器符號", **文物**, 12(1987): 75-80.

李濟 1948. 李濟, "研究中國古玉問題的新資料", **歷史語言研究所集刊**, 13(1948): 179-82.

李濟 1950a. 李濟, "豫北出土青銅勾兵分類圖解", **歷史語言研究所集刊**, 22(1950): 1-18.

李濟 1950b. 李濟, "記小屯出土之青銅器, 中篇: 鋒刃器", **中國考古學報**, 4(1950): 1-69.

李濟 1953. 李濟, "跪坐蹲居與箕踞", **歷史語言研究所集刊**, 24(1953): 283-301.

李濟 1959. 李濟, "笄形八類及其文飾之演變", **歷史語言研究所集刊**, 30(1959): 1-69.

李濟 1969. 李濟, "安陽發掘與中國古史問題", **歷史語言研究所集刊**, 40(1969): 913-44.

李濟 1976. 李濟, "殷虛出土的工業成績: 三例", **文史哲學報**, 25(1976): 1-64.

李濟, **安陽**. Li Chi, **Anyang** 安陽. (Seattle: University of Washington Press, 1977)

李濟, **西陰村**. 李濟, **西陰村史前的遺存**. (北平: 清華學校研究所, 1927)

李濟, **陶器**. 李濟, **小屯, 第三本, 殷虛器物: 甲編, 陶器**. (台北: 中央研究院歷史語言研究 所, 1956)

杜正勝 1979. 杜正勝, "周代封建的建立", **歷史語言研究所集刊**, 50(1979): 485-550.

杜正勝 1980. 杜正勝, "周秦城市的發展與特質", **歷史語言研究所集刊**, 51(1980): 615-747.

杜金鵬 1990. 杜金鵬, "陶爵 - 中國古代酒器研究之一", **考古**, 6(1990): 519-30.

杜恒 1976. 杜恒, "試論百花潭嵌錯圖象銅壺", **文物**, 3(1976): 47-51.

杜學知 1962. 杜學知, "「不」系考", **清華學報**, 3-1(1962): 91-113.

杜學知 1964. 杜學知, "漢字之制作及其特性", **大陸雜誌**, 29-6(1964): 177-82; 29-7(1964): 236-44.

汪慶正 1965. 汪慶正, "十五年以來古代貨幣資料的發現和研究中的若干問題", **文物**, 2(1965): 26-36.

汪濟英 1980. 汪濟英、牟永抗, "關于吳興錢山漾遺址的發掘", **考古**, 4(1980): 353-58.

周仁 1964. 周仁、張福康、鄭永圃, "我國黃河流域新石器時代和殷周時代製陶工藝的科學總結", **考古學報**, 1(1964): 1-27.
周本雄 1981. 周本雄, "河北武安磁山遺址的動物骨骸", **考古學報**, 3(1981): 339-47.
周本雄 1982. 周本雄, "山東兗州王因新石器時代遺址中的楊子鱷遺骸", **考古學報**, 2(1981): 251-60.
周自强 1967. 周自强, "古代鳳凰與今南洋風鳥的研究", **民族學研究所集刊**, 24(1967): 31-122.
周到 1963. 周到、劉東亞, "1957年秋安陽高樓莊殷代遺址發掘", **考古**, 4(1963): 213-16.
周到 1973. 周到、李京華, "唐河針織廠漢畫像石墓的發掘", **文物**, 6(1973): 26-40.
周到 1975. 周到, "南陽漢畫象石中的幾幅天象圖", **考古**, 1(1975): 58-61.
周南泉 1985. 周南泉, "試論太湖地區新石器時代玉器", **考古與文物**, 5(1985): 74-89.
周易. **十三經注疏**, 一. (台北: 藝文印書館, 1955重印).
周易正義. 賈公彥, "周易正義序", **十三經注疏**, 一. (台北: 藝文印書館, 1955重印)
周昆叔 1975. 周昆叔、嚴富華、葉永英, "花粉分析法及其在考古學中的運用", **考古**, 1(1975): 65-70, 64.
周明鎮, **象化石**. 周明鎮、張玉萍, **中國的象化石**. (北京: 科學出版社, 1974)
周明牀, **華北農害**. 周明牀、鍾啟謙、魏鴻鈞, **華北農業害蟲記錄**. (上海: 中華書局, 1953)
周法高, **金文**. 周法高主編, **金文詁林**. (香港: 香港中文大學, 1974)
周法高, **音彙**. 周法高編, **漢字古今音彙**. (香港: 香港中文大學, 1973)
周原考古 1979. 陝西周原考古隊, "陝西岐山鳳雛村發現周初甲骨文", **文物**, 10(1979): 38-43.
周原考古 1980. 陝西周原考古隊, "扶風云塘西周骨器製造作坊遺址試掘簡報", **文物**, 4(1980): 27-38.

沈仲常 1987. 沈仲常, "三星堆二號祭祀坑青銅立人像初記", **文物**, 10(1987): 16-17.
沈從文, **服飾**. 沈從文, **中國古代服飾研究**. (香港: 商務印書館, 1981)
沈壽 1980. 沈壽, "西漢帛畫<導引圖>解析", **文物**, 9(1980): 70-76.
肖兵 1980. 肖兵, "略論西安半坡等地發現的「割體葬儀」", **考古與文物**, 4(1980): 73-77.
貝冢茂樹, **神話**. 貝冢茂樹, **中國の神話**. (東京: 摩書房, 1971)

八 畫

孟子, **十三經注疏**, 八. (台北: 藝文印書館, 1955重印)
尚書, **十三經注疏**, 一. (台北: 藝文印書館, 1955重印)
屈萬里 1956. 屈萬里, "易卦源於龜卜考", **歷史語言研究所集刊**, 27(1956): 117-33.
屈萬里 1959. 屈萬里, "河字意義的演變", **歷史語言研究所集刊**, 30(1959): 143-55.
屈萬里 1964a. 屈萬里, "論禹貢著成的時代", **歷史語言研究所集刊**, 35(1964): 53-86.
屈萬里 1964b. 屈萬里, "史記殷本紀及其他紀錄中所載殷商時代的史事", **文史哲學報**, 14(1964): 87-118.
屈萬里 1976. 屈萬里, "傳述史料中常見的幾種現象 -- 以關於先秦的史料爲例", **沈剛伯先生八秩榮慶論文集**. (台北: 聯經事業出版公司, 1976): 75-84.
屈萬里, **甲釋**. 屈萬里, **殷虛文字甲編考釋**. (台北: 中央研究院歷史語言研究所, 1961)
屈萬里, **易例述評**. 屈萬里, **先秦漢魏易例述評**. (台北: 學生書局, 1969)
屈萬里, **論學**. 屈萬里, **學脩論學集**. (台北: 台灣開明書店, 1969)
屈萬里, **尚書**. 屈萬里, **尚書釋義**. (台北: 中華文化出版事業委員會, 1956)
岡崎敬 1954. 岡崎敬, "**たいまい**を通じてみた古代南海貿易について", **東方學報**, 25-2(1954): 178-200.
岳慎禮 1957. 岳慎禮, "錫", **大陸雜誌**, 14-11(1957): 356-59.

報, 44(1973): 1-65.
林巳奈夫 1981. 林巳奈夫, "殷、西周時代禮器の類別と用法", **東方學報**, 53(1981): 1-108.
林巳奈夫, **殷周武器**. 林巳奈夫, **中國殷周時代の武器**. (東京: 東京大學人文科學研究所, 1972)
林甘泉 1981. 林甘泉, "從出土文物看春秋戰國間的社會變革", **文物**, 5(1981): 34-44.
林承坤 1987. 林承坤, "長江、錢塘江中下游新石器時代地理與稻作起源和分布", **農業考古**, 1987-1: 283-91.
林富士 1988. 林富士, "試論睡虎地秦簡<日書>中的夢", **食貨**, 17-3/4(1988): 122-29.
林衡立 1962. 林衡立, "創世神話之行爲學的研究 - 神話病原學創議", **民族學研究所集刊**, 14(1962): 129-72.
林聲 1963. 林聲, "記彝、羌、納西族的羊卜骨", **考古**, 3(1963): 162-64, 166.
林聲 1964. 林聲, "雲南永勝縣彝族(他魯人)「羊骨卜」的調查和研究", **考古**, 2(1964): 98-102.
武者章 1979. 武者章, "西周册命金文分類の試み", **東方文化**, 59(1979): 49-132.
河北文管 1975. 河北省文物管理處, "磁縣下潘汪遺址發掘報告", **考古學報**, 1(1975): 73-116.
河北文管 1981. 河北省文物管理處、邯鄲市文物保管所, "河北武安磁山遺址", **考古學報**, 3(1981): 303-38.
河北博物館 1973. 河北省博物館、文物管理處台西發掘小組, "河北藁城台西村的商代遺址", **考古**, 5(1973): 266-71.
河北博物館 1974. 河北博物館、文物管理處台西發掘小組, "河北藁城台西村商代遺址1973年的重要發現", **文物**, 8(1974): 42-49.
河北博物館 1979. 河北省文物管理處, "河北省平山縣戰國時期中山國墓葬發掘簡報", **文物**, 1(1979): 1-31.
河南文工 1957. 河南省文化局文物工作隊第一隊, "鄭州商代遺址的發掘", **考古學報**, 1(1957): 53-73.
河南文工 1962. 河南省文化局文物工作隊, "河南偃師湯泉溝新石器時代遺址的試掘", **考古**, 11(1962): 562-65, 600.

周原考古 1982. 陝西周原考古隊、周原岐山文管所, "岐山鳳雛村兩次發現周初甲骨文", **考古與文物**, 3(1982): 10-22.
周紹賢, **道家與神仙**. (台北: 台灣中華書局, 1970)
周策縱 1973. 周策縱, "說尤與蚩尤", **中國文字**, 48(1973): 1-7.
周緯, **兵器史**. 周緯, **中國兵器史稿**. (北京: 三聯書店, 1957)
周鴻翔 1970-71. Chou Hung-hsiang, "Fu-X ladies of the Shang dynasty", **Monumenta Serica**, 29(1970-71): 346-90.
周禮, **十三經注疏**, 三. (台北: 藝文印書館, 1955重印).
周蘇平 1985. 周蘇平, "先秦時期的漁業", **農業考古**, 2(1985): 164-70.
抱朴子. 葛洪, **抱朴子內外篇**. (上海: 商務印書館, 1936重印).
明義士. 許進雄, **The Menzies Collection Of Shang Dynasty Oracle Bones: A Catalogue** 明義士收藏甲骨文字. (Toronto: Royal Ontario Museum, 1972)
東下馮考古 1980. 東下馮考古隊, "山西夏縣東下馮遺址東區、中區發掘簡報", **考古**, 2(1980): 97-107.
林巳奈夫 1958. 林巳奈夫, "安陽殷虛哺乳動物群について", **甲骨學**, 6(1958): 16-54.
林巳奈夫 1959. 林巳奈夫, "中國先秦時代の馬車", **東方學報**, 29(1959): 155-284.
林巳奈夫 1964. 林巳奈夫, "殷周青銅彝器の名稱と用途", **東方學報**, 34(1964): 199-297.
林巳奈夫 1966. 林巳奈夫, "鳳凰の圖像の系譜", **考古學雜誌**, 52-1(1966): 11-29.
林巳奈夫 1967. 林巳奈夫, "中國古代の神巫", **東方學報**, 38(1967): 199-224.
林巳奈夫 1969. 林巳奈夫, "中國古代の祭玉、瑞玉", **東方學報**, 40(1969): 161-323.
林巳奈夫 1971. 林巳奈夫, "長沙出土楚帛書の十二神の由來", **東方學報**, 42(1971): 1-63.
林巳奈夫 1972. 林巳奈夫, "西周時代玉人像の衣服と頭飾", **史林**, 55-2(1972): 133-70.
林巳奈夫 1973. 林巳奈夫, "漢鏡の圖柄二、三について", **東方學**

報", 考古, 2(1980): 142-46, 158.
邵望平 1976. 邵望平, "横陣仰韶文化墓地的性質與葬俗", 考古, 3(1976): 168-72.
金元龍, **韓上古史**. 金元龍, **韓國上古史の争點**. 千寬宇編, (東京: 學生社, 1977)
金文. 孫稚雛編, **金文著錄簡目**. (北京: 中華書局, 1981)
金文總集. 嚴一萍編, **金文總集**. (台北: 藝文印書館, 198)
金基雄, **朝鮮壁畫**. 金基雄, **朝鮮半島の壁畫古墳**. (東京: 元興出版, 1980)
金澤康隆, **結髮**. 金澤康隆, **江户結髮史**. (東京: 青蛙房, 1982)
長山 1982. 長山、仁華, "試論王寨漢墓中的彗星圖", 中原文物, 1(1982): 26-27.
長沙文物 1979. 長沙市文化局文物組, "長沙咸家湖西漢曹嬰墓", 文物, 3(1979): 1-16.
長沙車站 1978. 長沙鐵路車站建設工程文物發掘隊, "長沙新發現春秋晚期的鋼劍和鐵器", 文物, 10(1978): 44-48.
長廣敏雄, **漢代畫象**. 長廣敏雄, **漢代畫象の研究**. (東京: 中央公論美術出版, 1965)
青海文管 1963. 青海省文物管理委員會, "青海都蘭縣諾木洪搭里他里遺址調查與試掘", 考古學報, 1(1963): 17-44.
青海文管 1976a. 青海省文物管理局考古隊、等, "青海樂都柳灣原始社會墓葬第一次發掘的初步收獲", 文物, 1(1976): 67-78.
青海文管 1976b. 青海省文物管理局考古隊、等, "青海樂都柳灣原始社會墓葬反映出的主要問題", 考古, 6(1976): 365-77.

九 畫

侯古堆發掘 1981. 固始侯古堆一號墓發掘組, "河南固始侯古堆一號墓發掘簡報", 文物, 1(1981): 1-8.
侯馬工作 1960. 山西省文物管理委員會侯馬工作站, "1959年侯馬「牛村古城」南東周遺址發掘簡報", 文物, 8/9(1960): 11-14.
侯馬工作 1963. 山西省文物管理委員會侯馬工作站, "山西侯馬上馬村東周墓葬", 考古, 5(1963): 229-45.
侯家莊1001墓. 梁思永、高去尋, **侯家莊・第二本, 1001號大墓**. (台北: 中央研究院歷史語言研究所, 1962)
侯家莊1003墓. 梁思永、高去尋, **侯家莊・第四本, 1003號大墓**. (台北: 中央研究院歷史語言研究所, 1967)
侯家莊1004墓. 梁思永、高去尋, **侯家莊・第五本, 1004號大墓**. (台北: 中央研究院歷史語言研究所, 1968)
侯家駒 1979. 侯家駒, "我國重農輕商思想之研究", 國立政治大學學報, 40(1979): 59-89.
侯連海 1989. 侯連海, "記安陽殷墟早期的鳥類", 考古, 10(1989): 942-947.
侯毅 1989. 侯毅, "長治潞城出土銅器圖案考釋", 中原文物, 1(1989): 47-52.
信陽楚墓. 河南省文物研究所, **信陽楚墓**. (北京: 科學出版社, 1986)
信陽文管 1981. 信陽地區文管會、羅山縣文化館, "羅山縣高店公社又發現一批春秋時期青銅器", 中原文物, 4(1981): 18-21.
俞偉超 1972. 俞偉超, "「大武開兵」銅戚與巴人的「大武」舞", 考古, 3(1963): 153-55.
俞偉超 1973. 俞偉超, "銅山丘灣商代社祀遺迹的推定", 考古, 5(1973): 296-98, 295.
南史. 李延壽, **南史**. (北京: 中華書局, 1975).
南北朝詩. **先秦漢魏晉南北朝詩**. (北京: 中華書局, 1983)
南京博物院 1964. 南京博物院, "江蘇邳縣四户鎮大墩子遺址探掘報告", 考古學報, 2(1964): 9-56.
南京博物院 1965. 南京博物院, "江蘇邳縣劉林新石器時代遺址第二次發掘", 考古學報, 2(1965): 9-47.
南京博物院 1966. 南京博物院, "江蘇儀征石碑村漢代木槨墓", 考古, 1(1966): 14-20.
南京博物院 1973. 南京博物院, "江蘇銅山丘灣古遺址的發掘", 考古, 2(1973): 71-79.
南京博物院 1977. 南京博物院, "東漢銅圭表", 考古, 6(1977): 407-08, 406.
南京博物院 1980. 南京博物院, "青蓮崗文化的類型、特徵、分期和時代", 文物集刊, 1(1980): 31-36.
河南文物 1989. 河南省文物研究所, "河南舞陽賈湖新石器時代遺址第二至六次發掘簡報", 文物, 1(1989): 1-14.
河南博物館 1973. 河南省博物館, "南陽漢畫像石概述", 文物, 6(1973): 16-25.
河南博物館 1975. 河南省博物館, "靈寶張灣漢墓", 文物, 11(1975): 75-93.
河南博物館 1977a. 河南省博物館、鄭州市博物館, "鄭州商代城址試掘簡報", 文物, 1(1977): 21-31.
河南博物館 1977b. 河南省博物館、鄭州市博物館, "鄭州商代遺址", 文物, 5(1977): 91-92.
河南博物館 1979. 河南省博物館、等, "河南密縣莪溝北崗新石器時代遺址發掘簡報", 文物, 5(1979): 14-19.
河南博物館 1980. 河南省博物館、等, "河南扶溝古城村出土的楚金銀幣", 文物, 10(1980): 61-66.
河南博物館 1988. 河南省博物館圖書資料室, "第三批全國重點文物保護單位(河南部分)介紹(三)", 中原文物, 4(1988): 96-100.
河姆渡考古 1980. 河姆渡遺址考古隊, "浙江河姆渡遺址第二期發掘的主要收獲", 文物, 5(1980): 1-15.
泗洪文化館 1975. 江蘇省泗洪縣文化館, "泗洪縣曹莊發現一批漢畫象石", 文物, 3(1975): 76.
爬行動物. 中國爬行動物系統撿索. (北京: 科學出版社, 1977)
祈英濤 1965. 祈英濤, "中國古代建築年代的鑒定(續完)", 文物, 5(1965): 6-15.
祁英濤 1978. 祁英濤, "中國古代建築的脊飾", 文物, 3(1978): 62-70.
竺可楨 1972. 竺可楨, "中國近五千年來氣候變遷的初步研究", 考古學報, 1(1972): 15-38.
竺可楨, **文集**. 竺可楨, **竺可楨文集**. (北京: 中華書局, 1979)
芮逸夫, **中國民族**. 芮逸夫, **中國民族及其文化論稿**. (台北: 藝文印書館, 1972)
邯鄲文管 1977. 邯鄲市文物保管所, "河北磁山新石器遺址試掘", 考古, 6(1977): 361-72.
邯鄲文管 1980. 邯鄲市文物保管所, "河北邯鄲市區古遺址調查簡

城子崖. 李濟, **城子崖**. (南京: 中央研究院歷史語言研究所, 1934)
姚孝遂 1981. 姚孝遂, "甲骨刻辭狩獵考", 古文字研究, 6(1981): 34-66.
度量衡史料組 1977. 國家標準計量局度量衡史料組, "我國度量衡的產生和發展", 考古, 1(1977): 37-42.
帝王世紀. 皇甫謐, **帝王世紀**. (上海: 商務印書館, 1936重印).
後漢書. 范曄, **後漢書**. (北京: 中華書局, 1965).
咸陽文管 1982a. 咸陽市文管會、咸陽市博物館, "咸陽市空心磚漢墓清理簡報", 考古, 3(1982): 225-35.
咸陽文管 1982b. 咸陽地區文管會、茂陵博物館, "陝西茂陵一號無名冢一號從葬坑的發掘", 文物, 9(1982): 1-17.
春秋, 十三經注疏, 六. (台北: 藝文印書館, 1955重印)
春秋繁露. 董仲舒, **春秋繁露**. (台北: 商務印書館, 1975重印).
洛陽博物館 1974. 洛陽博物館, "洛陽中州路戰國車馬坑", 考古, 3(1974): 171-78.
洛陽博物館 1977. 洛陽博物館, "洛陽西漢卜千秋壁畫墓發掘簡報", 文物, 6(1977): 1-16.
洛陽博物館 1978. 洛陽博物館, "洛陽唑李遺址試掘簡報", 考古, 1(1978): 5-17.
洛陽博物館 1981. 洛陽博物館, "洛陽西高崖遺址試掘簡報", 文物, 7(1981): 39-51.
洛陽燒溝. 洛陽區考古發掘隊, **洛陽燒溝漢墓**. (北京: 科學出版社, 1959)
柯山集. 張耒, **柯山集**. (上海: 商務印書館, 1935)
相川佳予子 1974. 相川佳予子, "漢代衣服史小考", 東方學報, 47(1974): 191-216.
科技史稿. 杜石然、范楚玉、陳美東、金秋鵬、周世德、曹婉如, **中國科學技術史稿**. (1983)
胡平生 1988. 胡平生、韓自强, "<萬物>略説", 文物, 4(1988): 48-54.
胡智生 1988. 胡智生、劉寶愛、李永澤, "寶鷄紙坊頭兩周墓", 文物, 3(1988): 20-27.
胡志祥 1990. 胡志祥, "先秦主食加工方法探析", 中原文物, 2

原始社會史. 宋兆麟、黎家芳、杜耀西, 原始社會史. (北京: 文物出版社, 1983)
唐云明 1975. 唐云明, "藁城台西商代鐵刃銅鉞問題的探討", 文物, 3(1975): 57-59.
唐云明 1982. 唐云明, "河北境内幾處商代文化遺存記略", 考古學集刊, 2(1982): 44-46.
唐際根 1993. 唐際根, "中國的冶鐵起源問題", 考古, 6(1993): 556-565, 553.
唐蘭 1960. 唐蘭, "中國古代社會使用青銅農器問題的初步研究", 故宫博物院院刊, 2(1960): 10-34.
唐蘭 1973. 唐蘭, "從河南鄭州出土的商代前期青銅器談起", 文物, 7(1973): 5-14.
唐蘭 1975. 唐蘭, "馬王堆帛書《却穀食氣篇》考", 文物, 6(1975): 14-15.
唐蘭 1976. 唐蘭, "陝西省岐山縣董家村新出西周重要銅器銘辭的譯文和注釋", 文物, 5(1976)5: 55-59, 63.
唐蘭 1979. 唐蘭, "中國青銅器的起源與發展", 故宫博物院院刊, 1(1979): 4-10.
唐蘭, 文字學. 唐蘭, 中國文字學. (上海: 古籍出版社, 1979)
唐蘭, 古字導論. 唐蘭, 古文字學導論. (北京: 北京大學, 1935)
夏鼐 1960. 夏鼐, "長江流域考古問題", 考古, 2(1960): 1-3.
夏鼐 1965. 夏鼐, "洛陽西漢壁畫中的星象圖", 考古, 2(1965): 80-90.
夏鼐 1972. 夏鼐, "我國古代蠶、桑、絲、綢的歷史", 考古, 2(1972): 12-27.
夏鼐 1974. 夏鼐, "沈括和考古學", 考古, 5(1974): 277-89.
夏鼐 1977. 夏鼐, "碳-14測定年代和中國史前考古學", 考古, 4(1977): 217-232.
夏鼐 1982. 夏鼐、殷瑋璋, "湖北銅緑山古銅礦", 考古學報, 1(1982): 1-14.
夏鼐 1983a. 夏鼐, "商代玉器的分類、定名和用途", 考古, 5(1983): 455-467.
夏鼐 1983b. 夏鼐, "漢代的玉器 - 漢代玉器中傳統的延續和變化",

古, 2(1976): 89-94.
徐殿魁 1982. 徐殿魁, "龍山文化陶寺類型初探", 中原文物, 2(1982): 20-25.
晏子春秋. 晏嬰, 晏子春秋. (上海: 商務印書館, 1937)
晉書. 房玄齡, 晉書. (北京: 中華書局, 1974)
格古要論. 曹昭, 格古要論. (重印明夷門廣牘版本)
格致鏡原. 陳元龍、編, 格致鏡原. (台北: 新興書局, 1971影印1735)
殷墟發掘報告. 中國社會科學院考古研究所, 殷墟發掘報告. (北京: 文物出版社, 1987)
殷滌非 1958. 殷滌非、羅長銘, "壽縣出土的「鄂君啟金節」", 文物, 4(1958): 8-11.
殷瑋璋 1990. 殷瑋璋, "新出土的太保銅器及其相關問題", 考古, 1(1990): 66-77.
浙江文管 1960a. 浙江省文管管理委員會, "吳興錢三漾遺址第一、二次發掘報告", 考古學報, 2(1960): 73-91.
浙江文管 1960b. 浙江省文管管理委員會, "杭州水田畈遺址發掘報告", 考古學報, 2(1960): 93-106.
浙江文管 1976. 浙江省文管管理委員會、浙江省博物館, "河姆渡發現原始社會重要遺址", 文物, 8(1976): 6-14.
浙江文管 1978. 浙江省文管管理委員會等, "河姆渡遺址第一期發掘報告", 考古學報, 1(1978): 39-94.
浙江博物館 1978. 浙江省博物館自然組, "河姆渡遺址動植物遺存的鑒定研究", 考古學報, 1(1978): 95-107.
涂書田 1980. 涂書田, "安徽省壽縣出土一大批楚金幣", 文物, 10(1980): 67-71.
烏恩 1981. 烏恩, "我國北方古代動物紋飾", 考古學報, 1(1981): 45-61.
神農本草經. (上海: 商務印書館, 1937)
琉璃河 1974. 中國社會科學院考古研究所、等琉璃河考古工作隊, "北京附近發現的西周奴隸殉葬墓", 考古, 5(1974): 309-21.
琉璃河 1984. 中國社會科學院考古研究所、北京市文物工作隊琉璃河考古隊, "1981-1983 年琉璃河西周燕國墓地發掘簡報", 考

(1990): 75-80.
胡厚宣 1939. 胡厚宣, "釋牢", 歷史語言研究所集刊, 8(1939): 153-58.
胡厚宣 1959. 胡厚宣, "殷卜辭中的上帝和王帝", 歷史研究, 9(1959): 23-50; 10(1959): 89-110.
胡厚宣 1972. 胡厚宣, "殷代的蠶桑和絲織", 文物, 11(1972): 2-7.
胡厚宣 1973. 胡厚宣, "殷代的刖刑", 考古, 2(1973): 108-17, 91.
胡厚宣 1974. 胡厚宣, "中國奴隸社會的人殉和人祭", 文物, 7(1974): 74-84; 8(1974): 56-67.
胡厚宣 1976. 胡厚宣, "甲骨文所見殷代奴隸的反壓迫鬥争", 考古學報, 1(1976): 1-18.
胡厚宣 1984. 胡厚宣, "論殷人治療疾病之方法", 中原 文物, 4(1984): 27-30.
胡厚宣, 天神. 胡厚宣, "天神", 甲骨學商史論叢初集, 二册. (香港: 文友堂書店,1970影印1944版): 1-29.
胡厚宣, 殷虚發掘. (上海: 學習生活出版社,1955)
胡厚宣, 疾病. 胡厚宣, "殷人疾病考", 甲骨學商史論叢初集. (香港: 文友堂書店, 1970影印1944版本)3: 1-15.
胡厚宣, 記事刻辭. 胡厚宣, "武丁時五種記事刻辭考", 甲骨學商史論叢初集, 三册. (香港: 文友堂書店, 1970影印1944版本): 1-73.
胡厚宣, 婚姻. 胡厚宣, "婚姻", 甲骨學商史論叢初集, 一册. (香港: 文友堂書店,1970影印1944版): 1-35.
荀子. 王先謙, 荀子集解. (台北: 世界書局, 1965重印).
計宏祥 1985. 計宏祥, "從哺乳類動物化石來探討中國新石器時代一些遺址的自然環境", 史前研究, 2(1985): 85-89, 55.
風俗通義. 應劭, 王利器注, 風俗通義校注. (北京: 中華書局, 1981).

十 畫

倪政祥 1964. 倪政祥, "牛耕與犁的起源和發展", 文史哲, 3(1964): 53-57, 66.
凌純聲 1959. 凌純聲, "中國古代神主與陰陽性器崇拜", 民族學研究所集刊, 8(1959): 1-46.

考古學報, 2(1983):125-145.
孫作雲 1945. 孫作雲, "中國古代烏氏諸酋長考", 中國學報, 3-3(1945): 18-36.
孫作雲 1973. 孫作雲, "馬王堆一號漢墓漆棺畫考釋", 考古, 4(1973): 247-54.
孫毓棠 1963. 孫毓棠, "戰國秦漢時代紡織業技術的進步", 歷史研究, 3(1963): 143-73.
孫機 1980a. 孫機, "有刃車害與多戈戟", 文物, 12(1980): 83-85.
孫機 1980b. 孫機, "從胸式系駕法到鞍套式系駕法", 考古, 5(1980): 448-60.
孫機 1981. 孫機, "托克托日晷", 中國歷史博物館館刊, 3(1981): 74-81, 91.
孫機 1982. 孫機, "古文物中所見之犀牛", 文物, 8(1982): 80-84.
孫機 1985. 孫機, "玉具劍與璇式佩劍法", 考古, 1(1985): 48-60.
孫機 1987. 孫機, "洛陽金村出土銀着衣人像族屬考辨", 考古, 6(1987): 555-61.
孫廣清 1989. 孫廣清, "從考古發現談中國古代文明的起源問題", 中原文物, 2(1989): 7-14.
孫稚初, 金文. 孫稚初, 金文著録簡目. (北京: 中華書局, 1981)
宮下三郎 1958. 宮下三郎, "中國古代の疾病觀と療法", 東方學報, 30(1958): 227-52.
宮崎市定 1970. 宮崎市定, "中國古代の都市國家とその墓地 - 商邑は何處にあつたか", 東洋史研究, 28-4(1970): 265-80.
島邦男, 綜類. 島邦男, 殷墟卜辭綜類. (東京: 大安, 1967)
島邦男, 卜辭. 島邦男, 殷虚卜辭研究. (弘前: 中國學研究會, 1958).
席澤宗 1978. 席澤宗, "馬王堆帛書中的彗星圖", 文物, 2(1978): 5-9.
徐中舒 1930. 徐中舒, "殷人服象及象之南遷", 歷史語言研究所集刊, 2(1930): 60-75.
徐中舒 1959. 徐中舒, "禹鼎的年代及其相關問題", 考古學報, 3(1959): 53-66.
徐振韜 1976. 徐振韜, "從帛書<五星占>看先秦渾儀的創製", 考

馬王堆小組 1974. 馬王堆漢墓帛書整理小組, "<五星占>附表釋文", **文物**, 11(1974): 37-39.
馬王堆帛書 1975. 馬王堆漢墓帛書整理小組, "馬王堆漢墓出土醫書釋文(一); (二)", **文物**, 6(1975): 1-5; 9(1975): 35-48.
馬王堆漢墓. 湖南博物館、中國科學院考古研究所, **長沙馬王堆一號漢墓**. (北京: 文物出版社, 1973)
馬世之 1984. 馬世之, "試論我國古城形制的基本模式", **中原文物**, 4(1984): 59-65.
馬世之 1988. 馬世之, "試論城的出現及其防禦職能", **中原文物**, 1(1988): 66-71.
馬承源 1972. 馬承源, "商鞅方升和戰國量制", **文物**, 6(1972): 17-24.
馬承源 1980. Ma Ch'eng-yuan, "The splendor of ancient Chinese bronze", **The Great Bronze Age of China**. (New York: Metropolitan Museum of Art, 1980): 1-19.
馬承源 1981. 馬承源, "商周青銅雙音鐘", **考古學報**, 1(1981): 131-46.
馬得志 1955. 馬得志、周永珍、張雲鵬, "一九五三年安陽大司空村發掘報告", **考古學報**, 9(1955): 25-90.
馬薇廎, **甲骨**. 馬薇廎, **薇廎甲骨文原**. (員林: 1971)
馬繼興 1979. 馬繼興, "台西村商墓中出土的醫療器具砭鐮", **文物**, 6(1979): 54-56.
高去尋 1947. 高去尋, "黃河下游的屈肢葬問題," **田野考古報告**, 2(1947): 121-66.
高去尋 1952. 高去尋, "戰國墓內帶鉤用途的推測", **歷史語言研究所集刊**, 23(1952): 489-510.
高至喜 1972. 高至喜, "湖南楚墓中出土的天平與砝碼", **考古**, 4(1972): 42-45.
高至喜 1985. 高至喜, "論我國春秋戰國的玻璃器及有關問題", **文物**, 12(1985): 54-65.
高亨, **周易通說**. 高亨, **周易古經通說**. (台北: 華正書局, 1976)
高明, **古文字**. 高明, **古文字類編**. (北京: 中華書局, 1980)
高懷民, **兩漢易學史**. (台北: 中國學術著作獎助委員會, 1970)

古, 5(1984): 404-416.
琉璃河 1990. 中國社會科學院考古研究所、北京市文物研究所琉璃河考古隊, "北京琉璃河1197號大墓發掘簡報", **Kaogu**, 1(1990): 20-31.
秦和生 1986. 秦和生, "獸醫外科學的歷史與現狀", **農業考古**, 2(1986): 290-94.
秦俑考古 1979. 秦俑考古隊, "秦始皇陵東側第三號兵馬俑坑清理簡報", **文物**, 12(1979): 1-12.
秦俑考古 1983, 秦俑考古隊, "秦始皇陵二號銅車馬清理簡報", **文物**, 7(1983): 1-16.
秦俑坑. 陝西省考古研究所、始皇陵秦俑坑考古發掘隊編, **秦始皇陵兵馬俑坑, 一號坑發掘報告1974-1984**. (北京: 文物出版社, 1988)
秦俑發掘 1975. 始皇陵秦俑坑考古發掘隊, "臨潼縣秦俑坑試掘第一號簡報", **文物**, 11(1975): 1-18.
秦晉 1980. 秦晉, "鳳翔南古城遺址的鑽探和試掘", **考古與文物**, 4(1980): 48-53.
耿鑒庭 1974. 耿鑒庭、劉亮, "藁城商代遺址中出土的桃仁和郁李仁", **文物**, 8(1974): 54-55.
袁德星 1974. 袁德星, "饕餮紋的界說", **故宮季刊**, 9-2(1974): 1-52.
袁翰青, **化學史**. 袁翰青, **中國化學史論文集**. (北京: 三聯書店, 1956)
郝本性 1972. 郝本性, "新鄭『鄭韓故城』發現一批戰國銅兵器", **文物**, 10(1972): 32-40.
陝西六隊 1989. 中國社會科學院考古研究所陝西六隊, "陝西藍田洩湖新石器時代遺址發掘簡報", **考古**, 6(1989): 497-504.
陝西青銅器. 陝西省考古研究所、陝西省文物管理委員會、陝西省博物館, 陝西出土商周青銅器. (北京: 文物出版社, 1980)
陝西博物館 1972. 陝西省博物館、陝西文管會, "米脂東漢畫象石墓發掘簡報", **文物**, 3(1972): 69-73.
鬼谷子. **鬼谷子等九種**. (台北: 世界書局, 1962)
馬文寬 1981. 馬文寬, "略談戰國時期的漆器", **中國歷史博物館館刊**, 3(1981): 109-14, 119.

(1962): 47-94.
張光直 1970a. 張光直, "考古學上所見漢代以前的西北", **歷史語言研究所集刊**, 42-1(1970): 81-109.
張光直 1970b. 張光直, "華北農業村落生活的確立與中原文化的黎明", **歷史語言研究所集刊**, 42-1(1970): 113-41.
張光直 1970c. 張光直, "中國南部的史前文化", **歷史語言研究所集刊**, 42-1(1970): 143-77.
張光直 1973. 張光直, "談王亥與伊尹的祭日并再論殷商王制", **民族學研究所集刊**, 35(1973): 111-27.
張光直 1974. Chang Kwang-chih, "Ancient farmers in the Asian tropics major problems for archaeological and palaeo-environmental investigation of southeast-Asia at the earliest neolithic level", **Perspectives in Palaeoanthropology**. (Calcutta: Firma K L Mukhopdhyay, 1974): 273-86.
張光直 1978a. 張光直, "公元前五千到一萬年前中國遠古文化資料", **民族學研究所集刊**, 46(1978): 113-20.
張光直 1978b. 張光直, "從夏商周三代考古論三代關系與中國古代國家的形成", **屈萬里先生七秩榮慶論文集**. (台北: 聯經出版事業公司, 1978)
張光直 1979. 張光直, "商史新料三則", **歷史語言研究所集刊**, 50(1979): 741-65.
張光直 1985. 張光直, "當前裝國和英國考古概況", **考古與文物**, 3(1985): 104-10.
張光直, **考古**. Chang Kwang-chih, **The Archaeology of Ancient China** 古代中國的考古. (New Haven and London: Yale university Press, 1977三版)
張光直, **考古 4**. Chang Kwang-chih, **The Archaeology of Ancient China** 古代中國的考古. (New Haven and London: Yale university Press, 1986四版)
張光直, **食物**. Chang Kwang-chih編, **Food in Chinese Culture** 中國文化中的食物. (New Haven and London: Yale university Press, 1977)
張光直, **商文明**. Chang Kwang-chih, **Shang Civilization** 商文明.

十一畫

商承祚 1963. 商承祚, "鄂君啟節", **文物精華**, 二. (北京: 文物出版社, 1963): 49-55.
商承祚, **漆器**. 商承祚, **長沙出土楚漆器圖録**. (北京: 中國古典藝術出版社, 1957)
商周考古. 北京大學歷史系考古教研室, **商周考古**. (北京: 文物出版社, 1979)
啟功 1973. 啟功, "從河南碑刻談古代石刻書法藝術", **文物**, &(1973): 54-62.
國語. (上海: 上海古籍出版社, 1978).
國語韋氏解. 韋昭、注, **國語韋氏解**. (台北: 世界書局, 1962影印)
婦好墓. 中國社會科學院考古研究所編, **殷虛婦好墓**. (北京: 文物出版社, 1980)
崔墨林 1983. 崔墨林, "共城考察", **中原文物**, 1983特刊: 205-206, 215.
常任俠 1978. 常任俠, "古磬", **文物**, 7(1978): 77-78.
常玉芝 1980. 常玉芝, "說文武帝 -- 兼論商末祭祀制度的變化", **古文字研究**, 4(1980): 205-33.
康殷, **文字**. 康殷, **文字源流淺説**. (北京: 榮寶齋, 1979)
張之恒 1985. 張之恒, "華南地區的前陶新石器文化", **考古與文物**, 4(1985): 41-46.
張子高, **化學史**. 張子高, **中國古代化學史**. (香港: 商務印書館, 1977)
張中一 1961. 張中一, "湖南郴州市馬家坪古墓清理", **考古**, 9(1961):496, 503.
張永山 1982. 張永山, "論商代的「衆人」", **甲骨探史録**. (北京: 三聯書店, 1982): 192-264.
張仲葛 1979. 張仲葛, "出土文物所見我國家猪品種的形成和發展", **文物**, 1(1979): 82-91.
張先得 1990. 張先得、張先禄, "北京平谷劉家河商代銅鉞鐵刃的分析鑒定", **文物**, 7(1990): 66-71.
張光直 1962. 張光直, "商周神話之分類", **民族學研究所集刊**, 14

張英群 1984. 張英群, "試論河南戰國青銅器的畫像藝術", **中原文物**, 2(1984): 4-12.
張哲 1962. 張哲, "釋來、麥、麰", **中國文字**, 7(1962): 1-7.
張培瑜 1975. 張培瑜, "甲骨文日月食紀事的整理研究", **天文學報**, 16-2(1975): 210-24.
張勛燎 1979. 張勛燎, "古璧和春秋戰國以前的衡權「砝碼」", **四川大學學報**, 1(1979): 86-97.
張興永 1978. 張興永、周國興, "元謀人及其文化", **文物**, 10(1978): 26-30.
張劍 1980. 張劍, "從河南淅川春秋楚墓的發掘談對楚文化的認識", **文物**, 10(1980): 21-26.
張銀運 1977. 張銀運、王令紅、董興仁, "廣西桂林甑皮岩新石器時代遺址的人類頭骨", **古脊椎動物與古人類**, 15(1977): 4-13.
彩篋冢. **The Tomb of the Painted Basket of Lo-lang** 樂浪彩篋冢. (Seoul: The Society of the Study of Korean Antiquities, 1934)
梁思永, **論文集**. 梁思永, **梁思永考古論文集**. (北京: 科學出版社, 1959)
梁津 1955. 梁津, "周代合金成分考", **中國古代金屬化學及金丹**. (上海: 中國科學圖書儀器公司, 1955): 52-66.
梅原末治, **殷墟**. (東京: 朝日新聞社, 1964)
梅原末治, **木器**. 梅原末治, **殷墓發現木器印影圖錄**. (東京: 便利堂, 1959)
淮南子. 劉安, **淮南子**. (台北: 藝文印書館, 1968重印).
盛定國 1986. 盛定國、王自明, "寧鄉月山鋪發現商代大銅鏡", **文物**, 2(1986): 44-45.
章鴻釗 1955. 章鴻釗, "中國用鋅的起源", **中國古代金屬化學及金丹**. (上海: 中國科學圖書儀器公司, 1955): 21-28.
船越昭生 1972. 船越昭生, "鄂君啟節について", **東方學報**, 43 (1972): 55-95.
莊子. 王先謙, **莊子集解**. (台北: 世界書局, 1965重印).
莊本立 1972. 莊本立, "墳的歷史與比較之研究", **民族學研究所集刊**, 33(1972): 177-253.

郭沫若 1972a. 郭沫若, "古代文字之辨證的發展", **考古學報**, 1 (1972): 1-13.
郭沫若 1972b. 郭沫若, "《班簋》的再發現", **文物**, 9(1972): 2-13.
郭沫若 1973. 郭沫若, "<矣敖簋銘>考釋", **考古**, 2(1973): 66-70.
郭沫若, **天道觀**. 郭沫若, **先秦天道觀之進展**. (上海: 商務印書館, 1936)
郭沫若, **中國史稿**. 郭沫若主編, **中國史稿**. (北京: 人民出版社, 1976-1979)
郭沫若, **奴隸制**. 郭沫若, **奴隸制時代**. (北京: 人民出版社, 1973)
郭沫若, **甲骨**. 郭沫若, **甲骨文字研究**. (北京: 人民出版社, 1952)
郭沫若, **金文**. 郭沫若, **兩周金文辭大系圖錄考釋**. (北京: 科學出版社, 1958重印)
郭建邦 1981. 郭建邦, "試論固始侯古堆大墓陪葬坑出土的代步工具 - 肩輿", **中原文物**, 1(1981): 40-45.
郭郛 1987. 郭郛, "從河北省正定南楊莊出土的陶蠶蛹試論我國家蠶的起源問題", **農業考古**, 1(1987): 302-309.
郭德維 1982. 郭德維, "江陵楚墓論述", **考古學報**, 2(1982): 155-82.
郭寶鈞 1936. 郭寶鈞, "濬縣新村古殘墓之清理", **田野發掘報告**, 1 (1936): 167-200.
郭寶鈞 1948. 郭寶鈞, "古玉新詮", **歷史語言研究所集刊**, 20-2 (1948): 1-46.
郭寶鈞 1951. 郭寶鈞, "一九五零年春殷墟發掘報告", **中國考古學報**, 5(1951): 1-61.
郭寶鈞 1955. 郭寶鈞, "一九五二年秋季洛陽東郊發掘報告", **考古學報**, 9(1955): 91-116.
郭寶鈞 1956 郭寶鈞, "一九五四年春洛陽西郊發掘報告", **考古學報**, 2(1956): 1-31.
郭寶鈞, **山彪鎮**. 郭寶鈞, **山彪鎮與琉璃閣**. (北京: 科學出版社, 19559)
郭寶鈞, **銅器**. 郭寶鈞, **中國青銅器時代**. (北京: 三聯書店, 1963)
郭寶鈞, **銅器群**. 郭寶鈞, **商周銅器群綜合研究**. (北京: 文物出版社, 1981)
郭寶鈞, **濬縣辛村**. (北京: 科學出版社, 1964)

(New Haven: Yale university Press, 1980)
張光裕 1981. 張光裕, "從新出土的材料重新探討中國文字的起源", **中國文化研究所學報**, 12(1981): 91-151.
張光遠 1979. 張光遠, "秦國文化與史籀作石鼓詩考", **故宮季刊**, 14-2(1979): 77-116.
張光遠 1984. 張光遠, "從實驗中探索晚商甲骨材料整治與卜刻的方法", **漢學研究**, 2-1(1984): 57-107; 2-2(1984): 447-80.
張廷皓 1985. 張廷皓, "兩漢鎏金銅馬的科學價值", **農業考古**, 1 (1985): 137-43.
張亞初 1981. 張亞初、劉雨, "從商周八卦數字符號談筮法的幾個問題", **考古**, 2(1981): 155-63, 154.
張東輝 1990. 張東輝, "甘肅省博物館藏的幾件青銅器", **文物**, 4 (1990): 94-95.
張秉權 1967. 張秉權, "甲骨文的發現與骨卜習慣的考證", **歷史語言研究所集刊**, 37(1967): 827-79.
張秉權 1968. 張秉權, "祭祀卜辭中的犧牲", **歷史語言研究所集刊**, 38(1968): 181-232.
張秉權 1970a. 張秉權, "甲骨文簡說", **大陸雜誌**, 41-8(1970): 246-52.
張秉權 1970b. 張秉權, "殷代的農業與氣象", **歷史語言研究所集刊**, 42(1970): 267-336.
張秉權 1978. 張秉權, "殷代的祭祀與巫術", **歷史語言研究所集刊**, 49(1978): 445-87.
張秉權 1979. 張秉權, "卜辭中所見殷商政治統一的力量及其達到的范圍", **歷史語言研究所集刊**, 50(1979): 175-229.
張星烺 1944. 張星烺, "道家仙境之演變及其所受地理之影響", **中國學報**, 1-3(1944): 6-16; 1-4(1944): 26-52,(北京: 中國學報社)
張政烺 1973. 張政烺, "卜辭裒田及其相關諸問題", **考古學報**, 1 (1973): 93-120.
張政烺 1980. 張政烺, "試釋周初青銅器銘文中的易卦", **考古學報**, 4(1980): 403-15.
張映文 1988. 張映文、呂智榮, "陝西清澗縣李家崖古城址發掘簡報", **考古與文物**, 1(1988): 47-56.

莫非斯 1936. 莫非斯, "西周曆朔新譜及其他", **考古社刊**, 5(1936): 209-69.
許倬雲 1979. Hsu Cho-yun,"Early Chinese history: the state of the field", **Journal of Asian Studies**, 38(1979): 453-75.
許倬雲, **西周史**. (台北: 聯經出版事業公司, 1984)
許順湛 1980. 許順湛, "論裴李崗文化", **河南文博通訊**, 1(1980): 10 -16.
許進雄 1980. 許進雄, "識字有感(二)", **中國文字**, 新2(1980): 143-60.
許進雄 1981. 許進雄, "甲骨文所表現的牛耕", **中國文字**, 新4 (1981): 91-113.
許進雄 1986. 許進雄, "第五期五種祭祀祀譜的復原 - 兼談晚商的曆法", **大陸雜誌**, 73-3(1986): 99-126.
許進雄, **五種祭祀**. 許進雄, **殷卜辭中五種祭祀的研究**. (台北: 台灣大學文學院, 1968)
許進雄, **明義士**. 許進雄, **The Menzies Collection Of Shang Dynasty Oracle Bones: The Text** 明義士收藏甲骨釋文篇. (Toronto: Royal Ontario Museum, 1977)
許進雄, **懷特**. 許進雄, **Oracle Bones from the White and Other Collections** 懷特氏等收藏甲骨文集. (Toronto: Royal Ontario Museum, 1979)
許進雄, **鑽鑿形態**. 許進雄, **卜骨上鑽鑿形態的研究**. (台北: 藝文偉書館, 1979)
許道齡 1947. 許道齡, "玄武之起源及其蛻變考", **史學集刊**, 5 (1947): 223-40.
通鑒外紀. 劉恕, **資治通鑒外紀**. (上海: 影印涵芬樓明刊本, 四部叢刊史部)
郭立誠, **禮俗**. 郭立誠, **中國生育禮俗考**. (台北: 文史哲出版社, 1971)
郭立誠, **生育**. 郭立誠, **中國生育禮俗考**. (台北: 文史哲出版社, 1971)
郭沫若 1962. 郭沫若, "長安縣張家坡銅器群銘文彙釋", **考古學報**, 1(1962): 1-14.

陳昭容 1986. 陳昭容, "從陶文探索漢字起源問題的總檢討", **歷史語言研究所集刊**, 57-4(1986): 669-762.
陳娟娟 1979. 陳娟娟, "兩件有絲織品花紋印痕的商代文物", **文物**, 12(1979): 70-71.
陳振中 1982. 陳振中, "殷周的錢鎛 -- 青銅鏟和鋤", **考古**, 3(1982): 289-99, 256.
陳振裕 1987. 陳振裕, "楚國的竹器手工業初探", **考古與文物**, 4(1987): 77-85.
陳振裕 1989. 陳振裕, "湖北出土戰國秦漢漆器文字初探", **古文字研究**, 17(1989): 160-93.
陳啟天 1969. 陳啟天, "法家述要", **歷史語言研究所集刊**, 40(1969): 839-79.
陳國鈞 1957. 陳國鈞, "花蓮吉安鄉的阿美族(上)", **大陸雜誌**, 14-8(1957): 244-46.
陳國鈞, **始祖**. 陳國鈞, **台灣土著始祖傳說**. (台北: The Oriental Cultural Services, 1966)
陳登原, **文化史**. 陳登原, **中國文化史**. (台北: 世界書局, 1956)
陳夢家 1954. 陳夢家, "殷代銅器", **考古學報**, 7(1954): 15-59.
陳夢家 1965. 陳夢家, "漢簡年曆表叙", **考古學報**, 2(1965): 103-49.
陳夢家, **綜述**. 陳夢家, **殷虛卜辭綜述**. (北京: 考古出版社, 1956)
陳槃 1954. 陳槃, "由古代漂絮因論造紙", **國立中央研究院院刊**, 1(1954): 257-65.
陳槃 1967. 陳槃, "春秋列國的交通", **歷史語言研究所集刊**, 37(1967): 881-932.
陳槃 1974. 陳槃, "春秋時代的教育", **歷史語言研究所集刊**, 45(1974): 731-812.
陳槃 1978. 陳槃, "春秋列國的兼併遷徙與民族混同和落後地區的開發", **歷史語言研究所集刊**, 49(1978): 683-735.
陳應祺 1989. 陳應祺、李士達, "戰國中山國建築用陶斗淺析", **文物**, 11(1989): 79-82.
陳鐵梅 1994. 陳鐵梅、R. E. M. Hedges, "彭頭山等遺址陶片和我國最早水稻遺存的加速器質譜^{14}C測年", **文物**, 3(1994): 88-94.

15(1965): 25-46; 16(1965): 47-70.
黃然偉, **賞賜**. 黃然偉, **殷周青銅器賞賜銘文研究**. (香港: 龍門書店, 1978)
黃然偉, **殷禮**. 黃然偉, **殷禮考實**. (台北: 台灣大學, 1967)
黃貴潮 1990. 黃貴潮, "宜灣阿美族人對夢的看法", **民族學研究所資料彙編**, 1(1990): 67-81.
黃翔鵬 1979. 、黃翔鵬, "先秦音樂文化的光輝創造 -- 曾侯乙墓的古樂器", **文物**, 7(1979): 32-3
黃翔鵬 1989. 黃翔鵬, "舞陽賈湖骨笛的測音研究", **文物**, 1(1989): 15-17.

十二畫

傅斯年 1935. 傅斯年, "夷夏東西説", **歷史語言研究所集刊**, 外編1(1935): 1093-1134.
傅熹年 1980. 傅熹年, "戰國中山王鎛墓出土的兆域圖及其陵園規則的研究", **考古學報**, 1(1980): 97-118.
傅錫壬, **楚辭**. 傅錫壬注譯, **新譯楚辭讀本**. (台北: 三民書局, 1976)
勞榦 1947. 勞榦, "論漢代之陸運與水運", **歷史語言研究所集刊**, 16(1947): 69-91.
勞榦 1954. 勞榦, "六博及博局的演變", **歷史語言研究所集刊**, 35(1964): 15-30.
勞榦 1964. 勞榦, "六博及博局的演變", **歷史語言研究所集刊**, 35(1964): 15-30.
勞榦 1971. 勞榦, "漢代黃金及銅錢的使用問題", **歷史語言研究所集刊**, 42(1971): 341-89.
勞榦 1974. 勞榦, "周初年代問題與月相問題的新看法", **中國文化研究所學報**, 7-1(1974): 1-26.
勞榦, **論文集**. 勞榦, **勞榦學術論文集, 甲編**. (台北: 藝文印書館, 1976)
富嚴 1985. 富嚴, "史前時期的數學知識", **史前研究**, 2(1985): 104-110.
彭邦炯 1982. 彭邦炯, "卜辭「作邑」蠡測", **甲骨探史錄**. (北京:

陳久金 1978. 陳久金, "從馬王堆帛書《五星占》的出土試探我國古代的歲星紀年問題", **中國天文學史文集**. (北京: 科學出版社, 1978): 48-65.
陳文華 1981a. 陳文華, "試論我國農具史上的幾個問題", **考古學報**, 4(1981): 407-26.
陳文華 1981b. 陳文華, "幾何印紋陶與古越族的蛇圖騰崇拜", **考古與文物**, 2(1981): 44-49, 52.
陳文華 1987. 陳文華、張忠寬編, "中國古代農業考古資料索引(十二)", **農業考古**, 1(1987):333,413-425 .
陳文華 1989. 陳文華, "中國稻作的起源和東傳日本的路線", **文物**, 10(1989): 24-36.
陳戈 1990. 陳戈, "關于新疆地區的青銅時代和早期鐵器時代文化", **考古**, 4(1990): 366-74.
陳正祥, **文化地理**. 陳正祥, **中國文化地理**. (香港: 三聯書店, 1981)
陳仲玉 1969. 陳仲玉, "殷代骨器中的龍形圖案之分析", **歷史語言研究所集刊**, 41(1969): 155-96.
陳全方, **周原與周文化**. (上海: 人民出版社, 1988)
陳光祖 1990. 陳光祖, "考古學古食譜研究之方法與檢討", **大陸雜誌**, 80-4,5,6(1990): 178-91, 231-40, 279-86.
陳旭 1984. 陳旭、楊新平, "商周青銅鉞", **中原文物**, 4(1984):71-75, 30.
陳良佐 1978. 陳良佐, "先秦數學的發展及其影響", **歷史語言研究所集刊**, 49(1978): 263-320.
陳直 1963. 陳直, "先秦瓦當概述", **文物**, 11(1963): 19-43.
陳奇禄 1958. 陳奇禄、唐美君, "排灣群諸族木雕標本圖録(一)", **考古人類學刊**, 11(1958): 49-91.
陳奇禄 1959. 陳奇禄, "猫公阿美族的製陶、石煮和竹煮", **考古人類學刊**, 13/14(1959): 125-27.
陳長山 1987. 陳長山, "高楳畫像小考", **考古與文物**, 5(1987): 82-83,6.
陳星燦 1990. 陳星燦, "中國史前樂器初論",, **中原文物**, 2(1990): 29-36.

陳躍鈞 1990. 陳躍鈞, "江陵楚墓出土雙矢并射連發弩研究", **文物**, 5(1990): 89-96.
陳遵嬀, **天文簡史**. 陳遵嬀, **中國古代天文學簡史**. (上海: 人民出版社, 1955)
麻陽銅礦 1985. 湖南省博物館、麻陽銅礦, "湖南麻陽戰國時期古銅礦清理簡報", **考古**, 2(1985): 113-124.
黃乃隆, **農業**. 黃乃隆, **中國農業發展史**. (台北: 正中書局, 1963)
黃文几 1978. 黃文几, "圩墩新石器時代遺址出土動物遺骨的鑒定", **考古**, 4(1978): 241-43.
黃石博物館 1981. 黃石市博物館, "湖北銅緑山春秋時期煉銅遺址發掘簡報", **文物**, 8(1981): 30-39.
黃河水庫 1960a. 黃河水庫考古隊河南分隊, "河南陝縣七里鋪商代遺址的發掘", **考古學報**, 1(1960): 25-49.
黃河水庫 1960b. 黃河水庫考古隊甘肅分隊, "臨夏大何莊、秦魏家兩處齊家文化遺址發掘簡報", **考古**, 3(1960): 9-12.
黃帝内經. (上海: 商務印書館, 1935)
黃展岳 1957. 黃展岳, "近年出土的戰國兩漢鐵器", **考古學報**, 3(1957): 93-108.
黃展岳 1974. 黃展岳, "我國古代的人殉和人牲", **考古**, 3(1974): 153-63.
黃展岳 1976. 黃展岳, "關于中國開始冶鐵和使用鐵器的問題", **文物**, 8(1976): 62-70.
黃展岳 1981. 黃展岳, "説墳", **考古**, 1981-2: 89-92.
黃展岳 1983a. 黃展岳, "我國的原始畜牧業及其與農業的關係窺探", **中原文物**, 3(1983): 1-7, 63.
黃展岳 1983b. 黃展岳, "殷商墓葬中人殉人牲的再考察 - 附論殉牲祭牲", **考古**, 10(1983): 935-948.
黃盛璋 1958. 黃盛璋, "釋初吉", **歷史研究**, 4(1958): 71-86.
黃盛璋 1974. 黃盛璋, "試論三晉兵器的國别和年代及其相關問題", **考古學報**, 1(1974): 13-44.
黃盛璋 1977. 黃盛璋, "關于江陵鳳凰山 168號漢墓的幾個問題", **考古**, 1(1977): 43-50.
黃然偉 1964-65. 黃然偉, "殷王田獵考", **中國文字**, 14(1964): 1-24;

墩一號墓皮甲的清理和復原", 考古, 6(1979): 542-53.
湖北博物館 1981. 湖北省博物館, "雲夢大墳頭一號漢墓", 文物資料叢刊, 4(1981): 1-25.
湖南文工 1956. 湖南省文物工作隊, "長沙衡陽出土戰國時代的鐵器", 考古, 1(1956): 77-79.
湖南文管 1957. 湖南省文物管理委員會, "長沙出土的三座大型木槨墓", 考古學報, 1(1957): 93-101.
湖南博物館 1959. 湖南省博物館, "長沙兩晉南北朝隋唐墓發掘報告", 考古學報, 3(1959): 75-105.
湖南博物館 1972. 湖南省博物館, "長沙瀏城橋一號墓", 考古學報, 1(1972): 59-72.
湯文興 1981. 湯文興, "浙川下寺一號墓青銅器的鑄造技術", 考古, 2(1981): 174-76.
焦南峰 1985. 焦南峰, "鳳翔南指揮西村周墓人骨的初步研究", 考古與文物, 3(1985): 85-103.
越智重明 1977. 越智重明, "一畝二百四十步制をめぐつて", 東方學, 53(1977): 21-35.
越絶書. 袁康、吳平, 註, **越絶書**. (台北: 世界書局, 1962重印).
隋書. 魏徵等, **隋書**. (北京: 中華書局, 1973)
鄂博 1978. 鄂博、崇文, "湖北崇陽出土一件銅器", 文物, 4(1978): 94.
開封文管 1978. 開封地區文物管理委員會等, "河南新鄭裴李崗新石器時代遺址", 考古, 2(1978): 73-79.
開封文管 1979. 開封地區文物管理委員會、新鄭縣文管會, "裴李崗遺址一九七八年發掘簡報", 考古, 3(1979): 197-205.
開封文管 1981. 開封地區文物管理委員會等, "河南密縣馬良溝遺址調查和試掘", 考古, 3(1981): 282-84.
雲南歷史所 1966. 雲南省歷史研究所調查組, "雲南滄源崖畫", 文物, 2(1966): 7-16, 38.
雲南博物館 1975. 雲南博物館, "雲南江川李家山古墓群發掘報告", 考古學報, 2(1975); 97-156.
雲夢博物館 1984. 雲夢縣博物館, "湖北雲夢瘌痢墩--號墓清理簡報", 考古, 7(1984): 607-614.

楊泓, **兵器論叢**. 楊泓, **中國古兵器論叢**. (北京: 文物出版社, 1980)
楊育彬 1983. 楊育彬, "從鄭州新發現的商代窖藏青銅器談起", 中原文物, 3(1983): 43-47.
楊英杰 1988. 楊英杰, "先秦旗幟考釋", **Wenwu**, 2(1986): 52-56.
楊根 1959. 楊根、丁家盈, "司母戊大鼎的合金成分及其鑄造技術的初步研究", 文物, 1(1959): 27-29.
楊國宜 1963. 楊國宜, "共工傳説史實探源", 文史, 3(1963): 61-67.
楊新平 1983. 楊新平、陳旭, "試論商代青銅武器的分期", 中原文物, 1983特刊: 34-46.
楊豪 1962. 楊豪, "廣東碣石明墓清理簡介", 考古, 7(1962): 394.
楊寬 1960. 楊寬, "再論王楨農書「水排」的復原問題", 文物, 5(1960): 47-49.
楊寬 1980. 楊寬, "我國歷史上鐵農具的改革及其作用", 歷史研究, 5(1980): 89-98.
楊寬, **冶鐵**. 楊寬, **中國土法冶鐵煉鋼技術的發明和發展**. (上海: 人民出版社, 1960)
楊蔭瀏 1979. 楊蔭瀏, "管律辨訛", 文藝研究, 4(1979): 78-82.
楊蔭瀏, **音樂**. 楊蔭瀏, **中國音樂史綱**. (上海: Wan-yeh書店, 1963)
楊錫璋 1986. 楊錫璋, "關于商代青銅戈矛的一些問題", 考古與文物, 3(1986): 64-71.
楊鴻勛 1975. 楊鴻勛, "仰韶文化居住建築發展問題的探討", 考古學報, 1(1975): 39-72.
楊鴻勛 1976a. 楊鴻勛, "鳳翔出土春秋秦宮銅構--金杠", 考古, 2(1976): 103-08.
楊鴻勛 1976b. 楊鴻勛, "從盤龍城商代宮殿遺址談中國宮廷建築發展的幾個問題", 文物, 2(1976): 16-25.
楊鴻勛 1980. 楊鴻勛, "戰國中山王陵及兆域圖研究", 考古學報, 1(1980): 119-36.
楊鴻勛 1981. 楊鴻勛, "西周岐邑建築遺址初步考查", 文物, 3(1981): 23-33.
楊鴻勛 1982. 楊鴻勛, "石斧石楔辨--兼及石鎒與石扁鏟", 考古與

三聯書店, 1982): 265-302.
彭景元 1990. 彭景元譯, "食物生產的起源及定居生活", 農業考古, 2(1990): 61-69.
彭適凡 1976. 彭適凡, "試論華南地區新石器時代早期文化 -- 兼論有關的幾個問題", 文物, 12(1976): 15-22.
彭適凡 1980. 彭適凡, "我國私有制度產生究竟從何種動產開始", 文物, 2(1980): 76-81.
景明彗 1989. 景明彗、劉曉華, "漢陽朔銅鍾銘文考釋", 考古與文物, 5(1989): 139,124.
曾同春, **絲業**. 曾同春, **中國絲業**. (上海: 商務印書館, 1934)
曾騏 1985. 曾騏, "我國史前期的墓葬", 史前研究, 2(1985): 18-26, 17.
吳其濬, **植物名實圖考**. (台北: 世界書局, 1960影印)
渠川福 1989. 渠川福, "太原金勝村大墓年代的推定", 文物, 9(1989): 87-89, 94.
植物圖鑒. 中國科學院植物研究所主編. **中國高等植物圖鑒(一)**. (北京: 科學出版社, 1972)
渡部忠世 1986. 渡部忠世, 徐朝龍譯, "亞洲栽培稻的起源和傳播", 農業考古, 2(1986): 102-11.
渡部武 1973. 渡部武, "漢代養老禮儀における三老五更の問題", 東方學, 46(1973): 85-102.
湖北文工 1966. 湖北省文化局文物工作隊, "湖北江陵三座楚墓出土大批重要文物", 文物, 5(1966): 33-55.
湖北博物館 1973. 湖北省博物館、孝感地區文教局、雲夢縣文化館漢墓發掘組, "湖北雲夢西漢墓發掘簡報", 文物, 9(1973): 23-36.
湖北博物館 1976a. 湖北省博物館, "盤龍城商代表里岡期的青銅器", 文物, 2(1976): 26-41.
湖北博物館 1976b. 湖北省博物館、等, "宜昌前坪戰國兩漢墓", 考古學報, 2(1976): 115-48.
湖北博物館 1976c. 湖北省博物館、盤龍城發掘隊, "盤龍城一九七四年度田野考古紀要", 文物, 2(1976): 5-15.
湖北博物館 1979. 湖北省博物館、盤龍城發掘隊, "湖北隨縣擂鼓

雲夢秦簡 1976. 雲夢秦簡整理小組, "雲夢秦簡釋文(二)", 文物, 7(1976): 1-11.
馮時 1990. 馮時, "河南濮陽西水坡45號墓的天文學研究", 文物, 3(1990): 52-60, 69.
馮富根 1982. 馮富根、等, "殷墟出土商代青銅觚鑄造工藝的復原研究", 考古, 5(1982): 532-41.
馮漢驥 1961. 馮漢驥, "雲南晉寧石寨山出土文物的族屬問題試探", 考古, 9(1961): 469-87, 490.
馮漢驥 1979. 馮漢驥、童恩正, "記廣漢出土的玉石器", 文物, 2(1979): 31-37, 30.

十三畫

新唐書. 歐陽修、宋祁, **新唐書**. (北京: 中華書局, 1975).
楊升南 1982. 楊升南, "略論商代的軍隊", **甲骨探史録**. (上海: 三聯書店, 1982): 340-99.
楊伯達 1980. 楊伯達, "兩周玻璃的初步研究", 故宮博物院院刊, 2(1980): 14-24.
楊式挺 1978. 楊式挺, "談談石峽發現的栽培稻遺迹", 文物, 7(1978)7: 23-28.
楊希枚 1955. 楊希枚, "先秦賜姓制度理論的商榷", 歷史語言研究所集刊, 26(1955): 189-226.
楊希枚 1956. 楊希枚, "先秦諸侯受降獻捷與遣俘制度考", 歷史語言研究所集刊, 27(1956): 107-16.
楊建芳 1963. 楊建芳, "安徽釣魚台出土小麥年代商榷", 考古, 11(1963): 630-31.
楊泓 1976. 楊泓, "中國古代的甲冑", 考古學報, 1(1976): 19-46; 2(1976)2: 59-96.
楊泓 1977a. 楊泓, "戰車與車戰", 文物, 5(1977): 82-90.
楊泓 1977b. 楊泓, "騎兵和甲騎具裝", 文物, 10(1977): 27-32.
楊泓 1979. 楊泓, "劍和刀 -- 中國古代兵器叢談", 考古學報, 1(1979): 231-42.
楊泓 1980. 楊泓, "古文物圖像中的相撲", 文物, 10(1980): 88-90, 85.

文物, 1(1982): 66-68.
楊耀林 1985. 楊耀林, "廣東高要茅崗新石器時代干欄式建築遺存", **史前研究**, 1(1985): 43-47.
楊寶成 1983. 楊寶成、楊錫璋, "從殷墟小型墓葬看殷代社會的平民", **中原文物**, 1(1983): 30-34.
楊寶成 1984. 楊寶成, "殷代車子的發現與復原", **考古**, 6(1984): 546-55.
楊鐘健 1950. 楊鐘健、劉東生, "安陽殷墟之哺乳動物群補遺", **中國考古學報**, 4(1950): 145-53.
群力 1972. 群力, "臨淄齊國故城勘探紀要", **文物**, 5(1972): 45-54.
萬家保 1970. 萬家保, "殷商的青銅工業及其發展", **大陸雜誌**, 41-4 (1970): 101-14.
萬家保 1974. 萬家保, "中國古代青銅器金屬組織初探", **大陸雜誌**, 49-3(1974): 103-11.
萬家保 1977. 萬家保, "從西陰村的甑齒談到中國早期的絲織工業", **故宮季刊**, 11-3(1977): 1-17.
萬家保 1979a. 萬家保, "由殷虛發掘所見的商代青銅工業", **大陸雜誌**, 58-5(1979): 201-39.
萬家保 1979b. 萬家保, "試論中國古代鐵的發現和鐵製工具的應用", **中國史學論文選集**, 第三册. (台北: 幼獅文化事業公司, 1979): 145-62.
萬家保 1980. 萬家保, "戰紋鑒和它的鑲嵌及鑄造技術", **考古人類學報**, 41(1980): 14-39.
葉小燕 1983. 葉小燕, "戰國秦漢的燈及有關問題", **文物**, 7(1983): 78-86.
葉文程 1985. 葉文程、唐杏煌, "中國古陶瓷與國外社會生活", **人類學研究**, 1985試刊: 72-79.
葉玉奇 1981. 葉玉奇, "江蘇吳縣光福鎮發現一批新石器時代的石犁", **文物**, 10(1981): 92-93.
葉宏明 1978. 葉宏明、曹鶴鳴, "關于我國瓷器起源的看法", **文物**, 10(1978): 84-87.
葉定侯 1956. 葉定侯, "長沙楚墓出土「雕刻花板」名稱的商討", **文物**, 12(1956): 23-25.

葉萬松 1984. 葉萬松, "我國西周前期青銅鑄造工藝之研究", **考古**, 7(1984): 656-663.
董作賓 1952. 董作賓, "中國文字的起源", **大陸雜誌**, 5-10(1952): 348-60.
董作賓, **全集**. 董作賓, **董作賓先生全集**. (台北: 藝文印書館, 1977)
董琦 1988. 董琦, "王城崗城堡毀因初探", **考古學報**, 1(1988): 32-35,68.
虞禺 1958. 虞禺, "商代的骨器製造", **文物**, 10(1958): 26-28, 37.
裘錫圭 1978. 裘錫圭, "漢字形成問題的初步探索", **中國語文**, 3 (1978): 162-71.
裘錫圭 1983. 裘錫圭, "說卜辭的焚巫術與作土龍", **甲骨文與殷商史**. (上海: 上海古籍出版社, 1983): 21-35.
詩經, **十三經注疏**, 二. (台北: 藝文印書館, 1955重印)
逸周書. 朱佑曾, **逸周書集訓校釋**. (台北: 藝文印書館, 重印 1902).
賈谷文 1976. 賈谷文, "商品貨幣與殷商奴隸制", **考古**, 1(1976): 9-21.
賈良智, **華南禾草**. 賈良智, **華南經濟禾草植物**. (北京: 科學出版社, 1955)
賈得道, **醫學史略**. 賈得道, **中國醫學史略**. (太原: 山西人民出版社, 1979)
賈峨 1964. 賈峨, "再談信陽楚墓懸鼓及鼓簴的復原問題", **文物**, 9(1964): 23-26.
賈蘭坡 1977. 賈蘭坡、張振標, "河南淅川縣下王崗遺址中的動物群", **文物**, 6(1977): 41-49.
賈蘭坡 1978. 賈蘭坡, "周口店遺址", **文物**, 11(1978): 89-91.
賈蘭坡 1985. 賈蘭坡、甄朔南, "原始墓葬", **史學月刊**, 1(1985): 13-17.
鄒介正 1985. 鄒介正, "獸醫針灸源流", **農業考古**, 1(1985): 310-16.
鄒衡 1974. 鄒衡, "從周代埋葬制度的變化剖析孔子提倡「禮治」的反動本質", **文物**, 1(1974): 1-4.
鄒衡 1979. 鄒衡, "關于探討夏文化的幾個問題", **文物**, 3(1979):

64-69.
雍城考古 1978. 陝西省雍城考古隊, "陝西鳳翔春秋秦國凌陰遺址發掘簡報", **文物**, 3(1978): 43-47.
雷作淇 1985. 雷作淇、史普南、吳學南, "根據滄源畫顏料中的孢粉和硅藻化石推論雲南滄源地區古人類生活時期的自然環境", **史前研究**, 2(1985):90-94, 110.
雷從雲 1980. 雷從雲, "三十年來春秋戰國鐵器發現述略", **中國歷史博物館館刊**, 2(1980): 92-102, 83.

十四畫

嘉峪關 1972. 嘉峪關市文物清理小組, "嘉峪關漢畫象磚墓", **文物**, 12(1972): 24-41.
寧夏博物館 1987. 寧夏博物館考古隊, "寧夏賀蘭山賀蘭口岩畫", **考古與文物**, 3(1987): 39-46.
廖永民 1957. 廖永民, "鄭州市發現的一處商代居住與鑄造銅器遺址簡介", **文物**, 6(1957): 73-74.
廖永民 1988. 廖永民, "試論豫中地區原始時代的陶鼎", **中原文物**, 1(1988): 59-65.
廣州文管 1977. 廣州市文物管理處、等, "廣州秦漢造船工廠遺址試掘", **文物**, 4(1977): 1-17.
廣漢文管 1989. 四川省文物管理委員會、四川省文物考古研究所、廣漢市文化局及文管所, "廣漢三星堆遺址二號祭祀坑發掘簡報", **文物**, 5(1989): 1-20.
漢書. 班固, **漢書**. (北京: 中華書局, 1975重印).
滿城發掘. 中國社會科學院考古研究所, **滿城漢墓發掘報告**. (北京: 文物出版社, 1980)
熊谷治 1981. 熊谷治, "中國古代の朱について", **東方學**, 61(1981): 17-29.
熊建平 1987. 熊建平, "試談劉台西周墓地出土的玉璽", **農業考古**, 1(1987): 310-12.
熊傳新 1976. 熊傳新, "湖南醴陵發現商代銅象尊", **考古**, 7(1976): 40-41.
熊傳新 1979. 熊傳新, "談馬王堆三號西漢墓出土的陸博", **文物**, 4

(1979): 35-39.
熊傳新 1985. 熊傳新、雷從雲, "我國古代燈具概說", **中原文物**, 2 (1985): 73-81.
碳十四. 中國社會科學院考古研究所編, **中國考古學中碳十四年代數據集, 1965-1981**. (北京: 文物出版社, 1983)
碳素 (7)-(8). 北京大學歷史系考古專業碳十四實驗室, "碳十四年代測定報告", (7); **文物**, 11(1987): 89-92. (8); **文物**, 11(1989): 90-91.
碳素 (9)-(16). 中國科學院考古研究所實驗室, "放射性碳素測定年代報告", (9); **考古**, 11(1982): 657-662. (10); **考古**, 7(1983): 646-652, 658. (11); **考古**, 7(1984): 649-653. (12); **考古**, 7(1985): 654-658. (13); **考古**, 7(1986): 653-660. (14); **考古**, 7(1987): 653-659. (15); **考古**, 7(1988): 658-662. (16); **考古**, 7(1989): 657-661.
磁縣文化館 1977. 磁縣文化館, "河北磁縣東陳村東魏墓", **考古**, 6 (1977): 391-400, 428.
管子. (上海: 商務印書館, 1934).
管東貴 1960. 管東貴, "中國古代社會雜談國古代的豐收祭及其與曆年的關係", **歷史語言研究所集刊**, 31(1960): 191-270.
管東貴 1974. 管東貴, "川南雅雀苗的神話與傳說", **歷史語言研究所集刊**, 45(1974): 437-66.
管東貴 1979. 管東貴, "戰國至漢初的人口變遷", **歷史語言研究所集刊**, 50(1979: 645-56.
裴文中 1958. 裴文中, "舊石器時代考古學常識", **文物**, 11(1958): 47-49.
裴安平 1989. 裴安平, "彭頭山文化的稻作遺存與中國史前稻作農業", **農業考古**, 2(1989): 102-108.
說文. 段玉裁, **說文解字注**. (台北: 藝文印書館, 1960重印 1800).
說文段注. 段玉裁, **說文解字注**. (台北: 藝文印書館, 1960重印 1800).
說苑. 劉向, **說苑**. (上海: 商務印書館, 1939重印).
趙世綱 1985. 趙世綱, "裴李崗文化的幾個問題", **史前研究**, 2 (1985): 27-40.

劉仙洲，**機械**。　劉仙洲，**中國機械工程發明史**。(北京：科學出版社，1962)
劉仕驥，**葬俗**。　劉仕驥，**中國葬俗搜奇**。(香港：上海書局，1957)
劉志遠 1973.　劉志遠，"漢代市井考－説東漢市井畫像磚"，**文物**，3(1973): 52-57.
劉東瑞 1979.　劉東瑞，"談戰國時期的不等臂秤「王」銅衡"，**文物**，4(1979): 73-76.
劉雨 1982.　劉雨，"金文「初吉」辨析"，**文物**，11(1982): 76-84.
劉家驥 1977.　劉家驥、劉炳森，"金雀山西漢帛畫臨摹後感"，**文物**，11(1977): 28-31.
劉恩元 1982.　劉恩元，"貴州思南明代張守宗夫婦墓清理簡報"，**文物**，8(1982): 29-36.
劉斌雄，**阿美族**。　劉斌雄、等，**秀姑巒阿美族的社會組織**。(台北：中央研究院民族學研究所，1965)
劉敦愿 1972.　劉敦愿，"漢畫象石上的針灸圖"，**文物**，6(1972): 47-51.
劉萬章，**婚喪**。　劉萬章，**廣州的舊喪俗、蘇粵的婚喪**。(台北：中山大學民俗叢書，1970)
劉道凡 1980.　劉道凡，"我國上古的象牙雕刻"，**文物**，11(1980): 91-92.
劉淵臨 1973.　劉淵臨，"殷代的龜册"，**東吳大學中國藝術史集刊**，2(1973): 11-38.
墨子。(上海：商務印書館，1935)
廟底溝。　中國科學院考古研究所，**廟底溝與三里橋**。(北京：科學出版社，1959)
潘其風 1980.　潘其風、韓康信，"我國新石器時代居民種系分布研究"，**考古與文物**，2(1980): 84-89.
禚振西 1989.　禚振西，"中國製陶轉盤的起源及早期的應用"，**考古與文物**，4(1989): 80-84, 90.
稻葉一郎 1973.　稻葉一郎，"先秦時代の方孔圓錢について"，**史林**，56-4(1973): 46-74.
穀梁傳。十三經注疏，七。(台灣：藝文印書館，1955重印)
蔡汝堃，**孝經通考**。(台北：商務印書館，1967)

橋本敬造 1981.　橋本敬造，"先秦時代の星座と天文觀測"，**東方學報**，53(1981): 189-232.
歷史圖册。　中國歷史博物館編，**簡明中國歷史圖册**。(天津：人民美術出版社，1978-79)
獨異志。　李冗，**獨異志**。(上海：上海商務印書館，1988)
盧兆蔭 1989.　盧兆蔭，"再論兩漢的玉衣"，**文物**，10(1989): 60-67.
盧志明 1979.　盧志明，"中國古代指南車的分析"，**四川大學學報**，2(1979): 95-101.
興平文化館 1978.　興平縣文化館，"陝西興平漢墓出土的銅漏壺"，**考古**，1(1978): 70.
衛惠林 1961.　衛惠林，"阿美族的母系氏族與母系世系解"，**民族學研究所集刊**，12(1961): 1-40.
遼寧文訓班 1976.　遼寧文物幹部培訓班，"遼寧北票縣豐下遺址1972年春發掘簡報"，**考古**，3(1976): 197-210, 186.
隨縣發掘 1979.　隨縣擂鼓墩一號墓考古發掘隊，"湖北隨縣曾侯乙墓發掘簡報"，**文物**，7(1979): 1-24.
錢存訓，**文書**。　Ch'ien Ts'un-hsun, **Written on Bamboo and Silk** 竹帛上的文書. (Chicago: University of Chicago Press, 1962)
錢穆 1956.　錢穆，"中國古代北方農作物考"，**新亞學報**，1-2(1956): 1-27.

十七畫

濮陽文管1988.　濮陽市文物管委員會、濮陽市博物館、濮陽市文物工作隊，"河南濮陽西水坡遺址發掘報告"，**文物**，3(1988): 1-6.
濮陽考古 1989.　濮陽西水坡遺址考古隊，"1988年河南濮陽西水坡遺址發掘簡報"，**考古**，12(1989): 1057-1066.
嶺南代答。　周去非，**嶺南代答**。(北京：文殿閣書莊，1900重印)
戴志强 1981.　戴志强，"安陽殷墟出土貝貨初探"，**文物**，3(1981): 72-77.
戴彤心 1988.　戴彤心，"記華縣井家堡仰韶文化角狀陶號"，**考古與文物**，4(1988): 31-32.
戴應新 1988.　戴應新，"神木石峁龍山文化玉器"，**考古與文物**，5/6

趙清 1988.　趙清，"黃河流域新石器時代炊器之演變"，**中原文物**，1(1988): 52-58.
趙康民 1982.　趙康民，"臨潼原頭鄧家莊遺址勘查記"，**考古與文物**，1(1982): 1-7.
銀雀山 1985.　銀雀山漢墓竹簡整理小組，"銀雀山竹簡<守法>、<守令>等十三篇"，**文物**，4(1985): 27-38.
銅器紋飾。　上海博物館青銅器研究組，**商周青銅器紋飾**。(北京：文物出版社，1984)
銅綠山 1975.　銅綠山考古發掘隊，"湖北銅綠山春秋戰國古礦井遺址發掘簡報"，**文物**，2(1975): 1-12.
銅綠山 1981.　中國社會科學院考古研究所銅綠山工作隊，"湖北銅綠山東周銅礦遺址發掘"，**考古**，1(1981): 19-23.
銅綠山 1982.　中國社會科學院考古研究所銅綠山工作隊，"湖北銅綠山古銅礦再次發拙－東周煉爐的發掘和煉銅模擬實驗"，**考古**，1(1982): 18-22.
聞一多，**聞一多全集**。(上海：開明書局，1948)
聞廣 1990.　聞廣，"中國古玉的研究"，**建材地質**，2(1990): 2-10.
齊文心 1979.　齊文心，"殷代的奴隸監獄和奴隸暴動"，**中國史研究**，1(1979): 64-76.
齊文心 1990.　齊文心，"釋羈－對商朝驛站的探討"，**中原文物**，3(1990): 106-08.
齊思和，**中國史**。　齊思和，**中國史探研**。(北京：中華書局，1981)

十五畫

儀禮，十三經注疏，四。(台北：藝文印書館，1955重印)
劉云友 1974.　劉云友，"中國天文史上的一個重要發現－馬王堆帛書中的<五星占>"，**文物**，11(1974): 28-36.
劉云彩 1978.　劉云彩，"中國古代高爐的起源和演變"，**文物**，2(1978): 18-27.
劉心健 1974.　劉心健、陳自經，"山東蒼山發現東漢永初紀年鐵刀"，**文物**，12(1974): 61.
劉世民 1987.　劉世民、舒世珍、李福山，"吉林永吉出土大豆炭化種子的初步鑒定"，**考古**，4(1987): 365-369.

蔡蓮珍 1984.　蔡蓮珍、仇士華，"碳十三測定和古代食譜研究"，**考古**，10(1984): 949-55.
蔡運章 1987.　蔡運章，"論商周時期的金屬稱量貨幣"，**中原文物**，3(1987): 64-76.
蔣猷龍 1990.　蔣猷龍、蔣琳娜，"世界蠶絲業科技大事記注釋(續)"，**農業考古**，2(1990): 276-80, 218.
輝縣發掘。　中國科學院考古研究所，**輝縣發掘報告**。(北京：科學出版社，1956)
鄭洪春 1988.　鄭洪春、穆海亭，"陝西長安花樓子客省莊二期文化遺址發掘"，**考古與文物**，5/6(1988): 229-239.
鄭若葵 1986.　鄭若葵，"安陽苗圃北地新發現的殷代刻數石器及其相關問題"，**文物**，2(1986): 46-51,62.
鄭振裕 1987.　鄭振裕，"楚國的竹器手工業初探"，**考古與文物**，4(1987): 77-85.
論語。十三經注疏，八。(台北：藝文印書館，1955重印1815)
論衡。　王充，**論衡**。(長沙：商務印書館，1939)
諸橋轍次，**辭典**。　諸橋轍次，**大漢和辭典**。(東京：大修館書店，1968)
鄧聰 1985.　鄧聰，"東亞陶器起源年代管窺(一)－<泉福寺洞穴の發掘記録>"，**中國文化研究所學報**，16(1985): 255-73.
鄭州博物館 1979.　鄭州市博物館，"鄭州大河村遺址發掘報告"，**考古學報**，3(1979): 301-75.
鞏啟明 1981.　鞏啟明、嚴文明，"從姜寨早期村落布局探討其居民的社會組織結構"，**考古與文物**，1(1981): 63-71.
鞏縣鐵生溝。　河南省文化組文物工作隊，**鞏縣鐵生溝**。(北京：文物出版社，1962).
魯實先 1969.　魯實先，"説文正補之五"，**大陸雜誌**，38-10(1969): 311-18.
黎家芳 1979.　黎家芳、高廣仁，"典型龍山文化的來源、發展及社會性質初探"，**文物**，11(1979): 56-62.

十六畫

戰國策。(台北：商務印書館，1976重印)

討", 文物, 8(1977):23-26.
謝崇安 1985. 謝崇安, "中國原始畜牧業的起源和發展", 農業考古, 1(1985): 282-91.
韓非子. 王先慎, 韓非子集解. (台北: 世界書局, 1962)
韓鈊 1985. 韓鈊, "試論中國古代貨幣標準化", 中國錢幣論文集. (北京: 中國金融出版社, 1985): 37-45.

十九畫

懷特. Hsu Chin-hsiung 許進雄, **Oracle Bones from the White and Other Collections** 懷特等氏所藏甲骨文集. (Toronto: Royal Ontario Museum, 1979).
繹史. 馬驌, 繹史. (台北: 冠文書局, 1969影印)
臨沂博物館 1989. 臨沂市博物館, "山東臨沂金雀山九座漢代墓葬", 文物, 1(1989): 21-47.
臨潼文管 1989. 陝西省考古研究所秦陵工作站、臨潼縣文物管理委員會, "陝西臨潼劉家莊戰國墓地調查清理簡報", 考古與文物, 5(1989): 9-13, 86.
羅西章 1974. 羅西章, "陝西扶風縣北橋出土一批西周青銅器", 文物, 11(1974): 85-89.
羅西章 1976. 羅西章、等, "陝西扶風出土西周伯彧諸器", 文物, 6(1976): 51-60.
羅西章 1987. 羅西章, "周原出土的陶制建築材料", 考古與文物, 2(1987): 9-17, 65.
譚維四 1988. 譚維四, "江陵雨台山21號楚墓律管淺論", 文物, 5(1988): 39-42.
寶鷄考古 1993. 寶鷄市考古工作隊, "寶鷄市益門村二號春秋墓發掘簡報", 文物, 10(1993): 1-14.

二十畫以上

蘇健 1983. 蘇健, "洛陽漢代彩繪陶壺藝術試探", 中原文物, 1983特刊: 105-07.
嚴一萍 1951. 嚴一萍, "中國醫學之起源考略", 大陸雜誌, 8(1951): 20-22; 9(1951): 14-17.

英文部分

Aldred, 珠寶. Aldred Cyril, **Jewels of The Pharaohs** 法老的珠寶. (London: Thames and Hudson, 1971)
Barnard 1963. Barnard Noel, "Book reviews on Cheng Te-k'un: Prehistoric and Shang China and Watson William: China", **Monumenta Serica**, 22-1(1963): 213-55.
Barnard and Sato, 金屬遺物. Barnard Noel and Sato Tamotsu, **Metallurgical Remains of Ancient China** 中國古代金屬遺物. (Tokyo: Nichiosha, 1975).
Binford, 追尋過去. Binford Lewis R., **In Pursuit of the Past** 追尋過去. (London: Thames and Hudson, 1983)
Boserup, 農業. Boserup Ester, **The Conditions of Agricultural Growth** 農業發展的條件. (Chicago: Aldine Publishing Co., 1965)
Chang Te-tzu 1983. Chang Te-tzu, "The origins and early cultures of the cereal grains and food legumes", **The Origins of Chinese Civilization**. (Berkeley: University of California Press, 1983): 65-94.
Ch'en Shih-chuan 1972. Ch'en Shih-chuan, "How to form a hexagram and consult the I Ching", **Journal of the American Oriental Society**, 92-2(1972): 237-49.
Cohen, 食物危機. Cohen Mark Nathan, **The Food Crisis in Prehistory** 史前的食物危機. (New Haven & London: Yale University Press, 1977)
Creel 1961. Creel Herrlee G., "The Fa Chia, legalists or administrators?", 歷史語言研究所集刊: 外編, 4(1961): 607-36.
Creel, 西周. Creel Herrlee G., **The Origins of Statecraft in China, Volume One: The Western Chou Empire** 中國古代社會國國家的起源, 一: 西周. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970)
Dohrenwend 1975. Dohrenwend Doris, "Jade Demonic Images From Early China", **Ars Orientalis**, 10(1975): 55-78.
Dubs 1947. Dubs Homer H., "A canon of lunar eclipses for

(1988): 239-250.
戴遵德 1972. 戴遵德, "原平峙峪出土的東周銅器", 文物, 4(1972): 69-73.
襄陽考訓班 1976. 襄陽首届亦工亦農考古訓練班, "襄陽蔡坡12號墓出土吳王夫差劍等文物", 文物, 11(1976): 65-71.
篠田統, 食物. 篠田統, 中國食物史の研究. (東京: 柴田書店, 1978)
蕭欣義 1979. 蕭欣義, "詩經及尚書中的孝道思想", 中國文化研究所學報, 10(1979): 425-45.
謝端琚 1986. 謝端琚, "略論齊家文化墓葬", 考古, 2(1986): 147-61.
龍宇純 1959. 龍宇純, "說帥", 歷史語言研究所集刊, 30(1959): 597-603.
鍾志成 1975. 鍾志成, "江陵鳳凰山一六八號漢墓出土一套文書工具", 文物, 9(1975): 20-22.
鍾依研 1972. 鍾依研, "西漢劉勝墓出土的醫療器具", 考古, 3(1972): 49-53.
鍾依研 1975. 鍾依研、凌襄, "我國現已發現的最古醫方 -- 帛書<五十二病方>", 文物, 9(1975): 49-60.
鍾遐 1976. 鍾遐, "從河姆渡遺址出土猪骨和陶猪試論我國養猪的起源", 文物, 8(1976): 24-26.

十八畫

禮記. 十三經注疏, 五. (台北: 藝文印書館, 1955)
魏忠策 1981. 魏忠策, "罕見的漢代戲車畫像磚", 中原文物, 3(1981): 12-14.
魏書. 魏收, 魏書. (北京: 中華書局, 1974)
蕭良瓊 1983. 蕭良瓊, "周原卜辭和殷墟卜辭之異同初探", 甲骨文與殷商史. (上海: 上海古籍出版社, 1983): 261-84.
蕭璠 1986. 蕭璠, "關於兩漢魏晉時期養猪與積肥問題的若干檢討", 歷史語言研究所集刊, 57-4(1986): 617-33.
藁城. 河北省博物館, 藁城台西商代遺址. (北京: 文物出版社, 1977)
謝成俠 1977. 謝成俠, "關于長沙馬王堆漢墓帛書<相馬經>的探

嚴一萍 1964. 嚴一萍, "殷商筍虡的復原", 大陸雜誌, 29-10/11 (1964): 437-41.
嚴一萍 1970. 嚴一萍, "牢義新釋", 中國文字, 38(1970): 1-24.
嚴一萍 1980. 嚴一萍, "殷商天文志", 中國文字, 新2(1980): 1-60.
嚴一萍, 古文字. 嚴一萍, 甲骨古文字研究(一). (台北: 藝文印書館, 1976)
嚴一萍, 甲骨學. (台北: 藝文印書館, 1978)
嚴文明 1981. 嚴文明, "龍山文化和龍山時代", 文物, 6(1981): 41-48.
嚴文明 1987. 嚴文明, "中國史前文化的統一性與多樣性", 文物, 3(1987): 38-50.
嚴汝嫻 1982. 嚴汝嫻, "普米族的刻劃符號", 考古, 3(1982): 312-15.
龐懷清 1976. 龐懷清、等, "陝西省岐山縣董家村西周銅器窖穴發掘簡報", 文物, 5(1976): 26-44.
龐懷清 1981. 龐懷清, "西周月相解釋「定點説」芻議", 文物, 12(1981): 74-78.
澧西發掘. 中國科學院考古研究所, 澧西發掘報告. (北京: 文物出版社, 1962)
鐵生溝. 河南省文化局文物工作隊, 鞏縣鐵生溝. (北京: 文物出版社, 1962)
饒宗頤 1952. 饒宗頤, "殷代日至考", 大陸雜誌, 5-3(1952): 83-86.
饒宗頤 1961. 饒宗頤, "由卜兆記數推究殷人對於數的觀念", 歷史語言研究所集刊, 外編4(1961): 949-82.
饒宗頤 1978a. 饒宗頤, "天神觀與道德思想", 歷史語言研究所集刊, 49(1978): 77-100.
饒宗頤 1978b. 饒宗頤, "神道思想與理性主義", 歷史語言研究所集刊, 49(1978): 489-513.
競放 1988. 競放、陳昆麟, "試析大汶口文化的藝術成就", 中原文物, 4(1988): 40-45.
釋名. 劉熙, 畢沅疏證, 釋名疏證. (上海: 商務印書館, 1936重印).

(1971): 300-20.
Hansford, 中國玉器. Hansford S.H., **Chinese Carved Jades** 中國玉器. (London: 1968)
Hoebel, 人類學. Hoebel Adamson E., **Anthropology: The Study of Man** 人類學. (New York: McGraw-Hill Book Company, 1972)
Isaac 1971. Isaac Glynn, "The diet of early man: aspects of archaeological evidence from lower and middle pleistocene sites in Africa", **World Archaeology**, 2-3(1971): 278-99.
Janick 1989. J. Janick, 李世平譯, "世界古代園藝圖說", **農業考古**, 2(1989): 262-269.
Keightley 1982. Keightley David N., "Shang China is coming of age -- a review article", **Journal of Asian Studies**, 41-3(1982): 549-57.
Lefeuvre 1976-78. Lefeuvre J. A., "An oracle bone in the Hong Kong Museum of History and the Shang Standard of the Centre", **Journal of the Hong Kong Archaeological Society**, 7(1976-78): 46-68.
McBryde 1984. McBryde Isabel, "Kulin greenstone quarries: the social contexts of production and distribution for the Mt William site", **World Archaeology**, 16-2(1984): 267-85.
Meacham 1977. Meacham William, "Continuity and local evolution in the Neolithic of South China: A non-nuclear approach", **Current Anthropology**, 18-3(1977): 419-40.
Nisson 1984. Nisson, "The archaic texts from Uruk", **World Archaeology**, 17-3(1984): 317-34.
Pearson, 人類學. Pearson Roger, **Introduction to Anthropology** 人類學介紹. (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1974)
Proctor 1972. Proctor Patricia, "The King's Tiger", **Rotunda**, 5-1 (1972): 20-21.
Reed 1985. Reed C.A., 程侃聲譯, "<農業的起源地: 討論與結論>的中國部分", **農業考古**, 1(1985): 100-02, 112.
Sealy 1988. Sealy J.C. and van der Merwe N.J., "Social, spatial

Wheatley 1970. Wheatley Paul, "Archaeology and the Chinese city", **World Archaeology**, 22(1970): 15985.
White, 骨文化. White William C., **Bone Culture of Ancient China** 古代中國的骨文化. (Toronto: University of Toronto Press, 1945)
White, 中國壁畫. William Charles White, **Chinese Temple Frescoes** 中國寺廟的壁畫. (Toronto: The University of Toronto Press, 1940)

Anyang and China, -1400 to -1000", **Harvard Journal of Asiatic Studies**, 10-2(1947): 162-78.
Fagan, 考古學. Fagan Brian M., **In the Beginning - An Introduction to Archaeology** 文明之原始 - 考古學介紹. (Boston and Toronto: Little, Brown and Company, 1975)
Fagan, 人類. Fagan Brian M., **People of the Earth** 地球上的人類. (Boston: Little, Brown and Company,1977)
Flint and Brandtner 1961. Flint Richard F. and Brandtner Friedrich, "Climatic Changes Since the Last Interglacial", **American Journal of Science**, 259(1961): 321-28.
Fogg 1983. Fogg Wayne H., "Swidden cultivation of Foxtail millet by Taiwan aborigines: A cultural analogue of the domestication of setaria italica in China", **The Origins of Chinese Civilization**. (Berkeley: University of California Press, 1983): 95-115.
Franklin 1983. Franklin Ursula, "On bronze and other metals in early China", **The Origins of Chinese Civilization**. (Berkeley: University of California Press, 1983): 279-296.
Freer Gallery, 中國青銅器. **A Descriptive and Illustrative Catalogue of Chinese Bronzes Acquired During the Administration of John Ellerton Lodge** 中國青銅器目録. (Washington: Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, 1946)
Fujino 1970. Fujino Iwatomo, "On Chinese soul-inviting and firefly-catching songs: a study on Chinese folklore", **Acta Asiatica**, 19(1970): 40-57.
Gardiner, 埃及. Gardiner, Sir Alan Henderson, 埃及文法. (London: Oxford University Press, 1950)
Gelb, 文字. Gelb I.J., **A Study of Writing** 文字的研究. (Chicago and London: The University of Chicago Press, Revised Edition, 1963)
Gorman 1971. Gorman Chester, "The Hoabinhian and after: subsistence patterns in Southeast Asia during the late Pleistocene and early Recent periods", **World Archaeology**, 2

and chronological patterning in marine food used as determined by δ 13C measurements of Holocene human skeletons from the south-western Cape, South Africa", **World Archaeology**, 20-1(1988): 87-102.
Shaughnessy 1988. Shaughnessy Edward L., "Historical Perspectives on the Introduction of the Chariot into China", **Harvard Journal of Asiatic Studies**, 48-1(1988): 189-237.
Sigerist, 原始醫藥. Sigerist Henry E., **A History of Medicine, Vol. 1, Primitive and Archaic Medicine** 醫藥歷史, 一: 原始醫藥. (New York: Oxford Universidy Press, 1951)
Soffer, 更新世. Soffer Olgas ed., **The Pleistocene Old World: Regional Perspective** 舊世界的更新世: 區域性前瞻. (New York: Plenum Press, 1987)
Solheim 1970. Solheim Wilhelm G. II, "Nordhern Thailand, Soudheasd Asia, and World pre-hisdory", **Asian Perspecdives**, 13(1970): 145-62.
Solheim 1971. Solheim Wilhelm G. II, "New light on a forgotten past", **National Geographic**, 139-3(1971): 330-39.
Stephen 1991. Stephen, Barbara, "The bow-shaped bronze fitting and its context in Shang China", **Sages and Filial Sons, Mythgology and Archaeology in Ancient China. (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991): 179-202.**
Sylwan 1937. Sylwan Vivi, "Silk from the Yin dynasty", The Museum of Far Eastern Antiquities, 9(1937): 119-26.
Tuleja, 習俗. Tuleja Tad, **Curious Customs** 奇異的習俗. (New York: Harmony Books, 1987)
Ucko and Dimbleby, 馴養. Ucko P.J. and Dimbleby G.W., ed., **The Domesdication and Exploitation of Plants and Animals** 動物和植物的馴養與利用. (Chicago: Aldine Publishing Co. 1969)
Vivelo, 人類學. Vivelo Frank R., **Cultural Anthropology Handbook** 社會人類學手册. (New York: McGraw-Hill Book Co., 1978)
Watson, 中國文明. Watson William, **Early Civilization in China** 中國古文明. (New York: McGraw-Hill Book Company, 1966)
Watson, 中國展覽. Watson William, **The Exhibition of Archaeological Finds of the People's Republic of China** 中國地下出土文物展覽. (London: Marble Arch House, 1974)

中國古文字大系·甲骨文獻集成

ISBN 7-5614-2057-9